

MATRIZ ABISSAL E LUTAS DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA/ABYA YALA

Maurício Hashizume¹

Resumo: Intersecções entre relações de poder capitalistas, coloniais e patriarcais para a (re)produção de ordens desiguais e opressoras desafiam as ciências sociais como um todo. Proponho dois movimentos para lidar com esse desafio. O primeiro deles, de caráter histórico-historiográfico, tem a ver com uma releitura da formação e do desenvolvimento do capitalismo/colonialismo. Abundam interpretações que situam o sistema capitalista moderno como resultado e até como contraponto a “resquícios” supostamente tradicionais (coloniais e patriarcais). Em contraste, sustento – a partir da problematização da *acumulação primitiva* em Marx e de críticas como as de Silvia Federici – que capitalismo, colonialismo e patriarcado são intrínsecos em termos materiais (trabalho, recursos etc.) e simbólicos (hegemonia e domínio). O segundo movimento consiste na justaposição desta *matriz abissal* (em consonância com a *linha abissal* de Boaventura de Sousa Santos) forjada desde o século XVI (*sistema-mundo moderno*) com reflexões e processos de lutas contemporâneas levadas a cabo por movimentos indígenas na América Latina/Abya Yala no quadro analítico das chamadas epistemologias do Sul.

Palavras-chave: Capitalismo. Colonialismo. Patriarcado. Sistema-mundo capitalista/colonial. Lutas indígenas.

1 INTRODUÇÃO²

Onde eu quero chegar? A esta ideia: que ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização – portanto, a força – é já uma civilização doente, uma civilização moralmente ferida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, chama o seu Hitler, isto é, o seu castigo.

Aimé Césaire

-
- 1 Professor substituto de Jornalismo na Universidade Federal do Tocantins (UFT), investigador júnior e doutorando no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC), em Portugal.
 - 2 Este artigo foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação “ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt) no CES/UC. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

Como fenômeno aparentemente independente que se move e se transforma por si só, apenas e tão somente pelas lógicas e pelos impulsos inerentes, específicos e internos ao seu próprio funcionamento, o capitalismo foi separado do colonialismo e do patriarcado. A questão é que, para desalento de tantas certezas (quase sempre vindas dos centros globais dominantes de produção e de exercício de saber-poder³), esses outros dois componentes fulcrais (repito: o colonialismo e o patriarcado), também o constituem. Essa engenhosa operação de cisão e de afastamento entre esses três macro-vetores (re)produtores permanentes de desigualdades e de injustiças – apontada com acurácia pela operação de “produção ativa da não-existência” assinalada em Santos (2007) – pode ser considerada como um dos propulsores e mantenedores político-ideológicos mais potentes e influentes da modernidade ocidental hegemônica. Dada a sua relevância, essa separação⁴, em si, certamente mereceria não só uma, mas múltiplas teses que pudessem se dedicar com mais afinco somente a ela e/ou às demais questões que orbitam à sua volta.

Pretendo, neste artigo, apenas pincelar alguns aspectos que considero substantivamente pertinentes para dar conta de dois movimentos. O primeiro deles, de caráter histórico-históricográfico, tem a ver com uma releitura da

3 “Há efeitos de verdade que uma sociedade como a ocidental – e agora podemos dizer a sociedade mundial – produz a cada instante. Produz-se a verdade. Essas produções de verdades não podem se dissociar do poder e dos mecanismos de poder, porque estes últimos fazem com que seja possível, induzem essas produções de verdade e, ao mesmo tempo, porque estas mesmas têm efeitos de poder que nos ligam, nos atam” (FOUCAULT, 2012 [1994], p. 73). Ou ainda: “Não há exercício de poder possível sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione em, a partir de e através desta cúpula: estamos submetidos à produção da verdade do poder e não podemos exercer o poder se não através da produção da verdade. Isso vale para toda sociedade, mas creio que na nossa a relação entre poder, direito e verdade se organiza de modo muito particular” (FOUCAULT, 1992, p. 73).

4 Nem o colonialismo e nem propriamente o patriarcado, contudo, acabam merecendo uma análise mais profunda e direta por parte de Foucault. Como enfatiza Stoler (1995, p. 62), a análise foucaultiana – tomando como referência principal as aulas proferidas no Collège de France entre 1975 e 1976, que foram reunidas na obra *Em defesa da sociedade* – “parece evitar o fato de que o racismo de Estado e a expansão imperial europeia ocorreram juntas”. Em outra passagem, são enfatizados impulsos contraditórios no trabalho de Foucault: “um foco no racismo e uma elisão do mesmo, uma historiografia tão encerrada na Europa e em suas formações discursivas que o genocídio e as narrativas coloniais relacionadas a ela poderiam apenas ser derivadas da dinâmica interna dos Estados europeus” (STOLER, 1995, p. 59-60). Sobre o patriarcado, adiciona Federici (2010 [1984], p. 14), “a análise de Foucault sobre as técnicas de poder e as disciplinas às quais o corpo foi submetido ignora o processo de reprodução, funde as histórias feminina e masculina num todo indiferenciado e se desinteressa pelo ‘disciplinamento’ das mulheres, ao ponto de nunca mencionar um dos ataques mais monstruosos contra o corpo que já foi perpetrado na era moderna: a caça às bruxas”.

própria formação e do desenvolvimento do capitalismo/colonialismo⁵. Abundam interpretações que situam o sistema capitalista moderno como resultado e até como contraponto a “resquícios” tradicionais (coloniais e patriarcais). Em contraste, sustento – a partir da problematização da *acumulação primitiva* em Marx e de críticas como as de Silvia Federici – que capitalismo, colonialismo e patriarcado são intrínsecos em termos materiais (trabalho, recursos etc.) e simbólicos (dominação e hegemonia, no sentido atribuído por Gramsci).

O segundo movimento consiste em justapor esta operação de profunda violência, exploração e opressão concretas do passado que, ao mesmo tempo e desde então, tiveram profundas implicações abstratas em termos de conformação de uma base político-ideológica-cultural com as configurações sociais do presente. Forjada no século XVI – conforme alguns dos fundamentos da teoria do *sistema-mundo moderno*, de Wallerstein, e das linhas que enfatizam mais o aspecto de *sistema-mundo moderno/colonial*, as quais ganharam projeção global com importantes conceitos como o da *colonialidade do poder* (QUIJANO, 1992; 2000) –, a formação e o desenvolvimento do complexo capitalismo/colonialismo/patriarcado apresenta implicações diretas e indiretas e vem sendo desafiada por processos de lutas contemporâneas, com destaque para aquelas protagonizadas por movimentos indígenas na América Latina.

Em grande medida, o panorama histórico-social aqui desenhado é informado pela formulação crítico-analítica da *linha abissal*, elaborada, desenvolvida e disseminada por Boaventura de Sousa Santos⁶. Em síntese, assumo a pretensão de demonstrar que a hermenêutica dominante em torno da

5 Obras como a de Federici (2010 [1984]), já referida na nota anterior, demonstram a conexão entre as formações do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. O presente artigo reconhece a relevância da discriminação de gênero nesse processo. Como todo trabalho, contudo, é um recorte parcial centrado mais intensivamente na relação entre capitalismo e colonialismo, que não aspira a qualquer ânsia de alcançar qualquer totalidade. Trata-se de uma questão de limitação e foco: há várias portas abertas para análises que possam intercalar relações de poder capitalistas, coloniais e patriarcais. Aqui a ênfase maior reside na presença e nos reflexos do colonialismo no funcionamento daquilo que se convencionou entender apenas (e limitada e, a meu ver, erroneamente) como sistema capitalista.

6 A noção de “linha abissal” permeia vários trabalhos do autor, mas o artigo (SANTOS, 2009) que acompanha a coletânea *Epistemologias do Sul* – e que já havia sido publicado de forma avulsa na *Revista Crítica de Ciências Sociais* (SANTOS, 2007), em Portugal, e na *Revista Novos Estudos*, do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), no Brasil; bem como na revista *Review*, no mesmo ano, em inglês – condensa algumas das principais ideias do seu pensamento. Foi apresentado originalmente no Centro Fernand Braudel, na Universidade de Binghampton, em 2006 – e nas Universidades de Glasgow e Victoria (Canadá), bem como nas Universidades de Coimbra e de Madison-Wisconsin, onde dá aulas.

explicação e da compreensão do capitalismo é, em si mesma, “abissal”. Ou seja, está assentada ela própria em um *pensamento abissal* que se limita a iluminar “o lado de cá da linha” (nesse caso, o capitalismo) e se empenha em minimizar e esconder, ou ainda melhor, em *produzir ativamente como não-existente* “o outro lado da linha” (colonialismo e patriarcado).

É importante ressaltar que esse tipo de esforço que busca chamar atenção para uma “história global” a partir do Sul (AMIN, 2011) também tem uma larga e diversificada história entre pensadoras e pensadores da “periferia” do sistema. Para ficar somente na América Latina (que representa apenas um dos *territórios* a partir dos quais muitos conhecimentos, historicidades, leituras e projeções foram produzidas), importantes questionamentos às versões a partir do Norte foram sendo formulados: talvez os mais conhecidos sejam os escritos do sociólogo peruano José Carlos Mariátegui, ainda nas primeiras décadas do século XX, passando pelas contribuições cepalinas⁷ e pela chamada escola do pensamento crítico latino-americano, que deu vazão a influentes formulações como as da *teoria da dependência*.

De algum modo, porém, esta tentativa de aprofundamento da interconexão e inseparabilidade entre capitalismo e colonialismo vai além das importantes iniciativas verificadas no passado. Mesmo a já citada empreitada de Amin (2011, p. 4-5), por exemplo, questiona alguns dos preceitos da história global como a dos “cinco estágios universais” (comunismo primitivo, escravidão, feudalismo, capitalismo e socialismo, nessa respectiva ordem) e a da bifurcação entre modo de produção europeu e modo de produção asiático, mas acaba por reforçar uma lógica dual contraditória entre modernidade versus tradição (criticada por outros autores como Stavenhagen⁸) ao apresentar

7 Que tem como um dos seus principais marcos históricos a tese do “intercâmbio desigual”, que contrariava pressupostos consolidados do funcionamento do sistema econômico mundial, apresentada pelo economista argentino Raúl Prebisch, e problematizada também pelo brasileiro Celso Furtado. Ambos foram responsáveis pela enorme projeção dos trabalhos da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), com sede em Santiago, no Chile, principalmente nas décadas de 1950 e 1960.

8 “Embora num sentido mais amplo, as relações coloniais não eram mais que um aspecto das relações de classes que o sistema mercantilista forjou em escala mundial, no particular as relações de classes entre índios e espanhóis (incluindo criollos [como eram denominados os descendentes diretos de europeus já nascidos nas Américas]) se apresentavam geralmente sob a forma já descrita de relações coloniais [todos grifos do autor]. Isso se deveu essencialmente à natureza da economia colonial. Enfim, a rígida estratificação social (que por sua rigidez tem sido chamada, com frequência, um sistema de castas), refletia mais o caráter colonial que o caráter classista da sujeição do índio. E influenciou, por sua vez, no desenvolvimento das relações de classe” (STAVENHAGEN, 1969, p. 247). Embora tenha dado passos importantes na compreensão d’*As classes sociais nas sociedades agrárias* (título de um de seus clássicos de 1969) e, antes disso, tenha apontado as *Sete teses equivocadas sobre*

alternativamente as categorizações dos três grandes estágios: *comunitário*, *tributário* (dentro do qual se encontrava o feudalismo europeu, apenas mais uma das formas plurais realmente existentes das duas etapas iniciais) e, finalmente, *capitalista*. Este último se caracterizaria pelo triunfo da classe burguesa tanto do ponto de vista político (suplantando outras formas de dominação existentes nos estágios tributários) como econômico, conforme demonstrara o pensamento marxista. Ocorre que essa relação entre o estágio tributário e a etapa capitalista se configura, na prática, menos como antítese e mais como complemento – como dá a entender, em complemento à *teoria do valor* de Marx, a *teoria do valor globalizado*, do próprio Amin. Segundo esta última, o grau superior de globalização propiciado pelo advento do capitalismo-colonialismo (que tem como episódio histórico fundante a invasão das Américas) estabeleceu uma hierarquização do preço da mão de obra (divisão internacional do trabalho) e de seu “valor”. Juntamente com o manejo de práticas de acesso e exploração de recursos naturais (também elas fundamentalmente coloniais, visto que se deram em territórios quase sempre ocupados, e não supostamente “vazios”, ao contrário do que contam a história escrita interessadamente por parte dos exploradores), esse *valor globalizado* constituído a partir da admissão da superexploração/não-existência de mão de obra de sujeitos colonizados efetivamente explorados (numa relação política de poder similar a que se verifica no estágio tributário, em combinação com a fase capitalista) dá sustentação, no entendimento do autor egípcio, a uma *renda imperialista* (ou seja, a uma renda definida por monopólios, inclusive financeiros).

A arqueologia e a genealogia⁹ da *abissalidade* do sistema¹⁰ estariam,

a *América Latina* (1965), Stavenhagen, assim como seu compatriota mexicano Pablo Casanova-González (1969), ainda atribuiu à divisão de classes (econômica) uma função preponderante para a organização social nas periferias.

- 9 Nesse tocante das ‘metodologias’ frente à “sociedade de normalização”, em diálogo com Foucault.
- 10 Como bem nota Grosfoguel (2011), é possível traçar um diálogo crítico entre a “sociologia descolonial de Sousa Santos” e a “visão descolonial de Frantz Fanon”. Particularmente, é estabelecido um paralelo entre a diferenciação entre a “zona do ser” e a “zona do não-ser”, que faz parte da concepção de racismo estrutural de Fanon (2010) [1952], com o “lado de cá” e o “lado de lá” da “linha abissal”, de Santos. A lógica e o funcionamento desse processo de diferenciação social é aqui denominada como *abissalidade*. “A teoria crítica de esquerda produzida a partir da geopolítica do conhecimento e da corpo-política do conhecimento da experiência histórico-social do ‘Outro’ dentro da zona do ser [lado de cá da ‘linha abissal’] não é suficiente para entender os problemas vividos nem a maneira como se articulam os processos de violência e apropriação da dominação e da exploração na zona do não ser [lado de lá da ‘linha abissal’]” (GROSFOGUEL, 2011: 102). Em vez de sublinhar essa diferença entre as duas zonas, o que se pretende assinalar aqui é que as duas zonas são interdeterminantes e interdependentes.

portanto, interconectadas com duas passagens/rupturas/transições históricas, materiais esimbólicas decisivos: a estruturação do patriarcado moderno e a efetivação da profunda lógica colonial de produção ativa de não-existências. A primeira se deu por meio de fenômenos como a caça as bruxas (juntamente com outras perseguições de ordem étnico-cultural-religiosa aos corpos femininos rebeldes) tanto no “Velho Continente” como em territórios colonizados (FEDERICI, 2010 [1984]). E o segundo se efetivou e se estabeleceu como constitutivo do capitalismo-colonialismo com base na invasão, espólio e massacre dos povos indígenas no “Novo Mundo” *per se*, a partir do final do século XV (a qual também teve reflexos dentro da Europa) e ao longo do século XVI¹¹.

Em consonância com o programa de pesquisa proposto por Santos (2002) de aplicação de uma “sociologia das ausências” a fim de desmontar quadros erigidos pela *razão indolente* e suas sombras, invisibilizações e anulações, apresento o argumento de que a habilitação do *pensamento abissal* relativamente ao entendimento do capitalismo (e do sistema capitalista tal qual ele se formou, se desenvolveu, se expandiu e funciona até os dias de hoje) fratura o diagnóstico e, por consequência, a possibilidade de ações concretas desestabilizadoras e reflexões de fato críticas diante desse mesmo sistema.

2 PRIMEIRO MOVIMENTO

Neste primeiro movimento, a partir da análise realizada em literaturas interdisciplinares e também como consequência de experiências vividas com os sujeitos de pesquisa (que protagonizam as lutas sociais que ocupam o centro dos estudos de caso escolhidos, sobre os quais tratarei mais adiante), destaco duas frentes desviantes que interagem de forma constante e se permeiam entre elas. Admito que seria possível desatar esse novelo puxando outros fios que não necessariamente esses aos quais me dedicarei. Como já se referiu, trata-se de

11 Grosfoguel (2013) se refere aos quatro genocídios/epistemicídios no longo século XVI - contra a população judia e muçulmana na conquista de *Al-Andalus* [denominação da península ibérica segundo conquistadores islâmicos], contra os povos indígenas na conquista do continente americano, contra os africanos raptados e escravizados no continente americano e contra as mulheres queimadas vivas sob acusações de bruxaria na Europa. O intento do autor é interconectar e inter-relacionar esses quatro genocídios/epistemicídios entre si, como parte constitutivas das estruturas epistêmicas do *sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial*. A referência ao longo século XVI (1450-1650) remete ao trabalho do historiador francês Fernand Braudel, que influenciou a formulação de *sistema-mundo moderno* de Immanuel Wallerstein.

um esforço com alcances limitados que tem o propósito de dar alguns contornos a um quadro-geral para as temáticas tratadas.

A primeira frente diz respeito a um dos aspectos mais discutidos quanto à economia política da formação daquilo que a teoria marxista denomina como modo de produção capitalista¹². Aspectos factuais e interpretativos que compõem a genealogia do capitalismo, entendido como tal, serão retomados com o intento de recolher pistas para uma releitura de processos e dinâmicas sociais que, embora distantes em termos da linearidade temporal convencional, perduram até configurações da sociedade contemporânea. Merecerá destaque, por exemplo, nesta passagem em específico, o chamado “debate sobre a transição” do feudalismo ao capitalismo (comumente entendido como um fenômeno endógeno e exclusivo da Europa), no sentido de *descolonizá-lo*.

Desde Marx, estudar a gênese do capitalismo tem sido um passo obrigatório para aqueles ativistas e acadêmicos convencidos de que a primeira tarefa na agenda da humanidade é a construção de uma alternativa [da alternativa, acrescento, em consonância com a proposta de Boaventura de Sousa Santos (2007)] à sociedade capitalista. Não surpreende que cada novo movimento revolucionário tenha regressado à ‘transição ao capitalismo’, aportando a ele as perspectivas de novos sujeitos sociais e descobrindo novos terrenos de exploração e resistência. (FEDERICI, 2010 [1984], p. 19)

Não é difícil supor que balizas consagradas (quase sempre a partir de

12 Há distintas perspectivas no campo da história econômica sobre o processo conhecido como *A Ascensão do Ocidente* (que é inclusive o título de uma influente obra sobre o tema, de William H. McNeill). A partir, por exemplo, de assumidas concordâncias com a “teoria neoclássica *standard*”, tais perspectivas “revertem à explicação interna como alegada superioridade do Ocidente o porquê de sua ascendência sobre o resto do mundo” (FRANK e GILLS, 2014 [1993], p. 28). Mesmo sobre as abordagens da história econômica marxista, Frank e Gills (2014 [1993], p. 28-29) realçam que elas são “resultado do eurocentrismo e da preferência por marcos explicativos endógenos, classistas e causalísticos” visto que “nenhuma lei dita que a limitação do alcance da análise seja inevitável ou imposta”.

suposições eurocêntricas¹³, etnocêntricas¹⁴ e imperiais¹⁵) tenderam a produzir uma sorte de galvanização de um viés redutor da importância do colonialismo¹⁶ e do patriarcado nos estudos e nas interpretações de um dos temas mais recorrentes e polêmicos para a constituição do mundo moderno e para a reprodução do padrão das relações de poder hegemônicas tais quais elas existem hoje. Não é preciso também grande esforço para se perceber que essa formação do capitalismo tem sido entendida como uma consequência das virtudes da Europa, reduzindo o peso do quadro maior que excede em muito o

-
- 13 Wallerstein (1997, p. 97) aponta cinco caminhos seguidos pelos quais as ciências sociais expressam seu eurocentrismo: historiografia, paroquialidade do seu universalismo, suposições acerca da civilização ocidental, *Orientalismo* [em referência à obra de Edward W. Said] e suas tentativas para impor a teoria do progresso. Ainda que o próprio com a sua teoria do *sistema-mundo moderno* (ao repetir ideias como a de que a Europa fez 'algo especial' do século XVI ao século XVIII) também esteja sujeito a receber a mesma crítica de não desprendimento do eurocentrismo que ele mesmo denúncia.
- 14 "O etnocentrismo baseia-se numa distinção grupo interior-grupo exterior penetrante e rígida: envolve imagens negativas estereotipadas e atitudes hostis em relação aos grupos exteriores, imagens positivas estereotipadas e atitudes submissivas em relação aos grupos interiores, e uma visão hierárquica, autoritária, da interação do grupo em que os grupos interiores são justamente dominantes, os grupos exteriores subordinados" (ADORNO et al., 1950, p.150).
- 15 Para Said (2014 [1993], p. 8), imperialismo significa a macroestrutura conceitual e prática de dominação de um centro metropolitano com relação a territórios satélites e periféricos, enquanto que colonialismo seria a implantação de assentamentos em contextos distantes. Ou seja, o colonialismo, segundo essa visão, seria um desdobramento da ideologia imperial. Tendo a discordar. Não só porque "o colonialismo europeu no mundo pós-renascimento se tornou uma forma suficientemente especializada e historicamente específica de expansão imperial para justificar seu uso geral como um tipo distinto de ideologia política" (ASHCROFT et al., 2007 [2000]: 40, no verbete sobre *Colonialismo*), mas porque entendo a questão de outra maneira. O imperialismo, a meu ver, se configura como uma modalidade acionada (ou não) pela *matriz abissal*, composta por capitalismo, colonialismo e patriarcado.
- 16 Justamente pela frequente limitação do conceito à dominação oficial e formal de um determinado centro metropolitano frente a uma "colônia", o colonialismo custa a ser entendido – até porque as hermenêuticas que historicamente vêm se dedicando a decifrá-lo tomam como referência o colonizador (diante da menor relevância 'naturalizada' do colonizado). Como realçam Ashcroft et al. (2007 [2000], p. 41), o "colonialismo desenvolveu uma ideologia enraizada numa justificação ofuscante, e seu processo violento e essencialmente injusto se tornou crescentemente difícil de ser percebido por trás de uma tela de fumaça liberal de 'tarefa' civilizatória, 'desenvolvimento' e 'ajuda' paternalistas." Alguns salientam que, a partir da expansão europeia do século XVI, colonialismo e capitalismo (bem como o patriarcado, como já se disse) se retroalimentaram mutuamente (FERREIRA, 2014), embora a problematização do colonialismo jamais tenha merecido nada nem próximo aos esforços canalizados para entender o capitalismo. A naturalização patente do colonialismo que está presente nas obras clássicas de Said (*Orientalismo e Cultura e Imperialismo*) chama atenção para a forma como o fenômeno é visto. Mas, assim como já se disse na nota anterior (15), existe uma tendência de entendimento invertido e fragmentado que dificulta a tentativa de compreensão da relação complementar entre os fenômenos.

espaço-tempo europeu¹⁷.

Sustento que essa construção histórico-interpretativa tem sido central para a consolidação de um enquadramento político-ideológico com fortes traços *abissais* (o qual se estende para muito além da questão específica da Europa, evidentemente), que tende a anular a agência e as subjetividades próprias dos povos e corpos disciplinados, e ao mesmo tempo rebeldes, perante o capital. Este enfoque que naturaliza o mercantilismo (como se ele não tivesse em sua base o imperialismo, ou seja, a subjugação de um povo em relação ao outro, e muitos massacres e explorações ferrenhas do trabalho e dos conhecimentos das populações colonizadas) estabelece e reafirma uma separação decisiva do capitalismo de suas outras duas partes constitutivas e inseparáveis, porém veladas: o colonialismo e o patriarcado.

Na esteira da crítica a essa naturalização, a exploração do trabalho escravo tanto da população indígena como negra e o tráfico de pessoas escravizadas complementa esse quadro geral que se baseia no congelamento de ambas como fontes de produção de riqueza supostamente circunscritas e circunstanciais ao passado, sempre a reboque de um centro irradiador de “luzes” modernizantes. Essa abordagem crítica a esse conjunto de interpretações que corroboram para cristalizar a condição de objeto de indivíduos e coletivos colonizados, que entendem as *colônias como ausências* (riquezas materiais das quais só se pode aproveitar, sem vida e agência, como um mero recurso natural administrável e extraível), encontra contrapontos em diversas obras – como a de Eric Williams (2011 [1944]), a qual postula uma linha direta entre os negócios e os lucros proporcionados pelo sistema escravocrata e a Revolução Industrial na Inglaterra.

A segunda frente consiste na releitura de uma das noções mais influentes

17 “Nesta preferência por unidades de análise limitadas que, por sua vez, são causas da limitação, tais como estado nacional, sociedade, civilização, as ‘transições’ ocorrem principalmente por causas ‘internas’ de ‘classe’. Nestas ‘transições’ têm sido fundamentais as transições entre modos de produção, que foram analisadas usualmente como se tivessem ocorrido completamente no interior de cada entidade separada, de acordo com o desenvolvimento de suas contradições internas” (FRANK e GILLS, 2014 [1993], p. 29). Estes autores enfatizam que “marxistas e não-marxistas”, assim como “neo-classicistas e outros estudiosos eurocêntricos”, têm “colocado suas perguntas e buscado suas respostas só ou principalmente *dentro* [grifo dos autores] da Europa, seja em seus ‘modos de produção’, em suas ‘instituições de propriedade’ ou em qualquer outras qualquer” (FRANK e GILLS, 2014 [1993], p. 31). Em contrapartida, os mesmos apresentam esse processo como “consequência de uma mudança no centro econômico de gravidade do Oriente para o Ocidente”, isto é, dão uma explicação causal “sistêmica e conjuntural” para a “mudança ‘transicional’ que aparece ‘externa’ à Europa e suas relações de produção ‘internas’” (FRANK e GILLS, 2014 [1993], p. 30).

que relega o colonialismo ao passado (notadamente no espectro político-ideológico ampliado da esquerda global): a “acumulação primitiva”, que veio a se tornar conhecida pela pena de Karl Marx. Como parte de uma poderosa engrenagem crítica de desconstrução do modo de produção capitalista com base no materialismo histórico e dialético, Marx formulou, em sua obra mais conhecida (*O Capital*, Vol. I), a concepção de “acumulação primitiva”, considerada como o ponto de partida da produção capitalista, isto é, quase uma espécie de “pecado original” do capitalismo – segundo, inclusive, uma analogia com paradigmas teológicos feita pelo próprio autor¹⁸.

Objeto de reflexões praticamente desde o momento em que veio à tona, a “acumulação primitiva” de Marx estimulou uma série de contributos posteriores acerca do funcionamento do sistema – não apenas no que se refere ao seu “centro”, mas principalmente nas chamadas “periferias”. Intelectuais e militantes como Rosa Luxemburgo (1985 [1913]) e, mais recentemente, David Harvey (2005 [2001]) e Silvia Federici (2010 [1984]), entre muitas e muitos outros analistas marxistas e não marxistas do Sul e do Norte Global, têm apontado para aspectos complementares que envolvem um senso mais alargado e contínuo dessa ideia de “acumulação” – já não mais apenas limitada aos cercos dos adjetivos “primitiva”, quando da sua formação histórica a partir da expansão colonial do final dos séculos XV e XVI, ou “capitalista”, em sua fase mais “desenvolvida” na esteira da Revolução Industrial, mas submetida a uma série de distintas abordagens. Essa continuidade acumulativa é associada aqui em particular à *emergência dos impérios*, visto que as consolidações do Estado ainda monárquico (notadamente a coroa espanhola, na virada dos séculos XV para XVI) e também do Estado-nação moderno (atribuído à Revolução Francesa, no século XVIII) tem no seu bojo processos imperialistas de dominação de territórios alheios, fontes privilegiadas da própria acumulação.

Essas temáticas listadas foram tratadas ao longo da história e continuam sendo enfrentadas no presente por uma série de produções político-intelectuais a partir dos mais diversos pontos de vista. Poder-se-ia mobilizar uma infinidade de obras (acerca de conquistas, derrotas e processos históricos em andamento),

18 Segundo Marx (1996) [1867], no Capítulo 24 do Volume I (Livro Primeiro) d'*O capital*: “A acumulação do capital [...] pressupõe a mais-valia, a mais-valia a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos sair supondo uma acumulação ‘primitiva’ (*previous accumulation* [ou acumulação prévia] em Adam Smith), precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida” (MARX, (1996) [1867], p. 339).

trajetórias e intervenções dos mais variados sujeitos individuais e coletivos do largo e megadiverso subcontinente¹⁹, tendo ou não como referência as especificidades, bem como a diversidade dos povos, de suas histórias e de seus modos de vida, que marcam as vidas e as realidades sociais na América Latina/Abya Yala²⁰. A intenção aqui não é, de modo algum, elaborar ou sequer esboçar uma sorte de catálogo dessas múltiplas análises. Ciente dos riscos que qualquer pretensão de totalidade contém, optei por uma seleção bastante limitada (e focada nos propósitos que assumi) de trabalhos, linhas de pensamento e movimentos de base que colocam contrapontos à narrativa da minimização (que por vezes alcança um nível muito próximo da supressão) do colonialismo e do patriarcado na constituição do capitalismo.

Historiador especialista no estudo da dinâmica do capitalismo, Braudel (1987 [1985], p. 96) reforça que o capitalismo vive de um escalonamento regular em que “zonas exteriores alimentam as zonas médias e, sobretudo, as zonas centrais”. Como o autor coloca, esta tese da convivência do capitalismo com o trabalho escravo e a servidão consiste numa interpretação “bem diversa da do habitual modelo em sequência: escravatura, servidão, capitalismo”.

Põe em destaque uma simultaneidade, um sincronismo demasiado singular para não ter um vasto alcance. Mas não explica, nem pode explicar, tudo. Pelo menos, em relação a um determinado ponto, que penso ser essencial para as origens do capitalismo moderno, isto é, tudo o que se passa para além das fronteiras da economia-mundo europeia. (Braudel, 1987 [1985], p. 97)

Em dissonância com o tom da burguesia homogeneizante da formação e expansão do capitalismo que está embutido na leitura de Marx e Engels, Braudel oferece três argumentos em torno da conceptualização do capitalismo como processo de longa duração (apesar de reconhecer a extraordinária mudança de envergadura e de proporções ao longo do tempo). O primeiro deles é o de que o capitalismo “assenta, ainda, sobre uma exploração dos recursos e das possibilidades internacionais, por outras palavras, existe à escala mundial, ou pelo menos aspira ao mundo inteiro”; o segundo argumento é o de que o capitalismo se apoia “ainda e sempre, obstinadamente, em monopólios de

19 São incontornáveis, acerca da sucessão de saques e de massacres em *Nuestra América* e de reflexões em torno das mesmas, as obras de Galeano (1978 [1970]) e Martí (1991 [1891]).

20 A intelectual e militante do movimento negro brasileiro, Lélia González retoma e reitera a formulação alternativa proposta por Magno Machado Dias, para o caso mais específico do Brasil, de “América Ladina”: “este barato chamado Brasil nada mais é do que uma América Africana, ou seja, uma América Ladina” (GONZÁLEZ, 1984, p. 236).

direito ou de fato, apesar de todas as violências que por essa razão se têm desencadeado contra si”; e o terceiro é o de que o capitalismo “não abarca toda a economia, *toda* [grifo do autor] a sociedade em atividade; não consegue jamais encerrar nem uma, nem outra, num sistema, o seu, que seria o sistema perfeito” (BRAUDEL, 1987 [1985], p. 114-115).

O que se pode extrair dessas considerações de Braudel, portanto, é que o capitalismo²¹ sempre foi promotor – e se aproveitou de modo profundo, sem nunca conseguir superá-las de uma forma definitiva – de heterogeneidades e de hierarquias (e não necessariamente de homogeneizações e de igualitarismos); foi desde sempre também monopolista e desconforme com a economia de mercado concorrencial (a despeito das aparências contrárias, que grassam tanto na direita como na esquerda do espectro político-ideológico, as quais costumam associar o capitalismo somente ao livre mercado). Em suma, foi, desde sempre e até hoje, para ele, uma atividade econômica de cúpula, que

21 Que também se chocam com algumas das conclusões de Lenin (2012 [1917]), especialmente quanto ao entendimento do Imperialismo como “estágio superior” do capitalismo, marcado pela exportação de capitais, naquilo que seria uma fase posterior ao capitalismo mercantil, supostamente regido pela livre concorrência, em que predominava a exportação de mercadorias. Também Arendt (2009) [1949] parece encampar a mesma linha de raciocínio de Lenin, na qual o imperialismo é caracterizado como a fase da “exportação de capital”, embora ela mesma prefira a ideia de que o primeiro deva ser considerado como “o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo” (ARENDDT, 2009 [1949], p. 206). A autora admite a violência desse período posterior sem levar em consideração a *abissalidade* da violência empregada logo da invasão colonial das Américas pelos europeus, a partir do fim do século XV. “A primeira consequência da exportação do poder foi esta: os instrumentos de violência do Estado, a polícia e o Exército – que na estrutura da nação, existindo ao lado das demais instituições nacionais, eram controlados por elas –, foram delas separados e promovidos à posição de representantes nacionais em países fracos ou não civilizados. Aqui, em regiões atrasadas, sem indústria e sem organização política, onde a violência campeava mais livre que em qualquer país europeu, as chamadas leis do capitalismo tinham permissão de criar novas realidades. O desejo da burguesia de fazer com que o dinheiro gerasse dinheiro como homens geravam homens não passava de um sonho: o dinheiro tinha de percorrer o longo caminho desde o investimento na produção; o dinheiro não gerava dinheiro – os homens é eu faziam as coisas e o dinheiro” (ARENDDT, 2009 [1949], p. 204). Curiosamente, ela só vê a eliminação de todas as leis econômicas e a imposição da força nesse período posterior, já no final do séc. XIX. “O segredo do sucesso estava precisamente no fato de terem sido eliminadas as leis econômicas para não barrarem o caminho à cobiça das classes proprietárias. O dinheiro podia, finalmente, gerar dinheiro porque a força, em completo desrespeito às leis – econômicas e éticas –, podia apoderar-se de riquezas. O dinheiro exportado só pode realizar os designios de seus proprietários quando conseguiu estimular e concomitantemente exportar a força. Somente o acúmulo ilimitado de poder podia levar o acúmulo ilimitado de capital” (ARENDDT, 2009 [1949], p. 204). Mas fica a pergunta: por acaso, durante todo o período colonial que antecedeu essa “exportação de capital e de força”, alguma lei econômica ou ética era respeitada em territórios coloniais? Esse entendimento se refletirá na leitura dela sobre a questão do racismo como destruidor (e não como a própria base) não só do “mundo ocidental”, mas de “toda a civilização humana”.

tende para a cúpula²². Nesse tocante, aproxima-se das reflexões de Polanyi (2000 [1944]) acerca d'A *grande transformação*, que prenunciava a lógica desagregadora e disruptiva do *duplo movimento* do desenvolvimento do sistema capitalista diante de lógicas mais solidárias em torno dos laços comunais.

Algumas particulares interpretações histórico-sociológicas do fenômeno de formação, expansão e domínio global do sistema capitalista ganharam pretensões universalistas ao longo da história²³. Produzidas originalmente em sua grande maioria nos círculos intelectual-acadêmicos do Norte²⁴ e dotadas de larga influência em termos político-ideológicos²⁵, foram espalhadas no senso comum e povoam os imaginários de dominantes e dominados. O primeiro e talvez mais poderoso raciocínio por trás dessas versões pode ser resumido da seguinte forma: o colonialismo consiste meramente em um fenômeno componente de uma etapa parcial (juntamente com o *capitalismo mercantil* ou *mercantilismo*, reduzido frequentemente ao seu aspecto econômico) e preliminar da formação definitiva do capitalismo. Segundo esse lugar-comum do mundo das ideias, tudo que se possa associar ao colonial seria por obrigação

22 Destaco aqui trecho da obra (BRAUDEL, 1987 [1986], p. 145) que reúne o conteúdo das *Jornadas Fernand Braudel*, realizadas em outubro de 1985, no Centro de Châteauevallon (em Toulon-Ollioules), um mês antes do falecimento do historiador. Numa das passagens do colóquio, Braudel insiste com a ideia de que o capitalismo se notabiliza pela tendência para a cúpula, e para tanto utiliza o próprio exemplo do Brasil, num diálogo com o economista Celso Furtado, acerca do “capitalismo brasileiro que cabe na palma da mão”: “Em São Paulo, a capital viva do Brasil, chamam-lhes os *grã-finos*. [...] [E]ssas pessoas distintas que conheci em 1939, que recebiam de uma maneira extraordinária e que representavam, por si só, riquezas fabulosas. Talvez já não sejam os mesmos, mas existe lá uma conjuntura que é absolutamente a meu favor”.

23 Em trabalho que versa sobre “a interconectividade das histórias, o reconhecimento do colonialismo como *integral* [grifo meu] para a história da modernidade e para a formação de suas instituições – isto é, para a apreensão do nosso mundo contemporâneo – e a crítica de hierarquias pré-determinadas de conhecimentos”, Bhambra (2007, p. 154) problematiza a relação do projeto (e das projeções) de modernidade europeia com a imaginação sociológica hegemônica, assim como dissecar os mitos em torno da integridade cultural (Renascimento), do Estado-Nação moderno (Revolução Francesa) e do capitalismo industrial (Revolução Industrial). Com isso, a autora procurou não apenas mostrar que os registros históricos associados a conceitos aplicados à sociologia (os quais são entendidos como condição obrigatória para o diálogo) são mais ricos e variados do que geralmente se imagina, e que assim o são justamente “em relação a experiências de outros cujas particularidades têm sido negadas (enquanto a particularidade dominante é obliterada na esteira de um falso universalismo)”.

24 Norte metafórico, em contraposição ao Sul metafórico (SANTOS, 2009).

25 Harman (2004) realça, por exemplo, que o argumento que se encontra mais disseminado em geral é o de que o capitalismo surgiu e ganhou impulso na Europa ocidental como resultado de valores especiais que vieram de uma herança helênica ou ‘judaico-cristã’ – interpretação para a qual obras como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber, certamente contribuíram sobremaneira.

pré-capitalista.

Não raro, o colonialismo acaba por ser apresentado como um par indissociável do capitalismo mercantil, não apenas como etapa intermediária (por vezes até substituível e/ou descartável), mas até como antípoda ao capitalismo burguês em seu sentido mais acabado, numa equação inversamente proporcional em que se deduz que *quanto maior o capitalismo, menor o colonialismo*. Poucos escritos traduzem essa potência modernizadora do capital como o *Manifesto Comunista*, de Marx e Engels.

A burguesia desempenhou na História um papel altamente revolucionário. Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus 'superiores naturais', para só deixar subsistir, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duras exigências do 'pagamento à vista'. Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavaleiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou a exploração aberta, direta, despudorada e brutal. A burguesia despojou de sua auréola todas as atividades até então reputadas como dignas e encaradas com piedoso respeito. Fez do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio, seus servidores assalariados. A burguesia rasgou o véu do sentimentalismo que envolvia as relações de família e reduziu-as a meras relações monetárias. A burguesia revelou como a brutal manifestação de força na Idade Média, tão admirada pela reação, encontra seu complemento natural na ociosidade mais completa. Foi a primeira a provar o que a atividade humana pode realizar: criou maravilhas maiores que as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos, as catedrais góticas; conduziu expedições que empanaram mesmo as antigas invasões e as Cruzadas. A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época da burguesia de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e ideias secularmente veneradas, as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens. (MARX e ENGELS,

2010 [1848], p. 42-43)

Bastante interessadas em disseminar ideias e inflamar mobilizações antissistêmicas, interpretações histórico-econômico-políticas como a do *Manifesto Comunista* trazem consigo uma pesada carga de hierarquização e um poderoso sentido linear de progresso²⁶. Corroboram, assim, para aparentemente “comprovar” de forma antecipada e definitiva a *exterioridade* (no sentido da diferenciação com relação a outras partes do mundo) e a *superioridade* europeias²⁷ – as quais aparentemente teriam sido antecipadas pelo Renascimento e depois viriam a ser coroadas com o Iluminismo e com o advento do amplo espectro de inovações forjadas pela modernidade ocidental hegemônica. Tendo a consolidação do Estado como uma de suas principais derivações, esses ciclos de transformações são comumente representados como capítulos da história “universal”: das Revoluções Francesa e Industrial, na Inglaterra, seguidas pela ampliação exponencial do poderio dos Estados Unidos da América (EUA), e suas distintas modalidades de supremacias (intra e internacional) e de imperialismos que incluem o Atlântico Norte, como um todo.

São conhecidas as inúmeras correntes teórico-sociológicas que explicam o “desenvolvimento” dos países centrais do Ocidente (ao mesmo tempo em que se

26 É preciso realçar, porém, que Marx e Engels também criticavam a concepções teleológicas da história. Em uma passagem d'*A Ideologia Alemã*, Marx e Engels discorrem sobre essa questão: “A história não é senão a sucessão de diferentes gerações, cada uma das quais explora os materiais, os capitais, as forças produtivas que lhe são transmitidas pelas gerações precedentes; assim sendo, cada geração, por um lado, continua o modo de atividade que lhe é transmitido, mas em circunstâncias radicalmente transformadas, e, por outro lado, ela modifica as antigas circunstâncias entregando-se a uma atividade radicalmente diferente; chega-se a desnaturar esses fatos pela especulação, fazendo-se da história recente a finalidade da história anterior; é assim, por exemplo, que se atribui à descoberta da América o seguinte objetivo: ajudar a eclodir a Revolução Francesa; dessa maneira, confere-se então à história seus fins particulares e dela se faz ‘uma pessoa ao lado das outras’ (a saber, ‘consciência de si, crítica, único etc.), enquanto que aquilo que se designa pelos termos ‘determinação’, ‘finalidade’, ‘germe’, ‘ideia’ da história passada nada mais é do que uma abstração da história anterior, uma *influência ativa que a história anterior exerce sobre a história atual* [grifo meu] (MARX e ENGELS, 2007 [1933], p. 46-47). É simbólico que os acontecimentos históricos escolhidos por Marx e Engels para ilustrar essa relação entre o passado e o presente sejam justamente a “descoberta” da América e seus inúmeros e substantivos contributos ao advento da Revolução Francesa. Através dessas lentes teleológicas criticadas pelos autores, o colonialismo é entendido e apresentado como algo *necessário* para a *progressão da humanidade*, como um todo.

27 Conforme Goody (2006, p. 5), “uma visão de mundo particular sobre a Antiguidade Europeia, que foi reforçada pela autoridade derivada do extenso uso da escrita pelo sistema alfabético romano, foi apropriada pela e absorvida dentro do discurso historiográfico europeu, propiciando um aparente revestimento científico a uma variante de um fenômeno comum [*etnocentricidade*]”.

tenta justificar o flagelo do “subdesenvolvimento”²⁸ de praticamente todas as outras partes do mundo) com essa linha de argumentação “endógena”²⁹, ou seja, que tem como substrato e explicação as próprias virtudes dos pretensos “vencedores” da história³⁰, os colonizadores. Estes últimos se (auto-)apresentam como impetuosos e destemidos o suficiente para cruzar oceanos e estabelecer as mais distintas e longínquas intervenções coloniais da forma como o fizeram sob a justificativa de que se “aproveitaram” desse processo, afinal, para produzir “benefícios e vantagens” comuns que somente a Europa ocidental poderia ter

28 Variadas obras, como a de Lacoste (1961), se dedicaram exclusivamente a pontuar os “caracteres constitutivos”, as causas “originais” e até as “formas e perspectivas de evolução” do fenômeno do “subdesenvolvimento”. Segundo este autor, “apesar da grande diversidade, é possível estabelecer, na grande maioria dos casos, um conjunto coerente de *sintomas qualitativos* [grifo meu], evidentemente variáveis em intensidade” (LACOSTE, 1961, p. 9) que poderiam justificar o “subdesenvolvimento” que, na década de 1960, caracterizava a vida cotidiana de três quartos da população mundial. Para além desses tais *sintomas* (como insuficiência alimentar, deficiências na agricultura, baixa renda nacional, reduzida industrialização, subordinação econômica, setor comercial atrofiado e estruturas sociais ultrapassadas, intensa natalidade, deficiente nível de instrução, frágil integração nacional e falta de consciência, entre outros), são apresentados como causas concretas (em contraposição aos apontamentos relacionados ao clima, a fatores étnico-raciais e religiosos) a existência de uma “verdadeira burguesia” surgida de um processo histórico de “verdadeiro feudalismo” (que dissociava os comerciantes emergentes da aristocracia dirigente), isto é, de uma particular “individualidade criadora” (LACOSTE, 1961, p. 56). Na América Latina, por exemplo, essa classe de “empreendedores” e suas formas de organização social correspondentes teriam sido implantadas, de acordo com o mesmo analista geógrafo, “por uma mistura complexa de estruturas feudais, escravistas e de mercantilismo colonial” (LACOSTE, 1961, p. 59).

29 “Em sua ardente preocupação de defender ‘a lei geral marxista de desenvolvimento na qual as sociedades econômicas são movidas por suas próprias contradições’ (Dobb) e ainda sem serem capazes de demonstrar o funcionamento dessa lei, seus litigantes [participantes filiados ao marxismo que se enfrentaram no “debate da transição” desde a década de 1950] acabaram aceitando a posição absurda de que a abertura do mundo não teve qualquer efeito quer sobre o declínio do feudalismo ou quer sobre o surgimento do capitalismo” (RUDRA, 1987, p. 175). Contudo, Rudra parece estar mais preocupado em entender porque a extração de mais-valia por parte dos proprietários de terra na Índia “pré-colonial” (conforme ele mesmo designa, os quais não eram menos “vorazes”, “extravagantes” ou “belicisitas” que os seus congêneres europeus), “não gerou nenhum processo de inovações ou de atividades de empreendedorismo”, fatores que estariam no coração do “milagre europeu” e que poderiam explicar a “não-transição” no caso indiano. Ao fim e ao cabo, parece aceitar a explicação tríplice formada pela luta de classes (e não só por ela, como advoga Brenner), por fatores demográficos e pelo incremento do comércio e divisão internacional do trabalho.

30 Em sua obra, Bhambra (2007) argumenta que o modo como entendemos o passado tem implicações para as teorias sociais desenvolvidas para lidar com as situações em que vivemos hoje; daí a premência de se reconceptualizar formas de discurso teórico e de prática política por meio de uma reviravolta com relação à maioria das teorias amplamente baseadas na ideia da singularidade da Europa. “A história é, então, não simplesmente um registro ‘do que aconteceu’, mas, em vez disso, um registro daquilo que foi como nós acreditamos que tenha acontecido – condicionada pelos padrões das comunidades nas quais essas reivindicações foram feitas – e, como tal, traz consigo necessárias falhas de acurácia e silêncios [...]. Note-se que o que *não* [grifo da autora] está sendo dito aqui é que

aproveitado³¹.

Segundo Harman (2008 [1999], p. 141), deram-se muitas explicações para a transformação da Europa no centro do sistema capitalista de alcance mundial, “variando do maravilhoso, passando pelo absurdo, até o obsceno”.

Alguns atribuem-na à tradição “judaico-cristã”, ainda que o lado cristão disso certamente não mostrou mérito algum durante os últimos anos do Império romano, a Idade Média na Europa e a estagnação de Bizâncio. Outros atribuem-na ao clima que encorajaria o “trabalho” e a “empresa”, alegação que faz pensar como as primeiras grandes civilizações foram capazes de prosperar. A tentativa obscena de explicá-la em termos da alegada superioridade “racial” dos europeus desaba diante do primeiro obstáculo de que eles estiveram “atrasados” [em relação a outras civilizações] por tanto tempo. Outra linha de pensamento atribui a ascensão da Europa a fatores “contingentes” – em outras palavras, foi um acidente. Existiu uma fortuita emergência de uma série de grandes homens, de acordo com uma história tradicional *mainstream*, houve a bem-aventurada ascensão do Calvinismo e da “ética protestante”, de acordo com os seguidores do sociólogo alemão Max Weber; houve a oportunidade do resultado dos embates entre camponeses e proprietários de terras na Inglaterra do século XV, o qual resultou na vitória de nenhum dos dois lados, de acordo com alguns acadêmicos norte-americanos [referência ao ‘marxismo político’ de intelectuais como Robert Brenner e Ellen Meiksins Wood]. (HARMAN, 2008 [1999], p. 141)

De qualquer modo, há um raciocínio quase subliminar (daí tão poderoso) na base desses “avanços” que com frequência é aceito passivamente: essas transformações não significaram melhorias apenas para os próprios “conquistadores” ilustrados, mas também para consolidar incrementos decisivos para as condições de vida dos bárbaros “conquistados”. Seriam ganhos, portanto, pretensamente *coletivos* e *universais* (e até supostamente desvantajosos para os próprios colonizadores, a despeito de todas as incontáveis vantagens das quais se aproveitaram por tempos prolongados) que alcançaram tal projeção ideológica a ponto de serem formuladas nos termos do célebre

isso faz algumas histórias mais ‘verdadeiras’ que outra, mas mais *poderosas* [grifo meu]. A base para seus poderes não reside na veracidade ou no fato de serem representações ‘melhores’, mas na aceitação geral da *reivindicação* de que assim o são” (BHAMBRA, 2007, p. 10). Sobre essas histórias *poderosas* de formação do capitalismo, capazes de ofuscar outras histórias de colonialismo e patriarcado, trata este artigo.

31 Bhambra (2007, p. 5) delinea também uma definição de eurocentrismo - a partir de suas reflexões de contestação do “fato” da excepcionalidade da Europa presente, direta ou indiretamente - em outras propostas de normatização, que reforça esse aspecto: “Eurocentrismo é a crença, implícita ou de outra forma, na significância histórica mundial de eventos sobre quais se acredita que tenham se desenvolvido endogenamente no interior da esfera cultural-geográfica da Europa”.

“fardo do Homem Branco”³². Um dos propósitos principais deste artigo é demonstrar que tais conclusões não se sustentam absolutamente, em especial do ponto de vista das dinâmicas vigentes nas periferias do sistema.

Como já se comentou, o objetivo deste primeiro movimento é prover uma contextualização geral ao conjunto do artigo e demonstrar que grande parte dessas interpretações a partir de perspectivas hegemônicas são problemáticas, pois visam produzir ativamente relações de poder coloniais e também patriarcais³³ como *não existentes (sociologia das ausências)*. *Não existentes* por terem sido deslocados da centralidade de (e “digeridos” por) um sistema que seria fundamental e primeiramente capitalista e impulsionador de ganhos e melhorias em prol da humanidade como um todo, sendo tudo o que não é a modernidade capitalista (no caso europeu, o feudalismo) o mal de todos os males. O acúmulo absoluto de poderes (da aliança entre a coroa e a burguesia contra os senhores feudais e a nobreza³⁴) por um setor social, paradoxalmente, convertera-se em raios de liberdade e de igualdade idealmente resguardadas por um ente específico, separado e superior, estatal. Tais procedimentos se chocam com uma releitura dos processos e dinâmicas sociais, em que capitalismo, colonialismo e patriarcado se coadunam de modo decisivo no seu penetrante arco de ideologias e estruturas (institucionais e não-institucionais).

32 O “fardo do Homem Branco” (em língua inglesa, *White Man's burden*) é o título de um poema do britânico Rudyard Kipling, escrito no final do século XIX, em que o autor descreve o que seria para ele a passagem das “responsabilidades imperiais” que eram da Inglaterra para os EUA, no sentido de assegurar a difusão de bens e valores civilizacionais próprios dessas potências aos bárbaros colonizados mundo afora. Para o bem dos “governados” e o infortúnio dos “governantes”, que veriam condenados os “seus filhos ao exílio” para servir “cativos”, cujos perfis poderiam ser resumidos em “metade crianças, metade demônios”.

33 Há estudos interessantes, como o já citado de Federici (2010 [1984]), que demonstram que também o patriarcado cumpriu esse papel estrutural de formação, impulso e sustentação do sistema capitalista. Não por acaso, o subtítulo enfoca a relação das mulheres e do corpo com a “acumulação primitiva”.

34 A obra de Huberman (2010 [1936]) é um exemplo desse tipo de panorama que parece superestimar a adesão geral às sucessivas “revoluções” emplacadas pela burguesia nascente (por via inclusive do engajamento de terceiros, como na Reforma protestante ou na desvalorização real e deliberada de moedas) e em que a relevância das colônias é subestimada. A coincidência temporal de mudanças entre o final do século XV e início dos XVI (expectativas e ações no âmbito das febres coloniais evidenciadas nas companhias mercadoras multiplicadas e nos grandes banqueiros) não é enfatizada a ponto de se sustentar que “para o povo do século XV, Colombo, que não tivera êxito em sua viagem às Índias, representava um fracasso”; o navegador só teve reconhecido o devido valor de suas “descobertas” no século XVI, “com o afluxo da prata das minas do México e do Peru para a Espanha” (HUBERMAN, 2010 [1936], p. 68). Tem-se a ideia por vezes que esses metais preciosos simplesmente voavam espontaneamente da América para a Europa, sem que um mundo enorme de inter-relações (profundamente assimétricas, violentas e aceitas como civilizatórias, daí abissais, no caso das populações nativas) não se desse para que isso fosse possível.

3 SEGUNDO MOVIMENTO

Ancorando suas lutas por autodeterminação em torno das balizas das *Epistemologias do Sul*³⁵, a atuação de diversas organizações indígenas na América Latina é um dos mais claros exemplos que escancara e deslegitima a referida *matriz abissal*. Com base nessa abordagem mais ampliada (que de algum modo segue a senda da *longue durée* de Braudel), aquilo que poderia parecer uma mera “luta identitária”, um desvio ao enfrentamento direto a um entendimento mais tópico de capitalismo, como mero “essencialismo” ou luta pela diversidade que se coadunaria com o sistema neoliberal, se converte em uma luta muito mais alargada que entende colonialismo e patriarcado como constituintes do próprio capitalismo, ainda que possam ser muito distintas as suas manifestações. Obras de intelectuais indígenas como a de Gersem José dos Santos Luciano (2006), do povo Baniwa, liderança e acadêmico que trabalha atualmente na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), ajudam a compreender a maneira como esses povos entendem a noção de autonomia frente as instituições estatais oficiais, que não se restringem às políticas indigenistas.

A partir da intersecção das premissas teóricas apresentadas acerca do Estado como “relação social” (POULANTZAS, 1980 [1978]) de uma matriz de poder capitalista, colonial e patriarcal com os processos histórico-sociais de construção de *novas institucionalidades* (nem totalmente captadas e incorporadas às instâncias e lógicas estatais, nem separadas em absoluto das mesmas) protagonizados por movimentos indígenas no Brasil e na Bolívia, apresento uma brevíssima seleção de contribuições empíricas vindas das pesquisas realizadas nos respectivos territórios³⁶ – região de Uiramutã, na Raposa Serra do Sol, em Roraima; e Raqaypampa, parte do município de Mizque, em Cochabamba - entre setembro de 2013 e março de 2014.

Ilustrando o percurso seguido no sentido de garantir conquistas para as comunidades locais, Clemente Salazar, uma das lideranças da Central Regional Sindical Única de Camponeses Indígenas de Raqaypampa (CRSUCIR), utilizou literalmente, em uma entrevista, a seguinte expressão: “nós fomos perfurando o

35 A obra mais recente, que já vem sendo desenvolvida há décadas, vem a ser Santos (2014).

36 As pesquisas empíricas fazem parte de uma tese de doutorado no Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global, no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC), que tem como base empírica diálogos estabelecidos nos territórios com organizações indígenas no Brasil e na Bolívia.

sistema”³⁷.

Salazar, que atuava na ocasião como secretário-executivo da CRSUCIR e também como diretor da Coordenadora Nacional de Autonomias Indígenas Originárias (Conaioc), enfatizou durante a entrevista o caminho percorrido no enfrentamento dos *mecanismos de dispersão* do Estado (SANTOS, 1982), que são estratégias adotadas pelas instituições estatais para fazer valer a correlação de forças predominantes nas relações sociais de cada sociedade, muito antes do ciclo de agitações impulsionado pelas manifestações contra a privatização da água em Cochabamba (2000). Para os desdobramentos de fortalecimento da organização social comunitária em torno da estrutura de sindicatos agrários em Raqaypampa, o processo relacionado com a formação dos Conselhos Comunitários de Educação (CCEs) – colegiados auto-organizados com participação de integrantes da comunidade local e das unidades escolares que se dedicavam a discutir e deliberar sobre questões educacionais – ocupou uma posição relevante, como confirmam diversos outros depoimentos e variadas publicações organizadas e viabilizadas junto a parceiros pela própria CRSUCIR.

Segundo Salazar, a ideia de autonomia vem há muito fazendo parte do horizonte das/dos comunarias/os de Raqaypampa por dois motivos principais: para que não se tornem cada vez mais dependentes de imposições vindas de fora e também para seguir cultivando o modo de vida “diferente” das/dos quechuas “das alturas”³⁸ (incluindo as músicas, festas, vestimentas etc.).

Desde meados da década de 1980, ainda quando do início de parcerias entre as comunidades e a organização não-governamental (ONG) Centro de Comunicação e Desenvolvimento Andino (Cenda), passou a se instalar uma situação de maior tensão e disputa entre os professores do sistema escolar público que vinham de fora para dar aulas em quatro grupos escolares e os coletivos locais. O pomo da discórdia era a exigência de comunarias/os de que a educação se desse em consonância com o cotidiano vivido em Raqaypampa – tanto em termos de calendário escolar, como em termos do conteúdo oferecido. Além de manter uma iniciativa pioneira da escola em Rumi Muqu (entre 1987 e 1991) que seguia parâmetros determinados e era mantida pela própria população local, buscou-se uma articulação mais ampla para que se obtivessem os objetivos pretendidos. Foi uma decisão que partiu fundamentalmente das

37 Entrevista realizada em 25 de março de 2014 na cidade de Cochabamba.

38 A referência topo-geográfica das “alturas” é frequente nas conversas com os camponeses indígenas de Raqaypampa. Pode ser entendida inclusive como uma das características distintivas autoconferidas pelas comunidades locais, que expressam uma forte sintonia com os fenômenos naturais que as cerca.

próprias organizações de base, que tinham contra si não apenas os próprios professores, mas também as forças policiais da localidade de Aiquile (distrito vizinho em que havia representação das autoridades educacionais descentralizadas à época) quando decidiam pleitear publicamente pela educação intercultural bilingue, de acordo com as demandas comunitárias, que ainda começava a ser defendida na época.

Pergunta – Seguindo um pouco essa linha histórica, o senhor falava do processo em que estavam fortalecendo a organização e até houve uma certa desconfiança de algumas pessoas por causa da questão das escolas...

Clemente Salazar – Por uma temporada [apenas]. Porque cortaram os “itens” [as rubricas do orçamento público para as vagas que garantem os salários dos professores]. Estava bem para eles [alguns pais e professores]. Bastava que a criança soubesse ler alguma coisa e escrever. Essa não era a educação que queríamos. Educação tem que ser adequada à realidade.

Pergunta – Foram, então, direto a La Paz? Uma das primeiras vezes, não?

Sim. Fomos a La Paz, como agora [nas mobilizações em prol de melhorias na educação acompanhadas *in loco* durante a pesquisa de campo realizada entre fevereiro e março de 2014, também na esteira da reivindicação da autonomia, inclusive conjuntamente com outros povos e organizações reunidos na Conaioc]. Naquela época, ainda não havia uma Direção Geral de Educação Indígena.

Pergunta - E como receberam vocês? Não era muito comum receber camponeses-indígenas naquela época?

Nos receberam e conversaram com a gente porque tivemos capacidade de apresentar nossas demandas. Conversamos um bocado. Demos a explicação do porquê a educação deveria ser assim. “Ah, vocês têm razão”. Foi em 1992. Vieram para Raqaypampa as principais autoridades de nível nacional, inclusive o [secretário] executivo da CSUTCB [Central Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia, principal entidade do sindicalismo agrário do país, organização fundada em 1979], Mario Flores. Também veio Raul Montoya, [que era diretor de educação rural] do Ministério da Educação. Deram muita razão em todos os sentidos: calendários e conteúdos. E foi emitida uma resolução administrativa para que o calendário escolar fosse regionalizado em Raqaypampa. Os professores não sabiam o que dizer e comentavam: “como eles

conseguiram isso?” A partir daí, a confiança cresceu em nós. Aí começamos a reivindicar mais coisas por meio das leis. Também buscamos levar em conta o que pensa a comunidade. Desta maneira, ganhamos muita confiança.

Pergunta – Foi nesse momento que passaram a entender melhor a relação com o Estado?

Desta vez, nem tanto. Estávamos começando. Entendemos que tínhamos que cobrar. Cobrar porque é nosso direito. Temos esses direitos. Por meio do Convênio 169 da OIT, coisas como essas.

Pergunta – Mas isso [da Convenção 169 da OIT] foi depois, não?

Foi depois. Assim, temos pensado como temos que viver. Também fomos alunos da escola, a educação tinha que servir para mais coisas e não apenas para aprender a escrever e nada mais. Era nosso direito. E fomos reivindicar isso. Assim nos movemos, com Florencio [Alarcón]³⁹ e outras pessoas. Tínhamos ainda que ser orgânicos. Assim se avançava. Havia que planejar, fundar e pensar mais à frente, em nos unir. Era preciso criar um CREA [Conselho Regional das Alturas] para que se pudesse aglutinar os Conselhos Comunitários de Educação [CCEs], os quatro núcleos. E como fazemos? Tínhamos que formar professores camponeses. Como? Criando o Cefoa [Centro de Formação Originária das Alturas; que posteriormente recebeu o nome adicional de Centro de Educação Alternativa Fermín Vallejos⁴⁰].

Pergunta – Depois foi a Central [Regional Sindical Única dos Camponeses Indígenas de Raqaypampa (CRSUCIR)], não? Tudo dentro desse processo...

Depois do Cefoa foi a Central. Em 1997. Assim começamos perfurando tudo. Com a rádio, muitas coisas... Fomos perfurando o sistema. O companheiro Florencio [Alarcón] se tornou membro da Federação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses de Cochabamba [FSUTCC, representação em nível departamental da CSUTCB, uma das principais impulsionadoras da Educação Intercultural Bilingue (EIB) na Bolívia, inclusive a partir da experiência de Raqaypampa]. Foi muito importante.

39 De acordo com informações do próprio Clemente Salazar, Florencio Alarcón havia se transferido para a região (com forte presença do cultivo de coca) do Chapare, que é uma das áreas para a qual as/os comunitárias/os de Raqaypampa se deslocam em busca de alternativas para a obtenção de renda.

40 Falecido em 1992, “Tata” Fermín Vallejos foi *yachaq* [espécie de pajé] e ex-dirigente comunitário de Raqaypampa. A trajetória e depoimentos de Fermín Vallejos estão registrados em Cenda (1995).

A narrativa histórica e o conjunto de informações apresentados pela liderança de Raqaypampa são representativas de vários aspectos da forma como os sujeitos camponeses-indígenas se posicionam, tomam decisões e agem perante os “mecanismos de dispersão” da *forma política* Estado. Em alguma medida, é possível verificar a presença concomitante, neste episódio sintético da formação da CRSUCIR entre a década de 1980 e 1990, de três tipos de “mecanismos de dispersão”: *socialização/integração* (que tem certamente nos padrões de educação formal impostos a partir de cima um de seus principais vetores); *trivialização/neutralização* (através do manejo do orçamento público em âmbito mais local por parte daqueles descontentes com a mobilização por direitos específicos indígenas, por exemplo); e *repressão/exclusão* (acionamento da polícia em atos de força contra manifestantes que se insurgiam contra a ordem estabelecida).

Frente a esse arsenal de recursos favoráveis à reprodução de relações sociais capitalistas-coloniais, as/os comunárias/os decidem fazer valer a sua própria *forma política*, que não é meramente cópia do Estado moderno, mas uma espécie de referência outra de organização social (autonomia indígena) que desafia o sistema como um todo. Raqaypampa está na fase final de conclusão do processo de conversão em autonomia indígena originária camponesa (AIOC), que se tornou possível graças às mobilizações sociais que resultaram na promulgação da Constituição Política do Estado de 2009.

Também no contexto de pesquisa no Brasil, é possível identificar uma gama de obstáculos e hierarquizações que não se limitam apenas a opressão clássica de diferenciação entre classes sociais tipificadas pela teoria social, mas também que não são única e exclusivamente relacionadas com a discriminação étnico-racial. O trecho selecionado da entrevista com Mário Nicácio⁴¹, do povo Wapixana, coordenador geral do Conselho Indígena de Roraima (CIR), possibilita muitas leituras, mas não deixa de sobressair a ênfase nos laços intersetoriais para a aplicação de uma sufocante agenda anti-indígena – bem como as incisivas e bem-sucedidas reações organizadas.

Pergunta – Quando você pensa no Estado, nas possibilidades e das dificuldades que ele oferece, o que você vê?

Mário Nicácio – Primeiro, nós, povos indígenas de Roraima, que tem uma tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana, a gente sempre trabalha nesse tratamento sem fronteiras, né. Cada um dos países, que são Estados – Brasil,

41 Entrevista realizada em 10 de outubro de 2013.

Venezuela e Guiana –, cada um tem um tratamento diferenciado.

Mas, específico para nós dos povos indígenas, um dos avanços que a gente coloca até hoje como base do diálogo com o Estado é a conquista dos dois artigos na Constituição Federal: 231 e 232. Foi uma luta. Não foi porque os políticos quiseram colocar. Foi uma pressão das lideranças indígenas. Não sou dessa geração, da década de 1970. Antes mesmo da Constituinte, naquele momento de ditadura militar. Tudo que se falava contra o Estado era punido. E o indígena entrou nesse conjunto de reivindicações [pela garantia de direitos] que deu certo. Foi uma liderança aqui de Roraima, o Waldir Tobias, que é Macuxi, participou diretamente dessa reivindicação junto com outros indígenas do Brasil todo.

E, por outro lado, nós sempre entendemos como indígena... Não a estrutura do Estado, mas as pessoas que querem mandar no Estado, que são os governantes, que são eleitos para governar o Estado, sempre trataram os povos indígenas não de forma pacífica. Aquela história do coronelismo, aquela coisa do colonialismo, de que o indígena tem que sempre ser indígena. Tem que servir de empregado. Sempre os governantes trataram isso [dessa forma], desde a invasão do Brasil, há mais de 500 anos. Aqui em Roraima também.

E específico de Roraima, o Estado [nesse caso, o governo estadual] nunca tratou os povos indígenas como uma população do Estado de Roraima. Sempre tratou como qualquer um – se é [ou não] da região. Essa relação tem sido chamada atenção. Muito. Desde a conquista da educação diferenciada e específica, saúde diferenciada e específica. Uso da cultura dentro da educação. A gente tem buscado muito isso para apresentar para os governantes.

E também tivemos que fazer um enfrentamento muito grande contra as igrejas. Veio aqui a Igreja Católica e também tentou tirar essa cultura indígena durante um certo tempo. E as lideranças conseguiram emplacar isso com eles também. O problema da Igreja é um problema de querer impor para a gente. Nós tivemos certas pessoas, certos missionários, que também contribuíram. Não foi o papel da Igreja, foi o papel das pessoas em si que contribuíram. A gente sentia muito que a Igreja estava do lado dos fazendeiros, dos militares. Era [uma forma] até mesmo de conquistar os indígenas. No momento que a gente notou isso, tivemos que, aquilo mesmo: “Ou vai ou racha.”⁴² Ou vocês estão do nosso lado ou vocês

42 “Ou vai ou racha” é a denominação simbólica como o movimento indígena de Roraima deixou marcada a reunião de tuxauas (lideranças comunitárias) realizada em 1977 no Maturuca, vértice da Região das Serras da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em que os presentes tomaram a decisão de abolir a entrada e o consumo de bebidas alcoólicas nos territórios, juntamente com a posição unificada (representada por um “feixe de varas” unido que não se quebra facilmente como se

ficam para lá. Porque a gente não vai...”. Foi o momento que a gente tratou isso.

Agora a relação que nós temos com o Estado brasileiro como um todo é a bandeira de luta – como a gente sempre coloca hoje: é a terra. Com certeza, os 13% que tem no Brasil e os 46% no Estado de Roraima foram uma bandeira de luta única. Todos os povos indígenas se uniram em uma única e só voz para dizer assim: a gente só vai ter saúde, a gente só vai ter educação, só vai ter alimento para comer se a gente tiver terra. Porque o governo não vai dar essa reivindicação para a gente.

Então, a bandeira de luta principal, até o dia de hoje, é isso. Ter a terra, fazer a gestão da terra. Que o governo reconheça isso, a questão territorial. Porque a questão política não é só uma questão de política partidária. É uma questão de política também territorial. O que a gente sempre coloca aqui é que são direitos fundamentais, de qualquer cidadão. Aí, nessa relação [com o Estado], a gente tem tratado isso.

Mas só que aqui em Roraima, infelizmente, apesar de ter um nome indígena⁴³, os governantes nunca trataram a gente [como sujeitos de direitos], né. Você vê, aqui em Boa Vista mesmo, todo lugar tem símbolo de garimpeiro⁴⁴. Menos de indígena. Se tiver de indígena, é uma coisa bem escondida. Daí dá pra ter uma ideia, para quem vem de fora, de que Roraima é uma terra indígena. Tem [demarcadas] 46% [da área total do Estado]. Quase metade de Roraima é de terra indígena e por que isso não tem uma visibilidade clara? São as pessoas que tem um olhar muito mais preconceituoso, de que o indígena é incapaz e tal. Que é atraso.

Como se percebe, os porta-vozes das organizações indígenas do Brasil e da Bolívia fazem leituras e oferecem diversos elementos que denotam as múltiplas interfaces e estratégias utilizadas com vistas ao enfraquecimento, desconstrução e subversão dos “mecanismos de dispersão” que tem na *forma* Estado um catalisador. Considero que esses dois trechos de entrevistas possam também

estivesse desgarrado) de combater a atividade de garimpo clandestino que devastava o meio social e ambiental.

43 Atribui-se a origem etimológica de “Roraima” a diversas versões (como “roro-imã” ou “monte verde”, em Pemon), mas todas elas derivam de línguas e culturas indígenas.

44 Na praça principal (cujo nome oficial é Praça do Centro Cívico Joaquim Nabuco) de Boa Vista, onde se encontra a sede do governo estadual de Roraima (Palácio Senador Hélio Campos), há também o Monumento ao Garimpeiro. Ao redor da mesma praça principal, encontram-se as sedes dos dois outros poderes – a Assembleia Legislativa do Estado de Roraima e o Tribunal de Justiça do Estado de Roraima.

deixar transparecer um evidente protagonismo indígena no sentido do enfrentamento das outras duas frentes que desafiam a matriz capitalista, colonial e patriarcal: a exterioridade e sobre-ordenação do Estado idealizado⁴⁵ e a deslegitimação das noções de igualdade e de liberdade que sustentam a “dialética negativa” (de promessas emancipatórias que jamais se cumprem; de uma suposta posição “isenta e justa” que sempre acaba favorecendo apenas a alguns privilegiados) desse mesmo Estado.

Nos dois contextos, há um movimento impulsionado pelos sujeitos subalternos que contesta profundamente a condição de cidadania que lhes é imposta. E essa contestação não diz respeito apenas a uma opressão específica – seja do modo capitalista, seja de tipificação colonial ou de diferenciação de gênero⁴⁶ – nem a formas limitadas e domesticadas de demandas pré-estabelecidas por reconhecimento ou redistribuição (retomando aqui a dicotomia restritiva revista por Fraser, 2002).

Esses impulsos denunciam a falácia da posição separada e privilegiada do Estado, tirando-o do pedestal em que foi colocado pela ciência e pelo direito em suas versões modernas e hegemônicas. Tais procedimentos se dão, contudo, não de acordo com os modelos de lutas antissistêmicas propostas e espalhadas pelas correntes ideológicas socialistas e comunistas de esquerda, acostumados à gramática auto excludente entre a reforma ou a revolução para a tomada de poder, mas por meio dessas experimentações de novas institucionalidades que, a meu ver, se traduzem nessa metáfora do ato de “perfurar” – em outra parte⁴⁷, o próprio Luciano preferiu descrever a atitude dos indígenas como de “desobediência” ao sistema.

45 Mas extremamente concreto e muitas vezes eficaz quando se trata de cumprir sua “razão” em favor da matriz hegemônica através dos “mecanismos de dispersão”.

46 Não há menções específicas sobre a opressão de gênero nos dois trechos selecionados, mas outras entrevistas feitas ao longo das pesquisas de campo mostram a conjugação desse aspecto na matriz dominante de relações de poder aqui referida.

47 Intervenção em mesa redonda sobre “Direitos humanos dos povos e das comunidades tradicionais”, em 26/04/2017, como parte do II Seminário Internacional Pós-Colonialismo, Pensamento Descolonial e Direitos Humanos na América Latina, realizado na Unisinos, em São Leopoldo/RS.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. et al. **The Authoritarian Personality**, Nova Iorque: Harper & Brothers/American Jewish Committee, 1950.
- AMIN, Samir. **Global History – A View from the South**, Cape Town, Dakar, Bangalore: Pambazuka Press/Codesria/Books for Change, 2011.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo** (trad. Roberto Raposo). São Paulo: Companhia das Letras. 2009 (1949).
- ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. **Post-colonial studies: The key concepts**, 2 ed., London: Routledge. 2007 (2000).
- BHAMBRA, G. K. **Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination**, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- BRAUDEL, Fernand. **Fernand Braudel e a História – Châteauevallon/Outubro 1985**, Lisboa: Teorema, 1987 (1986).
- _____. **A Dinâmica do Capitalismo**, Rio de Janeiro: Rocco. 1987 (1985).
- BRENNER, Robert. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe. In: ASTON. T. H.; PHILPIN, C. H. E. (org.). **The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe (Past and Present Publications)**, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987. p. 10-63.
- _____. Dobb on the transition from feudalism to capitalism, **Cambridge Journal of Economics**, vol. 2: p. 121-140.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**, Madrid: Akal, 2006 (1955).
- DUSSEL, Enrique. 1492, **El encubrimiento del Outro: Hacia el origen del “mito de la Modernidad”**, La Paz: Plural, 1994 (1992).
- FANON, Frantz. **Piel Negra, Máscaras Blancas**, Madrid: Akal, 2010 (1952).
- FEDERICI, Silvia. **Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria**, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010 (1984).
- FERREIRA, A. C. Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial, **Revista**

Sociedade e Estado, vol. 29, n. 1. 2014. p. 255-288.

FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo**, Buenos Aires: Caronte, 1992

_____. **El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida**, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012 (1994).

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação, **Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)**, Centro de Estudos Sociais (CES), n. 63. 2002. p. 7-20.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina** (trad. de Galeno de Freitas). Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978 (1970).

GOODY, Jack. **The Theft of History**. Cambridge: Cambridge Univ. Press/Canto Classics. 2012 (2006).

GRAMSCI, Antonio. **Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno**. Madrid, Ed. Nueva Visión, 1980 (1932-1934).

GROSGOUEL, Ramón. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: VIANELLO, A.; MAÑÉ, B. (Org.), **Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer**. Barcelona: CIDOB. p. 97-108.

GROSGOUEL, R.; CERVANTES-RODRÍGUEZ, A. M. **The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge**, New York: Praeger, 2002.

HARMAN, Chris. **A People's History of the World**. London: Verso, 2008 (1999).

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço** (trad. Carlos Szlak). São Paulo: Annablume, 2005 (2001).

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem** (trad. Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: LTC. 2010 (1936).

LACOSTE, Yves. **Os países subdesenvolvidos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1961.

LENIN, V. I. **Imperialismo, estágio superior do capitalismo**. São Paulo:

Expressão Popular. 2012 (1917).

LUCIANO, G. J. dos S. (Baniwa). **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje, Brasília: MEC/Secad; Laced/Museu Nacional. 2006.

LUXEMBURGO, Rosa. **A Acumulação de Capital**: contribuição ao estudo econômico do imperialismo. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (1913).

MARTÍ, José. **Obras Completas, Nuestra América**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1991 (1891).

MARX, Karl. A chamada acumulação primitiva. In: MARX, Karl. **O Capital** (Volume I, cap. 24), Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980 (1867). p. 171-189.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã** (trad. Luis Claudio de Castro e Costa). São Paulo: Martins Fontes, 2007 (1932).

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época (trad. Fanny Wrabel), 2 ed., Rio de Janeiro: Campus. 2000 (1944).

POULANTZAS, Nicos. **O Estado, o Poder, o Socialismo**, Rio de Janeiro: Graal. 1980 (1978).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad, **Peru Indígena**, vol. 13, n. 29. 1992, p. 11-29.

_____. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.), **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas, Buenos Aires: Clacso, 2000, p. 201-246.

RUDRA, Ashok. **The Transition Debate**: Lessons for the Third World Marxists. Science & Society, vol. 51, n. 2: p. 170-178.

SAID, E. W. **Culture and Imperialism**, London: Random House. 2014 (1993).

SANTOS, B. de S. O Estado, o Direito e a Questão Urbana, **Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)**, Centro de Estudos Sociais (CES) n. 9, 1982: p. 9-86.

_____. Poderá o direito ser emancipatório?, **Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)**, Centro de Estudos Sociais (CES), n. 65, 2003. p. 3-76.

_____. **Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes.** In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Editora Almedina, 2009. p. 23-71.

_____. **Epistemologies of the South.** Justice against Epistemicide, Boulder/London: Paradigm, 2014.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Siete tesis equivocadas sobre América Latina.** Sociología y subdesarrollo, Nuestro Tiempo, México, 1981 (1965).

STOLER, Ann Laura. **Race and education desire: Foucault's history of sexuality and colonial order of things.** Duke University Press, 1995.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.** New York: Academic Press, 1974.

_____. Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science, **New Left Review**, 226, 1997, p. 93-107.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo y esclavitud.** Madrid: Traficantes de Sueños. 2011 (1944).

Abyssal matrix and the struggles of indigenous movements in Latin America/Abya Yala

Abstract: Intersections among capitalist, colonial and patriarchal relations of power for the (re)production of unequal and oppressive orders have been challenging the social sciences as a whole. In this article, I present two movements to deal with this challenge. The first is a historical and historiographical one, which is linked to a reinterpretation of the making of and the further development of the capitalist/colonial system. There are plenty of social analysis that situates modern capitalism as a result or even as a counterpoint *vis-à-vis* the (colonial and patriarchal) traditional “heritages”. In a different mode, I argue – via problematization of the *primitive accumulation* by Marx and Silvia Federici’s like critiques – that capitalism, colonialism and patriarchy are inseparable in material (work, resources etc.) and symbolical (hegemony and dominance) terms. The second movement consists in the juxtaposition of this *abyssal matrix* (according the *abyssal line* formulated by Boaventura de Sousa Santos) forged since 16th century (*modern world-system*) with reflections and processes of contemporary struggles led by indigenous movements in Latin America/Abya Yala in the analytical framework of the *epistemologies of the South*.

Key-Words: Capitalism. Colonialism. Patriarchy. Capitalist/colonial world-system. Indigenous struggles.