

Elaine Jussara Tomazzoni Tavares

TERRA E TERRITÓRIO NA AMÉRICA LATINA
O desafio indígena na era do capital

FLORIANÓPOLIS
2019

ELAINE JUSSARA TOMAZZONI TAVARES

TERRA E TERRITÓRIO NA AMÉRICA LATINA
O desafio indígena na era do capital

Tese apresentada à Banca Examinadora da Universidade Federal de Santa Catarina, como exigência para obtenção do título de Doutora em Serviço Social, sob orientação da Profa. Dra. **Beatriz Augusto de Paiva**.

FLORIANÓPOLIS
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Tavares, Elaine Jussara Tomazzoni

TERRA E TERRITÓRIO NA AMÉRICA LATINA: O desafio indígena na era do capital / Elaine Jussara Tomazzoni Tavares ; orientadora, Beatriz Augusto de Paiva. 2019.

235 p.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Sócio Econômico, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Serviço Social. 2. Movimento Indígena. 3. Povos Originários. 4. Colonização. I. De Paiva, Beatriz Augusto. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. III. Título.

Elaine Jussara Tomazzoni Tavares

TERRA E TERRITÓRIO NA AMÉRICA LATINA
O desafio indígena na era do capital

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutora” e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social.

Florianópolis, 30 de maio de 2019.

Prof.^a Beatriz Augusto de Paiva, Dr.^a
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:

Prof.^a Beatriz Augusto de Paiva, Dr.^a
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Roberta Traspadini, Dr.^a
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof.^a Catarina Gewehr, Dr.^a
Fundação Universidade Regional de Blumenau

Prof. Carlos Walter Porto-Gonçalves, Dr.
Universidade Federal Fluminense

*Para o meu pai, José Nelson, que nas tardes de inverno,
do insuperável sul do mundo,
recebia os vendedores de livros
e sistematicamente aumentava a estante
que me jogava para o infinito.
A ele devo meu amor pelas palavras.
Com ele, cruzei o caminho...*

*Para minha trisavó, charrua,
Sem nome e sem identidade
Que incorporada em mim
Vai me guiando pelo mundo dos parentes*

SOBRE O DIZER OBRIGADO

No mundo indígena, um dos conceitos mais importantes é o da reciprocidade. Significa que estamos absolutamente comprometidos um com o outro no processo do viver. Num momento eu te ajudo e, no outro, tu me ajudas. É uma via de mão dupla, é um compromisso ético, inarredável.

Nesse processo de construção da tese, que vai desde a seleção realizada pelo grupo do Programa de Serviço Social até o momento da defesa, há, então, muito que agradecer. E muitas são as pessoas envolvidas - mais ou menos - nessa aventura de conhecimento. E a toda essa gente há que dizer obrigado e me comprometer, na reciprocidade. Com cada um estarei, quando precisarem, como estiveram comigo quando eu precisei.

Tudo começou no IELA, esse espaço generoso de discussão sobre a América Latina ao qual eu incorporei Abya Yala. E foi desde aí que o desejo de aprofundar esse trabalho nasceu, absolutamente amparado por toda a equipe. Assim que é necessário dizer obrigada aos companheiros **Nildo Ouriques, Waldir Rampinelli, Paulo Capela e Beatriz Paiva**. Cada um a seu modo me fez decidir.

Agradeço a minha orientadora **Beatriz Paiva** que conduziu o passo com delicadeza e respeito, fazendo com que eu pudesse encontrar o ponto certo do vôo, mergulhando no abismo sem medo, porque sabendo que o plano foi articulado no cuidado e na sapiência. Todo meu amor a essa mulher de profunda generosidade. Porto seguro, cais de belezas.

Agradeço também às minhas amigas **Miriam Santini de Abreu e Jussara Godoy** que, desde suas presenças cotidianas, enchem minha vida de belezas e delicadezas, só possíveis na verdadeira amizade. Elas são esteio em qualquer caminhada. Sem elas, sou vazia.

Agradeço ao amado amigo **Leopoldo Nogueira Paqonawta**, sistematicamente enchendo o balão da alegria e da criatividade, me convidando para uma viagem incomparável ao mundo da meninice, condição necessária para o conhecimento. Esse saltar as pedras, cantando e gargalhando.

Agradeço ao amigo **Maicon Cláudio da Silva** que, no dia-a-dia vivência amorosa no Iela foi sendo parceiro de discussão e de conhecimento. Atento ao detalhe, incansável na busca das referências e vibrando comigo nas descobertas.

Agradeço ao meu amado irmão, **José Newton Tavares**, sempre um passo a frente, feito um farol, nessa aventura de conhecer, de estudar e de se arriscar.

Agradeço ao professor e companheiro de sonhos sobre uma Abya Yala livre, **Carlos Walter Porto-Gonçalves**, que desde os primeiros dias de contato tornou-se parceiro concreto e cotidiano, indicando textos, autores e sentipensares. Sua energia, comprometimento e amor pela América Latina foram fundamentais nesse trabalho.

Agradeço a professora **Roberta Traspadini**, que com sua atávica força e sentimento profundo de amor pelo mundo das gentes originárias, incentivou cada passo dessa caminhada, me jogando no torvelinho do compromisso necessário com a política. Meu carinho incondicional.

Agradeço a professora **Catarina Gewehr** que, convocada a contribuir nesse processo, não mediu esforços para aportar sugestões, acompanhando generosamente e passo a passo a constituição desse mapa para a festa. Sua força e seu carinho me mantiveram no rumo.

Agradeço cada professor e professora do programa de **Pós-Graduação em Serviço Social** que, com suas aulas instigantes e desafiadoras, foram me ajudando a construir esse edifício complexo de conhecimento.

Agradeço aos colegas e às colegas de aula, que nos debates e seminários, apontaram caminhos e ofereceram a rede do conforto para que eu pudesse aprender e mergulhar nesse mundo atordoante da academia. Em especial **Cris Sabino, Taís Cagussu, Albert Alves Rodrigues, Cris Mariotto, Maisa Gonçalves Cardoso e Ineiva Terezinha Kreutz** com quem pude partilhar também a vida, o riso e a esperança.

Agradeço ao **Salezio Schmitz Junior**, que com seu compromisso com a pós-graduação, proporcionou a ajuda necessária e a alegria cotidiana. Sua fina ironia e seu senso de humor foram fundamentais para atravessar o mar da pós.

Agradeço aos companheiros da Rádio Campeche, **Glauco, Arnaldo e Denise**, que acompanharam a caminhada, ouvindo, incentivando, aportando ideias e segurando a minha mão quando por vezes eu desmoronava.

Agradeço aos garçons do **Bar do Zeca**, sempre solícitos com a cerveja e o peixe, que alimentaram inúmeros sábados de conversas e debates, de frente para esse mar do Campeche, que ilumina e inspira.

Agradeço a minha família: **Pedro, Renato e Rubens** que tornam minha vida repleta de alegria. Cada um, do seu jeito, foi me ajudando a palmilhar essa estrada que começou tão fácil e que logo se fechou em uma dura batalha com a doença do meu pai. Uma correria louca para acomodar as aulas, os compromissos, os estudos, a escrita. Um turbilhão, uma

tormenta, que só se fez ventinho porque eles garantiram o espaço de calmaria. Sem eles, sem suas presenças, não haveria tese e tudo seria um deserto. Todo amor do mundo é pouco para retribuir.

Agradeço ao **Steve, Dourado, Mel, Pezinho, Juanita, Branquinho e Ramona**, por suas alegres companhias e adoráveis quenturas no meu colo e na vida durante a trabalhosa escrita dessa tese.

Agradeço aos mestres que não participaram concretamente desse trabalho, mas que foram fundamentais para que eu chegasse a ele: **Gilka Girardello, Sérgio Weigert e Francisco Rüdiger**. Com eles, cresci, e me fiz quem sou.

Agradeço ainda todos os seres que – voluntária ou involuntariamente – fizeram parte da caminhada de uma tese que tampouco foi escrita na solidão, por vezes necessária ao trabalho acadêmico. Pelo contrário. Foi, ao longo de quase quatro anos, um texto acompanhado pelos mais inusitados personagens: Luiz Marengo, João Chagas Leite, João de Almeida Neto, Inezita Barroso, Tonico e Tinoco, Irmãs Galvão e uma plêiade de outras estrelas da música raiz, tanto caipira quanto campeira. Isso porque ao terceiro mês do início desse processo tive de buscar meu pai, acometido do Mal de Alzheimer, e começar com ele uma caminhada de cuidados. Assim, cada passo da escrita desse trabalho teve sua presença indelével, acomodada no sofá, ouvindo suas músicas preferidas, que também me embalaram na compreensão do Brasil e da Abya Yala profundas de onde assomam as gentes originárias.

Agradeço a todos os autores, vivos e mortos, que estiveram em diálogo comigo, desde as entranhas desse continente.

Essa impossível tese está toda tecida com essas pessoas e essas cenas, impregnada dos ruídos, dos sons, das harmonias, do medo, do esgotamento e da indefectível alegria. Sou, por que somos, ou tik, tik, tik, como insistem os maias. Não há um eu, somente “nosotros”.

Amo ocêis tudo!

Jallalla! Aguyjevete! Porã!

*Tengo mucha fe en la gente común y corriente,
Por más que la prensa y los politiqueros
Les embrollen la cabeza.
Por eso creo que si seguimos machacando la verdad
Si no nos cansamos de decir la verdad
Esa se abrirá paso
Y la gente responderá.*

Howard Zinn

RESUMO

Esta tese trata do tema indígena, a invasão, o encontro que não houve e necessidade de uma articulação entre os trabalhadores não-índios e os indígenas para a superação do modo capitalista de produção. Ela se insere na área da Pós-Graduação em Serviço Social, dentro da linha de pesquisa "Questão Social, Trabalho e Emancipação Humana", justamente porque este é um importante espaço de reflexão das questões sociais em perspectiva crítica e entendemos que o mundo indígena, de modo bastante concreto, se apresenta como desafio compreensivo-político multifacetado. As reflexões propostas ao longo deste trabalho de tese intencionam, de modo particular, contribuir com a identificação e a possibilidade de aprofundamento de análises circunstanciadas pelo conjunto de particularidades existentes no mundo dito indígena, que ainda carece de bastante compreensão por parte daqueles que trabalham com as políticas públicas, notadamente os Assistentes Sociais. Vamos discutir também como a esquerda latino-americana tem tratado o tema indígena e em que medida é necessária uma nova práxis tanto no campo da luta não-índia, como na luta indígena.

Palavras-chaves: Movimento Indígena, Povos Originários, Colonização

RESUMEN

Esa tese trata del tema indígena, la invasión, el encuentro que no ha pasado y la necesidad de una articulación entre los trabajadores no-indígenas y los indígenas para la superación del modo capitalista de producción. Ella esta inserida en la área del Posgrado en Trabajo Social, dentro de la línea de investigación "Cuestión Social, Trabajo y Emancipación Humana", justamente porque este es un importante espacio de reflexión de las cuestiones sociales en perspectiva crítica y entendemos que el mundo indígena, de manera bastante concreta, se presenta como desafío comprensivo-político multifacético. Las reflexiones propuestas a lo largo de esa tese tienen la intención, de modo particular, contribuir con la identificación y la posibilidad de profundizar los análisis circunstanciados por el conjunto de particularidades existentes en el mundo dicho indígena, que aún carece de bastante comprensión por parte de aquellos que trabajan con las políticas públicas, principalmente los Trabajadores Sociales. Vamos discutir también como la izquierda latino-americana ha tratado el tema indígena y en que medida es necesaria una nueva praxis tanto en el campo de la lucha no-indígena, como en la lucha indígena.

Palabras clave: Movimiento Indígena, Pueblos Originarios, Colonización

ABSTRACT

This thesis deals with the indigenous issue, the invasion, the encounter that did not exist and the need for a link between non-indigenous and indigenous workers to overcome the capitalist mode of production. It is part of the "Social Issues, Work and Human Emancipation" research area, precisely because this is an important space for reflection on social issues in a critical perspective and we understand that the indigenous world, in a very concrete way, presents itself as a multifaceted, comprehensive political challenge. The reflections proposed throughout this dissertation intend, in a particular way, to contribute to the identification and the possibility of deepening of analyzes detailed by the set of particularities existing in the so-called indigenous world, which still lacks sufficient understanding on the part of those who work with the public policies, notably Social Workers. Let us also discuss how the Latin American left has treated the indigenous issue and to what extent a new praxis is necessary both in the field of non-Indian struggle and in the indigenous struggle.

Keywords: Indigenous Peoples, Indigenous Peoples, Colonization

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Distribuição das Terras Indígenas Regularizadas por região administrativa.....	194
Figura 2 - Fases do Processo.....	195
Figura 3 - Reserva Indígena.....	196
Figura 4 - Twitter Jair Bolsonaro.....	197
Figura 5 - Twitter Ricardo Sales.....	214

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Ciclos da História Indígena na relação com o homem branco.....	148
--	-----

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	27
1.1. O contexto - A Possibilidade do Encontro 500 Anos Depois.....	27
1.2. A História da Tese e o Sujeito Político.....	39
1.3. Os Fundamentos Teórico-Metodológicos.....	44
1.3.1. O Método.....	44
1.3.2. Por que Introduzir a Analética?.....	50
1.3.3. Procedimentos Metodológicos da Pesquisa.....	57
2. O DESENCONTRO, DESDE A INVASÃO ATÉ NOSSOS DIAS.....	61
2.1. A Invasão.....	61
O modo de Vida e a Filosofia Fundante dos Portugueses e Espanhóis.....	63
2.3. A Chegada ao Mundo de Abya Yala.....	75
2.4. Cosmovivência dos Povos Originários: A Filosofia Fundante de Abya Yala.....	79
2.5. Terra e Território no Tempo da Chegada.....	88
2.6. Os Múltiplos Modos Abyayálicos de Vida.....	91
2.7. O Massacre como Expressão da Dominação.....	98
2.8. Terra e Território na Abya Yala Invadida.....	110
2.9. A Defesa da <i>Madre Tierra</i>	125
3. O LEVANTE.....	133
3.1. No Brasil do Século XX, a Batalha pela “Integração”.....	137
3.2. O Começo da Batalha por Autonomia.....	148
3.3. Terra, Território e Trabalho no Século XXI: As Batalhas Contemporâneas.....	161
4. O ENCONTRO NECESSÁRIO.....	179
4.1. Socialismo e o Bem-Viver.....	179
4.2. As Demarcações no Brasil.....	190
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	205
REFERÊNCIAS.....	221

1. INTRODUÇÃO

“Essa terra tem dono”
(Sepé Tiaraju)

1.1. O CONTEXTO - A POSSIBILIDADE DO ENCONTRO 500 ANOS DEPOIS

Esta é uma tese que trata do tema indígena, da invasão desde a Europa, do encontro que não houve e da necessidade de uma articulação entre os trabalhadores não-índios e os povos originários para a superação do modo capitalista de produção que promove, sem piedade, a destruição de toda a vida. É um trabalho pensado e escrito na paixão de quem, nascida na planura da pampa, na fronteira entre Brasil e Argentina, no embate cotidiano entre a lavoura de arroz, a peonada e os indígenas, foi se constituindo uma pessoa capaz de compreender as contradições da realidade material. E, compreendendo, seguir a máxima de Karl Marx que já nos advertia, no século XIX, que não basta entender o mundo, mas sim transformá-lo. Herdeira da saga charrua, etnia dos meus ancestrais, e confrontada com o sistemático êxodo das gentes Guarani, Tapes, Minuano, dos paysanos e dos gaúchos, sem terra e sem nada, pensar a invasão, a derrota e o atual levante dos povos originários, mais do que uma pesquisa, é um compromisso ético/político.

Assim, a tese faz essa caminhada. Ela se insere na área da Pós-Graduação em Serviço Social, dentro da linha de pesquisa "**Questão Social, Trabalho e Emancipação Humana**", justamente porque este é um importante espaço de reflexão das questões sociais em perspectiva crítica e entendemos que o mundo indígena, de modo bastante concreto, se apresenta como desafio compreensivo-político multifacetado. As reflexões propostas ao longo deste trabalho de tese intencionam, de modo particular, contribuir com a identificação e a possibilidade de aprofundamento de análises circunstanciadas pelo conjunto de particularidades circunscritas pelo mundo dito indígena, que ainda carece de bastante compreensão por parte daqueles que trabalham com as políticas públicas, notadamente os Assistentes Sociais.

Foi esse curso (Serviço Social) - e essa linha (Questão Social, Trabalho e Emancipação Humana) - que tornou possível a problematização acerca da cosmovivência, da experiência de ser e da interatuação desdobrada do fato histórico nominado como invasão do

território que hoje conhecemos por América Latina¹, iniciada em 1492, pelos espanhóis, e em 1500, pelos portugueses, bem como as consequências desse evento para os povos originários, que perduram até hoje. Esse momento histórico, ideologicamente conhecido como *encuentro entre dois mundos*, nunca foi de fato um encontro. Desde a chegada dos invasores até os nossos dias, estabeleceu-se um processo de dominação que definiu a extinção de centenas de etnias e a sistemática tentativa de destruição do modo de vida das culturas locais. Durante os séculos que se seguiram à invasão, o que ficou reservado aos povos indígenas foi a tentativa de cooptação, a escravização, o extermínio, nova tentativa de incorporação e, atualmente, um novo processo de destruição e/ou integração dos povos indígenas ao mundo do trabalho na lógica do sistema capitalista, com a negativa de novas demarcações e a proposta de revogação das demarcações já concedidas.

É fato que ao longo dos tempos desde a invasão também houve revolta, resistência e luta, mas foi só a partir da segunda metade do século vinte que na América hispânica e no Brasil as comunidades originárias passaram a se organizar de maneira autônoma e unificada, escapando da tutela do estado ou das igrejas, aparecendo então o que agora conhecemos como o *Novo Movimento Indígena*. Esse novo momento da luta inicia no segundo quartel do século XX, quando as etnias começam a se fortalecer política e demograficamente, realizando encontros para pensar uma caminhada autônoma, fora da tutela até então hegemônica, configurada no indigenismo. Esse novo movimento se caracteriza pela emergência das lutas originárias na batalha pelo direito de viver suas culturas, mas, fundamentalmente, pela recuperação/manutenção de seus territórios. Nessa segunda demanda é que reside o principal ponto de desavença com o estabelecido sistema capitalista de produção. Nela, a terra é questão central e as classes dominantes não estão dispostas a ceder um milímetro do território para culturas que consideram inúteis, visto que seu modo de vida não está centrado na produção de mercadorias.

¹ Quando da chegada dos europeus os territórios da América Latina tinham os mais variados nomes, configurados regionalmente conforme as etnias. Havia pelos menos duas grandes confederações: o mundo Mexica (Asteca) e o Tahuatinsuyo (Inca). Hoje, o movimento indígena, buscando uma unidade, reivindica o nome Abya Yala, que era a denominação dada ao mundo conhecido pelo povo Kuna, da região do Panamá, para designar as três Américas. Esse nome, Abya Yala (terra do esplendor) passa a ser usado agora como um nome autóctone, pré-colombiano, unificando as Américas nas lutas contemporâneas.

Como a terra segue sendo espaço imprescindível de acumulação do capital, a classe dominante procura se apropriar de tudo. Para isso, usa de todas as ferramentas, desde a mais-valia ideológica² até a violência explícita, para fortalecer a ideologia de que os indígenas são uma atrapalha na sociedade moderna. Um dos mais sistemáticos defensores do latifúndio, o ex-deputado federal catarinense Valdir Colatto (hoje membro do governo Bolsonaro), é dos que ocupam frequentemente a mídia insistindo em destruir qualquer possibilidade de os indígenas conquistarem território. Pelo contrário, quer que eles arrendem suas terras para a mineração ou produção agrícola, transformando-os ou em pequenos proprietários empreendedores ou assalariados rurais: “Nós vamos transformar nossos indígenas em cidadãos. Vamos fazer com que os indígenas tenham renda, possam arrendar suas terras, ter royalties do petróleo, nos minerais, na floresta”. (COLATTO in DE OLHOS NOS RURALISTAS, 2017). Nessa concepção defendida por Colatto, a terra do índio vira espaço de especulação, integrada ao modo de produção capitalista.

Com a assunção do novo presidente eleito em 2018, Jair Bolsonaro, expressão acabada do ultraliberalismo, essa tese da direita se fortaleceu e os ataques aos indígenas estão ainda mais fortes. Já nos primeiros dias do mandato o presidente insistia em transformar os indígenas em cidadãos – como se até agora não o fossem. Na verdade, isso significa, na prática, transformá-los em vendedores da força de trabalho ou trabalhadores sem terra.

Desde a invasão os indígenas viveram insuperáveis dramas, sendo caçados, exterminados, encarcerados em reservas e até em campos de concentração – como aconteceu durante o regime militar.

Durante os anos de chumbo, após o golpe de 1964, a Fundação Nacional do Índio (Funai) manteve silenciosamente em Minas Gerais dois centros para a detenção de índios considerados “infratores”. Para lá foram levados mais de cem indivíduos de dezenas de etnias, oriundos de ao menos 11 estados das cinco regiões do país. O Reformatório Krenak,

² Mais-valia ideológica é um conceito criado por Ludovico Silva, filósofo venezuelano, que mostra como o sistema extrai mais-valia ideológica dos trabalhadores a partir da televisão e dos demais meios de comunicação de massa. Pensando descansar, o trabalhador não consegue fugir do mundo do trabalho e das mercadorias, sendo bombardeado sistematicamente pelos meios e permanecendo no fluxo do capital.

em Resplendor (MG), e a Fazenda Guarani, em Carmésia (MG), eram geridos e vigiados por policiais militares. Sobre eles recaem diversas denúncias de violações de direitos humanos. Os “campos de concentração” étnicos em Minas Gerais representaram uma radicalização de práticas repressivas que já existiam na época do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – órgão federal, criado em 1910, substituído pela Funai em 1967. Em diversas aldeias, os servidores do SPI, muitos deles de origem militar, implantaram castigos cruéis e cadeias desumanas para prender índios (CAMPOS, 2014).

Os povos originários, enquanto viviam suas culturas, escondidos nas matas ou nas reservas - pequenos espaços de terra definidos pelo estado brasileiro para suas moradas – foram de certa forma tolerados, e até preservados como uma mercadoria exótica passível de ser aproveitada, mas quando incorporaram a luta pelo território às suas demandas, e começaram a fazer as retomadas³, o conflito voltou a se acirrar, tanto na vida real, com violências e assassinatos sistemáticos, quanto no plano da batalha comunicacional/ideológica. Entender esse processo e as relações de dominação que aí se explicitam nos parece fundamental para garantir a compreensão do atual conflito no qual está centrada a questão indígena. Compreendemos que há muitas semelhanças entre o projeto político dos povos originários – de ontem e de hoje - e a proposta socialista/comunista, o que pode garantir uma aliança capaz de avançar na construção de uma nova sociedade, livre do capitalismo. No mundo hispânico essa ideia não é uma novidade, visto que o peruano José Carlos Mariátegui, já apontava saída semelhante em 1930:

Não é a civilização. Não é o alfabeto do branco o que levanta a alma do índio. É o mito, é a ideia da revolução socialista. A esperança indígena é absolutamente revolucionária. O próprio mito, a própria ideia são agentes decisivos no despertar de

³ Retomada é o nome que os povos indígenas usam para designar a ocupação ordenada do que consideram seus territórios tradicionais, do qual foram expulsos pelo estado ou por fazendeiros.

outros velhos povos, de outras velhas raças em colapso (MARIATEGUI. 2008 p.53).

Ele também deixava claro que era o socialismo que havia possibilitado colocar a questão do índio em novos termos. “Deixamos de considerá-lo abstratamente como problema ético ou moral, para reconhecê-lo concretamente como um problema social, econômico e político” (idem. p.54). Pontuou de maneira muito explícita que o que chamavam de problema do índio era na verdade uma questão sobre a terra. Nosso trabalho pretende caminhar por essa vereda, mostrando que essa é uma verdade que se aplica em todo o território latino-americano e não apenas no Peru: a terra é o ponto central.

O século XXI já se encaminha para o fechamento de sua segunda década e, nele, ao contrário do que diziam alguns teóricos, como Francis Fukuyama (1992), a história não acabou. Pelo contrário, desde o final do século XX, particularmente a partir da década de 1990, novos acontecimentos na América Latina mostraram que tanto os trabalhadores quanto as populações indígenas estavam ativas e em luta. Dentre esses acontecimentos, a ação organizada dos povos originários teve bastante destaque. Gradualmente, em vários pontos do continente, os indígenas saíram das sombras e passaram a dizer a sua palavra.

Quando os teóricos da chamada pós-modernidade anunciavam o fim da história e o colapso das ideologias, com a derrocada das grandes narrativas, eis que do mais profundo do continente se levantam aqueles que durante mais de 500 anos ou foram massacrados ou foram relegados à invisibilidade, atordoando teóricos de todas as vertentes. O novo movimento indígena explodia como uma reação inesperada ao neoliberalismo que se apresentava então como o último vagão da História.

Mas, esse inesperado movimento só aparece como inesperado aos que ao longo dos tempos evitaram conhecer em profundidade as culturas originárias. Ainda que a invasão das chamadas terras novas e a colonização tenham se dado de forma brutal, com o intuito de solapar todo o conhecimento construído pelos povos autóctones, esse modo de entender o mundo nunca foi destruído. Permaneceu latente, resistente e, vez ou outra, explodindo em rebeldias pontuais, como a de Tupac Amaru II, em 1780. Por outro lado, percebe-se que os países - mesmo os que constituíram governos mais progressistas desde o final da década de 1990 (Venezuela, Uruguai, Brasil, Equador) – não conseguiram e ainda não conseguem se comunicar com essas culturas para além de políticas públicas pontuais, no mais das vezes construídas sem a participação das

comunidades. Os povos indígenas ainda são vistos como comunidades que precisam ser tuteladas ou incluídas na sociedade do capital. Poucos se lhes reconhece autonomia e capacidade de constituir sua própria história. Muito menos ainda seu direito ao território.

As origens recentes da presença maciça e visível dos indígenas nessa nova onda de movimentos sociais autóctones remontam ao ano de 1990, quando na Bolívia, indígenas da região do Beni realizam a primeira grande marcha por Território e Dignidade saindo de Trinidad até La Paz, colocando em foco o drama das comunidades indígenas. No mesmo ano, os povos indígenas do Equador decidiram ocupar igrejas e outras instituições governamentais no que ficou conhecido como o primeiro grande levantamento nacional da era pós-crise dos anos 1980 naquele país (BAÉZ, 2010). Não foi um movimento cultural nem uma batalha de ideias. Foi a vida real, e suas misérias, que empurrou as comunidades ao combate. O grito pelo reconhecimento das nacionalidades, território e participação política nasce justamente do esgotamento das políticas econômicas que haviam baseado sua estratégia no modelo agroexportador/minerador, sendo o indígena a mão de obra superexplorada⁴ e quase escrava nas *haciendas*. Também é importante observar que esse movimento não brota do chão, ele é fruto da crescente organização das nacionalidades (diferentes etnias), gestada de forma quase invisível, desde os anos 1960.

Tres semanas antes del lunes 28 de mayo de 1990 se escogió la iglesia de Santo Domingo, en el centro de Quito. Ese día, la prédica de las 05:00 del padre Luis Tipán tenía más fieles que los habituales. Eran 244 personas, buena parte originarias de una comunidad de Chimborazo, que había contratado la misa, y campesinos de Imbabura, Cotopaxi y Cañar. Estuvieron los líderes indígenas Miguel Llucu, Blanca Chancoso y José María Cabascango, presidente de la coordinadora

⁴ Segundo Ruy Mauro Marini (2000), em sua obra “Dialética da dependência” superexploração é em sua essência, a dilapidação, dissipação, desperdício ou ainda gasto de maneira excessiva do próprio valor da força de trabalho, por meio das modalidades ou mecanismos da intensificação do trabalho, aumento da jornada e remuneração abaixo do valor da força de trabalho e a elevação do elemento histórico-moral da força de trabalho sem remuneração correspondente.

de organizaciones en conflicto de tierras. Ellos querían que se resolviera, con expropiaciones, sus problemas de tierra como centro de producción y de vida. La demanda indígena se convirtió en la chispa que llevó a desplegar una estrategia para que el país conociera lo que ocurría. El primer paso fue la toma de la iglesia de Santo Domingo. El segundo: un levantamiento, con cierre de carreteras y desplazamiento hacia la capital, para mostrar la fuerza social del pedido (EL COMERCIO, 2010).

El levantamiento que se iniciara con la toma de la iglesia de Santo Domingo, fue el resultado de la coincidencia de dos procesos organizativos y movilizadores diferenciados dentro del movimiento indio, que tuvieron que alinearse y negociar para devenir en el levantamiento: la lucha por la tierra llevada a cabo principalmente en cuatro provincias de la sierra y el grupo de reivindicaciones más políticas para reformar el estado”. (PORRAS VELÁSQUES, 2005, p.221)

O movimento no Equador pontuou de forma diferenciada o dilema dos indígenas daquele país andino e consolidou duas vertentes bastante claras na análise do problema: uma visão culturalista, centrando a luta no direito de viver conforme o modo antigo, recuperando aspectos culturais e espirituais digeríveis pelo capital, e a visão materialista, que apontava claramente a disputa pela terra e pela materialidade da vida (o que torna o índio um inimigo do capital).

Em 1992 acontece a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, chamada de RIO-92, no Rio de Janeiro, que reuniu representantes de 178 países e 114 chefes de Estado, um momento que marcou de forma definitiva a luta planetária pelo ambiente em equilíbrio e ali também já se pode notar uma participação bastante musculosa do movimento indígena, muitos deles totalmente desvinculados das tradicionais ONGs, atuando de maneira autônoma.

O encontro apresentou duas vertentes bem demarcadas: uma, a do chamado capitalismo humanizado, que se expressou no evento institucionalizado, a Cúpula da Terra, e trouxe a proposta de desenvolvimento sustentável, coisa que é impossível no capitalismo, e a outra, que juntou Ongs e Movimentos Sociais, num Fórum Global com quase 20 mil participantes de 177 países, e que anunciava a lógica do

bem-viver, trazida pela maioria indígena. Essa segunda vertente, durante a Cúpula da Terra, foi recebida como sempre foram recebidas as propostas indígenas: como folclore, e no mau sentido, visto que o folclore é algo que precisa ser assumido com o status de importância da cultura popular. Mas, usado pejorativamente, ele aparece como muito bonito, muito romântico, mas sem ser incorporado, de fato, como proposta viável no campo da economia e da política. Ainda assim, as propostas indígenas tiveram bastante presença e apontaram para um novo caminho, desta vez, autônomo (OLIVEIRA, s/d). Foi um importante momento de visibilidade mundial.

Dois anos depois, das entranhas do México profundo assomou outra movimentação, também centrada na luta pela terra e ancorada na escassez da base material que impedia a vida das comunidades. Um grupo armado, reivindicando o nome e o sonho de Emiliano Zapata, líder camponês da Revolução Mexicana de 1910, se insurge em Chiapas, esquecido reduto indígena conhecido apenas por sua “insuperável” pobreza. Naquele primeiro de janeiro de 1994, dia em que passava a vigorar o Tratado Norte-Americano de Livre Comércio, NAFTA, sigla em inglês de North American Free Trade Agreement - acordo comercial que criou um bloco econômico entre EUA, México e Canadá - homens e mulheres autóctones, com as caras cobertas por palicates, espécie de lenços, ou pasamontañas, gorros que cobrem o rosto todo, diziam sua palavra armada: Ya basta! Nunca más el mundo sin nosotros. Era mais um elemento da insurgência originária que foi dando nova conformação à luta dos povos na América Latina/Abya Yala.

Somos produto de 500 anos de lutas: primeiro contra a escravidão, na guerra de Independência contra a Espanha encabeçada pelos insurgentes; depois para evitar sermos absorvidos pelo expansionismo norte-americano; em seguida, para promulgar nossa Constituição e expulsar o Império Francês de nosso solo; depois, a ditadura porfirista nos negou a aplicação justa das leis de Reforma e o povo se rebelou criando seus próprios líderes, assim surgiram Villa e Zapata, homens pobres como nós, e quem se negou a preparação mais elementar, para assim utilizar-nos como bucha de canhão e saquear as riquezas de nossa pátria, sem importar que não tenhamos nada, absolutamente nada, nem um teto digno, nem terra, nem trabalho, nem saúde, nem alimentação, nem educação, ser ter

direito de eleger livre e democraticamente nossas autoridades, sem independência dos estrangeiros, sem paz nem justiça para nós e nossos filhos.

Porém, nós hoje dizemos BASTA!, somos os herdeiros dos verdadeiros forjadores de nossa nacionalidade, os despossuídos, somos milhões e chamamos a todos nossos irmãos para que se somem a este chamado como o único caminho para não morrer de fome ante a ambição insaciável de uma ditadura de mais de 70 anos, encabeçada por uma camarilha de traidores que representam os grupos mais conservadores e vende-pátrias. (EZLN - Primeira declaração da Selva Lacandona in FELICE, MUÑOZ, 1998)

Os movimentos da Bolívia, do Equador e do sul do México abriram as comportas para uma série de lutas indígenas que começavam a se recompor depois de um longo tempo oprimidas e reprimidas por governos ditatoriais ou autoritários que foram bastante comuns na América Latina a partir da segunda metade do século XX. Então, nos anos 1990, quando as forças dominantes tentavam impor a ideológica proposta de que havia chegado o fim das grandes narrativas, essas lutas assomaram, premidas principalmente pela pobreza extrema e pela necessidade de encontrar caminhos de sobrevivência.

Os doze dias de combate militar empreendidos pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) e a subsequente negociação que levou ao que ficou configurado como paz armada, mostraram a todos os povos indígenas do continente que o modo capitalista de organização da vida imposto por uma pequena, mas poderosa classe dominante, não precisava ser o único possível. Então, das profundezas das tradições mais secretas e sagradas dos povos antigos - amalgamadas com a absoluta falta de condições de reproduzir a vida - recomeçaram a vicejar desejos de transformação. A América Latina dava passagem para Abya Yala, a terra do esplendor.

Esse nome, Abya Yala, dado pelo povo Kuna ao mundo por eles conhecido antes da chegada dos invasores europeus em 1492, e que foi assumido pelo novo movimento indígena, começou a ser falado nas imensidões da grande pátria, inclusive no Brasil, que até então mantinha seus indígenas ora tutelados pelo Estado, ora pela igreja, ora pelas ONGs de diversos matizes. E os povos autóctones se puseram de pé. Recuperar seus territórios, suas vidas, sua cultura, suas tradições e reinventar seu

modo de organizar a vida passaram a ser não mais um sonho perdido na memória ancestral. Era possível aqui e agora. Não como retorno a um passado cristalizado ou a tradições ultrapassadas, mas como possibilidade de recuperar dialeticamente o jeito único, autóctone, de se viver em Abya Yala, na forma abyayálica de ser, o que na conceituação dos povos indígenas significa redefinir a maneira de viver, o modo de desenvolver, usando elementos como solidariedade, reciprocidade, cooperação, equilíbrio, consubstanciados na práxis milenar desses povos como *Sumac Kawsay* (bem-viver), dos kichwa, o *Suma Qamaña* (bom viver) dos aymara, a *Qhapajñan* (vida nobre) dos quéchua e a *Nanderecó* (vida harmoniosa), dos guarani. Elementos que podem encontrar similitudes no projeto socialista/comunista, daí a possibilidade concreta de uma aliança.

Ainda assim, esses são conceitos que encontram pouca compreensão na intelectualidade latino-americana, tal como expressa Gonzalo Guzmán⁵, dirigente da organização ECUARUNARI (Confederação Kichwa do Equador), nascida em 1972, num despertar da nação kichwa e que depois gerou as movimentações dos anos de 1990. “A proposta do Socialismo do Século XXI, no que diz respeito ao projeto de desenvolvimento, não nos contempla. Temos nossa própria proposta e vamos disputá-la” (GUZMÁN, 2013). Os indígenas compreendem que, ao longo destes 500 anos, o que se consolidou foi o modelo de desenvolvimento de matriz eurocêntrica, moderna, ditado pela lógica do invasor. E, mesmo em processos revolucionários importantes de espectro socialista, como na Bolívia em 1952, na Nicarágua em 1981 (conflito com o povo Misquito⁶) e na Bolívia novamente agora em 2006 (o caso da Terra Indígena e Parque Nacional Isiboro-Secure -TIPNIS⁷), não foi possível um verdadeiro diálogo entre a proposta socialista e os povos indígenas.

Mesmo agora, quando se fortalecem as discussões de um novo jeito de ser do socialismo no século XXI, quase não há incorporação do pensamento indígena, e a luta contra o capitalismo pouco leva em conta a realidade dos povos originários. Por isso, eles insistem em apresentar seu modelo de vida discutindo a realidade do mundo capitalista e

⁵ Entrevista concedida à autora em 2013, em Quito, na sede da Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador - CONAIE.

⁶ Quando a revolução sandinista se consolidou, o governo revolucionário decidiu retirar os misquitos de suas terras e instituir a propriedade individual. Falaremos disso no capítulo III.

⁷ Governo de Evo Morales propôs abrir uma estrada ligando a Bolívia ao Brasil, passando por dentro de uma grande extensão de terra indígena. Obra foi impedida pela ação sistemática dos povos originários.

buscando saídas originais. Realizadas já cinco grandes Conferências dos Povos de Abya Yala⁸, as comunidades originárias têm definido estratégias, realizado alianças com os trabalhadores, reorganizado territórios, cunhado conceitos e avançado no sentido de ver respeitado seu modo de vida social, política, econômica, cultural e artística.

Ao conhecermos a singular cosmovisão indígena, expressas, por exemplo, nas propostas políticas do *sumac kawsai* (Equador), *suma qamaña* (Bolívia) e *ñanderecô* (Brasil), aprendemos que esses povos não fazem separações entre os elementos da organização social e política, da religiosidade, da filosofia e, fundamentalmente, do território. A terra tinha e ainda tem absoluta centralidade, tal como no capitalismo, ainda que entendida de maneira radicalmente diferente.

Nesse contexto é preciso discutir uma particularidade muito específica constituída pelo processo que transformou a terra em mercadoria: o desencontro entre o mundo indígena e o do dominador, processo que transformou a terra em mercadoria e determinou a destruição do mundo originário. Essa dimensão da luta impõe para os povos indígenas a necessidade de um reordenamento nas demandas, na qual a aliança com os trabalhadores que se organizam numa perspectiva anticapitalista passa a ser uma espécie de imperativo, visto que nesse modo de produção a proposta de um território cuja terra é metamorfoseada em valor econômico, sem produção de mercadorias, é impossível. E os povos indígenas, tanto quanto os trabalhadores, querem construir outro modo de viver no mundo. Para tanto, discutiremos as categorias território e terra, tomando a advertência de Mariátegui (2005) que já nos anos 1930 sinalizava que os problemas vividos pelos indígenas no Peru passavam justamente pela centralidade da questão da terra. E o que Mariátegui observou no Peru marca uma linha de análise que se estende a todos os povos originários de Abya Yala.

A tarefa de contar a história dos povos originários já vem sendo cumprida pelas próprias comunidades indígenas que se organizam de maneira autônoma e se levantam. E é justamente a minha própria descendência indígena, charrua, que me interpela a discutir a possibilidade de um projeto de encontro entre aqueles que são os donos originários dessa terra, e os trabalhadores não-indígenas - classe na qual também estou incluída - que lutam contra o sistema que engendrou esse modo de vida, que é dominante e nos explora a todos. O assinalamento das reflexões que sustentam a presente tese nos leva a indicar que a

⁸ Sobre essas Conferências falaremos na seção 3.

consolidação do modo de produção capitalista requer ser enfrentado em sua gênese, e reivindica uma mudança radical do sistema, caso se pretenda superar o aniquilamento do qual o mesmo se alimenta.

Sendo assim, o objetivo principal que nos anima é conhecer e dar a conhecer os elementos da resistência, articulação e emancipação dos povos que são vítimas do sistema, produzindo uma reflexão que permita evidenciar, considerando o campo crítico possível ao pensamento acadêmico, a condição fundamental da emancipação humana. Condição que a perdurar o capitalismo e a lógica da subserviência que o sustenta e reproduz, cada vez mais se encontra sob ameaça. É como se o capitalismo criasse um simulacro de não-vida, contra o qual e com potência incontestável, nossos mais velhos, os senhores e senhoras ancestrais dessas terras se levantam. E, assim, perseguindo essa emancipação que envolve todos os oprimidos, mostramos nessa tese o movimento que vem desde 1492, particularizado nas categorias terra e território, observando as possibilidades de resistência na sociabilidade capitalista e a articulação com um projeto social político e cultural de emancipação unificado com os trabalhadores.

Para isso, trazemos ainda as diferentes cosmovivências dos povos envolvidos no processo da invasão, apontamos as concepções das categorias terra e território nos diversos tempos e espaços, observando como se aproximam e se contrapõem na relação mundo indígena x mundo capitalista e perquirimos como acontece o processo contemporâneo de demarcação de terra e suas contradições. Finalmente apresentamos a proposta do bem-viver na relação com o projeto socialista/comunista para a possível constituição de um novo pachakuti⁹. Na caminhada desse trabalho constatamos que há muitas semelhanças entre o projeto político dos povos originários, de ontem e de hoje, e a proposta socialista/comunista, o que pode garantir uma aliança capaz de avançar na construção de uma sociedade livre do capitalismo.

Consideramos que o capitalismo não foi capaz de destruir o mundo indígena, mesmo com os massacres, o saqueio e os mecanismos de aculturação e a tese da qual partimos é a de que, desde as contradições do capitalismo há uma fecunda potência na articulação entre a visão de mundo indígena e a revolução socialista/comunista, para a construção de

⁹ Termo quéchuá que significa, na religião dos povos vinculados ao grande Tahuantinsuyo (império Inca), um momento de grande transformação, de viragem total, destruição e reconstrução. Segundo a mitologia o pachakuti acontece em ciclos de 500 anos.

uma nova sociedade, no horizonte da retomada do movimento dos povos originários cuja materialidade exige a mudança radical do sistema.

1.2. A HISTÓRIA DA TESE E O SUJEITO POLÍTICO

Quando menina escutava, nos almoços de família, as histórias sobre minha trisavó. Entre churrasco e risadas os tios mais velhos contavam que ela era uma índia charrua que havia aparecido em Itaquí, pequena cidade da fronteira entre Brasil e Argentina onde morava meu trisavô, sem nada que a identificasse, provavelmente fugida de alguma caçada. No campo aberto, o meu trisavô pegou a índia no laço, e apaixonado, logo depois casou com ela, tendo assim nascido minha bisavó paterna. Lembro que escutava a história – sempre repetida – com cara de braba, pois não conseguia entender porque davam risada do fato de uma mulher ter sido pega à laço. De qualquer forma, enquanto os parentes gargalhavam eu ia para os livros. Estava decidida a descobrir de onde vinha aquela mulher desafortunada que dia a dia aprendi a amar. E, assim, na busca pela minha trisavó fui encontrando a história dos povos originários da banda oriental, e, depois, de toda a América Latina. Era a vez de aquela mulher sem nome, chamada de índia, me pegar pelo laço. Desde aí assumi seu sangue, sua etnia, e nunca mais consegui viver sem esse encontro visceral com a vida originária de Abya Yala. Mesmo quando todos diziam que os charrua estavam extintos, eu revidava: Não estavam. Ali estava eu mesma, herança charrua. Fruto da mistura de portugueses, italianos, pelo-duros e charrua, decidi por mim mesma assumir minha origem indígena, porque acreditava que era preciso dar dignidade àquela mulher que fora pega com um laço e da qual ninguém sequer lembrava o nome, chamando-a sempre como “índia”. Décadas depois, pelo final dos anos 1990, no Uruguai, descendentes do povo charrua se encontravam e começavam um trabalho de recuperação da língua, da história e dos descendentes. Hoje existem algumas comunidades no Rio Grande do Sul e outras tantas no Uruguai. Os charrua vivem.

Não foi sem razão que quando comecei meu trabalho no Instituto de Estudos Latino-Americanos da UFSC, em 2004, há 15 anos, meu primeiro pensamento foi iniciar, desde ali, um trabalho de divulgação das lutas dos povos originários de Abya Yala (o que chamam de Américas), procurando aproximar a comunidade não-índia dos dilemas que afetam as comunidades indígenas em todo o continente. O objetivo principal sempre foi justamente dar a conhecer sobre esse *outro* que ficou encoberto desde

1492 e que é, até hoje, uma vítima do sistema de colonização que, com o tempo, se consolidou na forma de capitalismo periférico, dependente.

Pois nesse trabalho de compreender o modo capitalista periférico e sua relação com os povos originários, vistos até hoje como um problema, comecei a perceber que era necessário aprofundar os estudos e procurar desvendar os motivos pelo qual o racismo ainda é uma marca indelével na sociedade e por que a luta pelo território travada pelos indígenas sofre tanta incompreensão por parte da maioria da população, que incorpora o discurso ideológico disseminado pela classe dominante, expresso em consignas tais como: “há muita terra pra pouco índio”, “eles atrapalham o progresso da nação”, “estão aculturados”, “são bêbados”, “são vagabundos”, “não querem trabalhar”.

Foi desta caminhada e deste lugar de mulher charrua que nasceu a proposta de pesquisa que embasa essa tese junto ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, um dos poucos espaços na UFSC capaz de dar suporte teórico a esse trabalho. O drama das demarcações, ou das não-demarcações, não podia mais caber em pequenos textos narrativos, sem a presença fecunda, e mesmo essencial, da perspectiva da totalidade. Estudar a materialidade da vida dos dois modos de vida (o mercantilismo/capitalismo e o mundo indígena) que se viram cara-a-cara a partir de 1492 aparece como central no processo de deciframento das relações de dominação que a sociedade capitalista exerce sobre os povos autóctones.

1.2.1. O sujeito político

O sujeito político dessa tese são os povos indígenas. Enrique Dussel (1994) aponta que desde aqueles dias longínquos do final do 1400 a prática que gera o pensamento dominante na Europa, e que empreende o processo de invasão é o de matriz grega, na qual só é considerado *ser* aquele que é igual. Os indígenas, vistos como diferentes, eram, portanto, *não-seres*, passíveis de destruição. No pensamento hegemônico europeu aquele que *não-é* está destituído de alteridade. Logo, não é levado em consideração para nada. Daí terem os indígenas sido aprisionados, escravizados e dizimados. Esse encobrimento do outro perdura até hoje e é essa mesma matriz de pensamento que nos dias atuais ampara o profundo desinteresse da sociedade pelo destino dos povos originários sempre vivos. Isolá-los em espaços cercados aparece como uma benesse da civilização. Que fiquem ali, estocados como bichos raros, e que não incomodem.

Mas, se eles se levantam em luta por território ou direitos, imediatamente essa herança filosófica expressa na prática das classes sociais em conflito dentro da sociedade capitalista assoma, seja em violência explícita por parte dos dominadores, ou violência velada pela maioria da sociedade que assume o discurso de que o índio é um entrave ao progresso da nação. Por isso, o que aparece e encontra eco na maioria das pessoas é a imediata negação do direito aos indígenas de expressarem aquilo que o filósofo holandês Spinoza (1978) consideraria a sua *plena potência de ser*. Para os índios, ao que parece, na sociedade capitalista, esse preceito não vale. Eles estão condenados às paixões tristes, vistos que sem o seu território e sem as condições mínimas para uma vida plena, não podem exercer sua potência de ser e agir. Segundo o que ficou consolidado no modo de vida trazido pelos europeus, os povos originários não-são, logo, estão fora dos muros da ética. Tal como nos tempos da invasão, ainda não lhes foi dada a condição humana, e pensá-los no contexto do capitalismo e da luta de classe é o desafio dessa tese cuja relevância se estende para o conjunto da sociedade.

Dussel (1974) é um teórico que rompe com o modelo que nega o outro, distinto, ao apresentar sua ética de libertação, que é a que exorta à vida mesma, exercida em plenitude. Aquele que reivindica fora da totalidade do sistema capitalista é real e merece viver. Mas, não apenas viver, viver bem, sendo capaz de explorar ao máximo o que Spinoza (1978) consideraria as *afetações alegres*. Para Dussel (1974), que entende o bem como a vida plena, há que se atuar dentro do que determina como o ato ético-crítico, que é aquele que, percebendo o outro, caído, age em consequência para mudar esse estado de coisas. É a representação ética do pressuposto filosófico contido na tese de Marx (2007) sobre Feuerbach: Não basta compreender o mundo, há que transformá-lo. Daí a importância do filósofo argentino, que aponta a ideia de libertação, para o debate sobre os povos originários na América Latina. No pressuposto de Marx está contida a ideia de revolução e não da caridade. Mas, entendemos que mesmo no espaço da revolução ainda há muito trabalho a ser feito, necessitando descolonizá-la também, para que, sendo feita, não aprisione os povos indígenas nos seus conceitos (os da revolução), sem levar em conta suas vozes. Há aí um trabalho de duas vias, que ora se cruzam e ora se afastam, a ser feito: a luta contra o capitalismo e contra o colonialismo/eurocentrismo.

Nos dias atuais as comunidades indígenas já estão mergulhadas no processo capitalista de produção, seu modo de vida está transformado, e mesmo os que ainda mantêm aspectos de sua cultura estão

intrinsecamente conectados com o capitalismo realmente existente que não está disposto a garantir terras ociosas nem gente ociosa. Tudo tem de estar a serviço da produção de mercadorias. E, no contexto do debate específico que travamos agora, sobre a terra/natureza, podemos ligar a luta indígena com a filosofia de Spinoza (1978) produzida lá na velha Holanda. Pois, como os indígenas, Spinoza também conseguiu compreender a natureza como *a substância*, o ser do qual tudo deriva. Para os povos originários, o território é sempre muito mais do que um pedaço de terra onde fincar a moradia, ou plantar, ou enterrar os mortos, ou tomar banho de rio. O território é a forma da *substância*, é um dos seus principais atributos, é o próprio deus tornado ser. É nele – o território – que a vida se espraia, cheia de potência, pronta para existir na lógica das paixões felizes. Por isso a ferrenha defesa do espaço de vida – a substância/deus de Spinoza (1978) - é a defesa da vida mesma – o imperativo ético de Dussel (2007). Esse é o ponto no qual as três filosofias se encontram (indígena, Spinoza e Dussel): a materialidade da existência, a imanência, a factibilidade ética, a vida vivida na sua potência máxima.

As comunidades originárias, ao contrário do que os europeus tentaram fazer crer, não são espaços de *não-seres*, diferentes ou incapazes. Elas têm fundamentado um núcleo ético-mítico constituído a partir da materialidade do seu modo de viver a vida, nas condições determinadas do território de Abya Yala, que pode encontrar semelhanças nas propostas gestadas pelo socialismo/comunismo, no enfrentamento com o capitalismo. Por isso acreditamos necessário compreender esse modo de vida que está plasmado nos registros pictóricos e nos cantos sagrados preservados pela memória. Há que conhecer, compreender e estabelecer relações com os desafios do tempo atual, no qual o modo de vida indígena já está definitivamente transformado, como bem aponta Darcy Ribeiro (1970), no seu trabalho: Os índios e a civilização.

A grande tragédia que perdura e provoca tanto sofrimento e morte no espaço do mundo indígena é justamente o fato de que o capitalismo venceu, se consolidou e, como já observou Mészáros (2002) precisa seguir seu caminho incontrolável, repetindo e repetindo o processo de acumulação no qual a propriedade da terra é também central. Por isso, até hoje os povos originários, que foram os vencidos, precisam clamar desde sua condição de vítimas para terem reconhecido o seu direito de ser quem são. Acreditamos que essa é uma batalha que só encontrará bom termo quando a sociedade capitalista for destruída e o processo revolucionário acontecer levando em conta o pachakuti – processo revolucionário indígena que determina uma viragem transformadora no tempo/espaço. Enquanto o modo dominante for o

capitalista e o pensamento dominante for o de matriz grega (o *ser* é, o *não-ser* não-é), o tema do território indígena – e a da existência mesma – será conflitivo.

É, então, para entender esse processo e conhecer essas determinações que se consolidam na dominação de uns (europeus) sobre os outros (abyayálicos), que pretendemos apresentar em profundidade o modo de vida dos grandes grupos que se confrontaram na terra nova. A partir desse conhecimento buscaremos desvelar, discutindo categorias-chaves como terra e território, a tentativa de apagamento do mundo indígena como consequência da consolidação do sistema capitalista, bem como o contemporâneo levante dos povos originários, buscando recuperar elementos radicais do seu viver.

Procuraremos mostrar também que o embate entre as diferentes formas de organizar o mundo ainda persistem. E que na disputa com o capitalismo os trabalhadores europeus constituíram a proposta do socialismo/comunismo, bem como no terreno dos povos originários eles já nos apontavam antes da invasão – e seguem apontando agora – a possibilidade do *sumac kawsay*¹⁰ (o bem-viver). Essas são duas formas de organizar a vida que se assemelham, comunismo e bem-viver, e encontram muitos pontos em comum.

Nesse trabalho, no qual o sujeito político é o indígena, investigamos então, se a derrota do atual sistema capitalista de produção – que emergiu da invasão, do sofrimento e do saque dos povos americanos, africanos, asiáticos, além dos trabalhadores do campo e da cidade de toda a Europa – pode efetivamente apontar potencialidades de uma vida feliz para os indígenas e os demais explorados do sistema, na medida em que a nova sociedade que venha surgir consiga constituir relações harmoniosas com essas duas cosmovivências (originária e pós-capitalista). A hipótese da qual partimos foi a de que uma articulação das propostas anarquistas/socialistas/comunistas com as do bem-viver, por exemplo, poderia fazer acontecer algo completamente novo, emergindo de culturas que se conhecem, se respeitam e que estão efetivamente em relação, constituindo um mundo no qual um não seja dominado pelo outro. A sociedade sem classes e sem opressão/exploração colonial, enfim, sem o capitalismo e a colonialidade que, juntas, constituem o sistema global existente.

¹⁰ Como já mostramos as expressões que nominam esse “bem-viver” variam das diversas etnias, mas todas elas têm núcleos comuns como equidade, reciprocidade, solidariedade.

A inserção no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social foi fundamental para esse debate permitido o encontro com as ferramentas teóricas necessárias e igualmente importantes no sentido de abrir caminho para a ponta do sistema, no qual estão aqueles e aquelas assistentes sociais que cotidianamente precisam lidar com os sem-terra, sem-teto, sem-trabalho, situação na qual estão mergulhados também os povos indígenas.

1.3 OS FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Fazer uma pesquisa é, como ensina Otto Maduro (1994), traçar mapas para a festa. A festa do conhecimento. É a exposição de um caminho, de uma forma determinada de pensar desde uma experiência muito singular. Esses mapas vão sendo desenhados a partir de um processo que envolve o pesquisador e o objeto analisado. E a construção desse objeto diz respeito à capacidade de optar pela alternativa metodológica mais adequada a essa análise. Sendo assim, é a partir da peculiaridade do objeto que definimos a melhor rota.

Discutir o processo de destruição e resistência dos povos originários desde a invasão, a relação com a terra e o território, e os grandes desafios que estão colocados na contemporaneidade a esses povos não é tarefa fácil, principalmente se nossa intenção é justamente questionar o longo caminho de opressão imposto pela Europa, não apenas econômico, mas também cultural e ideológico. Acreditamos então que é necessário abraçar a perspectiva da totalidade para captar as articulações entre a história e a realidade mesma. Ação e pensamento. Por isso optamos por trabalhar partindo do método materialista histórico-dialético, incorporando a ele a analética (Dussel, 1974), justamente por que nos propomos discutir o tema desde a realidade que clama, fora da pretensiosa universalidade eurocêntrica/capitalista.

1.3.1. O método

O enfoque, que se consolida a partir de uma perspectiva crítica do conhecimento, estabelece como sujeito o próprio real, a lógica da coisa e não a coisa da lógica, do conceito. Por isso não é um método subjetivista, como o idealismo especulativo acrítico e abstrato, muito menos um método puramente objetivo, como o positivismo que toma o pensamento como atividade passiva e a realidade como algo já acabado, pronto, dada, imediatamente, pela experiência direta. Este enfoque materialista histórico-dialético tem sua origem numa abordagem ontológica do conhecimento da realidade. Por isso, a fundamentação

ontológica adequada para a construção dos nossos mapas pressupõe o conhecimento de cada modo de ser, bem como de suas interações com outros seres.

Definir por uma abordagem ontológica do real significa afirmar a existência desse real como algo separado do observador. Para o materialismo histórico-dialético, a verdade não é uma construção pura do sujeito ou um consenso intersubjetivo. Por isso, ela só se põe para quem tem uma concepção ontológica do conhecimento, tal como aponta Saviani (2005), quando afirma que as coisas existem independentemente do pensamento, e que é a realidade que determina as ideias.

No cotidiano, o ser se manifesta de forma distorcida, pois, a manifestação imediata não revela o que realmente é essencial no plano ontológico. Entretanto, é necessário partir da imediatez da vida cotidiana, se quisermos captar o ser autêntico. Por mais que os indícios imediatos ofereçam elementos da essência do real, é necessário tornar corretamente compreensível a realidade das experiências cotidianas.

György Lukács esclarece que “[...] o ser só pode ser abordado como ser, se for objetivamente determinado em todos os sentidos. Um ser privado de determinações é apenas produto do pensamento: uma abstração de todas as determinações [...]” (LUKÁCS, 2010, p.171).

Isso quer dizer que a realidade existe totalmente independente da consciência dos homens. Aprendemos com Marx que as categorias são formas do ser, ou seja, são determinações da existência, e, por isso, a prioridade ontológica se coloca como centro fundador, e não a gnosiologia ou a lógica. A prioridade ontológica do fator objetivo é o que diferencia o enfoque materialista histórico-dialético das teorias do conhecimento que atribuem unilateralmente a prioridade do sujeito.

As categorias com as quais maneja o método histórico-dialético não são construções intelectuais a priori, com as quais o sujeito vai analisando o objeto. Elas estão no movimento, na própria processualidade do objeto. Tais categorias só aparecem na dialeticidade entre sujeito e objeto, reveladas na sua essência. São modos de ser desse objeto que historicamente se modifica, e de maneira constante.

Só que esse movimento não é um movimento qualquer, justamente por causa das suas contradições históricas que implicam rupturas e saltos. Elas são ontológicas, na medida em que têm existência real, histórico-concreta: são formas, modos de existência do ser social, que funcionam e operam efetivamente na vida em sociedade, independentemente do conhecimento que tenham os homens a seu

respeito. Fazendo referência a elas, afirmam José Paulo Netto e Marcelo Braz (2007):

Quando, através da reflexão, do pensamento racional, da análise teórica, os homens tomam consciência delas, conseguindo apreender a sua estrutura fundamental (a sua essência) a partir da visibilidade imediata que apresentam (a sua aparência) – quando, enfim, é possível reproduzi-las, no seu dinamismo e nas suas relações, através de meios conceituais, então elas aparecem como produto do pensamento, tomando a forma de categorias reflexivas. (PAULO NETTO; BRAZ, 2007, p. 54).

Assim, para o materialismo histórico-dialético, a teoria não se reduz ao exame sistemático das formas dadas de um objeto, no qual o pesquisador vai descrevendo detalhadamente, e construindo modelos explicativos baseado em hipóteses que apontam para relações de causa/efeito, de seu movimento visível, tal como ocorre nos procedimentos da tradição empirista/positivista. Não é, também, a construção de enunciados discursivos sobre os quais a chamada comunidade científica pode ou não estabelecer consensos intersubjetivos, verdadeiros jogos de linguagem, como se pode perceber em alguns autores pós-modernos.

Para essa perspectiva, a teoria é uma modalidade peculiar de conhecimento, entre outras (como, por exemplo, a arte, o conhecimento prático da vida cotidiana, o conhecimento mágico-religioso etc...). A teoria se distingue de todas essas modalidades e tem especificidades. Segundo Netto (2011), o conhecimento teórico “é o conhecimento do objeto – de sua estrutura e dinâmica – tal como ele é em si mesmo, na sua existência real e efetiva, independentemente dos desejos, das aspirações e das representações do pesquisador.” (p.20). Ele também afirma que, a teoria é, para Marx, a reprodução ideal do movimento real do objeto pelo sujeito que pesquisa. É assim que, pela teoria, o sujeito reproduz em seu pensamento a estrutura e a dinâmica do objeto de pesquisa. O sujeito nada põe no objeto. Ele retira do seu movimento as suas determinações. Tal processo é muito bem descrito pelo próprio Marx, a seguir:

Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento [...]

é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ele interpretado. (MARX, 1968, p. 16).

A teoria é o movimento real do objeto que se transporta para o cérebro do pesquisador, é o real reproduzido e interpretado no plano ideal. Netto (2011) corrobora a afirmação de que o objeto da pesquisa, para a abordagem histórico-dialética, tem existência objetiva; não depende do sujeito, do pesquisador para existir. Essa perspectiva retoma a centralidade da objetividade, mas, em um patamar qualitativamente diferente. Já Tonet destaca que:

[...] na ótica marxiana, a questão dos pressupostos não é um problema meramente metodológico/epistemológico, mas uma problemática que articula questões relativas ao ser (natureza do ser social, categorias nodais do processo social) com outras relativas ao conhecer (possibilidade, natureza e alcance do conhecimento). (TONET, 2005, p. 77)

György Lukács também afirma (2010, p. 327) que devemos tratar “[...] as categorias não como princípios de formação lógicos ou gnosiológicos no interior do conhecimento, mas como determinações do próprio ser [...]”. A objetividade é a forma primordial concreta de cada ser e as categorias expressam, no pensamento, a generalidade do ser. A universalidade e a singularidade, medidas pela particularidade, nada mais são do que uma determinação do ser reproduzida na consciência. A pesquisa científica, de acordo com Lukács, deve registrar a historicidade, a processualidade do ser.

[...] o conhecimento científico e também o filosófico devem partir da objetividade concreta do existente que a cada vez torna-se seu objeto e desemboca no esclarecimento de sua constituição ontológica. [...] Essa prioridade incondicional do ser em sua respectiva objetividade concreta determina também seu modo de conhecimento em forma generalizada, portanto, como categoria. (LUKÁCS, 2010, p. 327)

O objetivo do pesquisador, para além da aparência fenomênica, imediata e empírica, é apreender a essência, ou seja, a estrutura e a dinâmica do objeto. Esse processo, Marx define como a elevação do abstrato ao concreto. O método propicia o conhecimento teórico partindo da aparência e visa a alcançar a essência do objeto. Ou seja, capturando sua estrutura e dinâmica, por meio de procedimentos analíticos e operando sua síntese, o pesquisador reproduz no plano do pensamento.

Este último es, manifestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntese de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo múltiple. Aparece en el pensar como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida... En el primer camino, la representación plena se volatiliza en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensar...El método consiste en elevarse (aufzusteigen) de lo abstracto a lo concreto, de reproducirlo como concreto espiritual. (MARX, apud DUSSEL, 2010, p. 64)

A ideia de que o processo parte da elevação do abstrato em direção ao concreto Marx busca em Hegel. Mas, o faz em uma direção oposta. Ainda que a definição de abstrato e concreto seja muito semelhante a de Hegel, a qual apregoa que o concreto é rico em múltiplas determinações, Marx se diferencia de Hegel porque dá primazia às categorias da economia política e no fato de que há um movimento anterior, ao elevar-se do abstrato ao concreto que Hegel não reconhece, que é o movimento do concreto até o abstrato, ou seja, desde a percepção sensorial e a realidade empírica situada em um momento da evolução da economia política e da luta de classes, até as categorias mais abstratas. (MARX, 1972). Como Hegel, Marx historiciza as categorias. Mas, o que para Hegel é o ponto de partida, ou seja, as categorias universais mais abstratas das quais deduz a realidade, em Marx são pontos de chegada. Nessa virada materialista de Marx, as categorias mais abstratas são aquelas que se produzem a partir de um processo histórico- social de pensamento muito complexo. Assim sendo, para Marx (1972) o movimento do pensamento vai, primeiro, do concreto até o abstrato, para produzir categorias simples e abstratas e, depois, faz o retorno do abstrato até o concreto, para produzir categorias complexas.

Disso se depreende que o método histórico-dialético pressupõe dois momentos inseparáveis: a investigação e a exposição. A investigação é o esforço prévio de apropriação, pelo pensamento, das determinações do conteúdo do objeto no próprio objeto, ou seja, uma apropriação analítica, reflexiva, do objeto pesquisado, antes de sua exposição metódica. A ordem da investigação é, então, a que se segue à coleta dos materiais, tanto teóricos como empíricos. A ordem da exposição é radicalmente distinta: não procede cronologicamente, diacronicamente, senão que de modo sistemático e sincrônico. Esta ordem se guia pela exposição da teoria – primeira fase – que orientará a exposição e procede de acordo com um plano lógico e metodológico. É nessa segunda fase, que se organizam os materiais recolhidos na ordem da investigação. Desta forma, a exposição não é simplesmente uma auto-exposição do objeto, senão ele seria acrítico, mas, uma exposição crítica do objeto, com base em suas contradições; é uma exposição crítico-objetiva da lógica interna do objeto, do movimento efetivo do próprio conteúdo do objeto. Sobre o momento da exposição, afirma Eduardo Ferreira Chagas (2011):

A exposição é uma expressão (tradução) ideal do movimento efetivo do real, isto é, trata-se não de uma produção, mas de uma reprodução do movimento efetivo do material, do real, de tal modo que o real se “espelhe” no ideal. Reproduzir quer dizer aqui para Marx reconstruir criticamente, no plano ideal, o movimento sistemático do objeto, pois o objeto não é dado pela experiência direta e imediatamente. (CHAGAS, 2011, p. 3)

No entanto, essa reprodução, esse espelhamento, não é um reflexo mecânico com o pensamento refletindo a realidade tal como um espelho reflete a imagem que tem diante de si. Se fosse assim, o papel do sujeito seria passivo. Para Marx, ao contrário, o papel do sujeito é essencialmente ativo: precisamente, por apreender, não a aparência do objeto, mas, a sua essência, a sua estrutura e sua dinâmica; para apreendê-lo como processo, o sujeito deve ser capaz de mobilizar um máximo de conhecimentos, criticá-los, revisá-los e ser dotado de criatividade e imaginação. Assim, o papel do sujeito é fundamental no processo de pesquisa. Tal papel é assim descrito por Karl Marx (1968, p.16): “o sujeito tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão que há entre elas” .

Esse processo requer um trabalho prévio de investigação, de maturação do objeto, de sua captação com detalhes, de suas formas de evolução, de suas conexões íntimas, para depois expor, adequadamente, sistemática e criticamente, a sua lógica interna. É preciso um esforço intelectual de investigação, de apreensão do movimento interno, efetivo, do real, e de exposição, de expressão ideal desse conteúdo, para livrar-se do “envoltório místico, da crosta idealista, extraindo o núcleo, o caroço racional de dentro das coisas, pois, afinal de contas, a pérola não sai sozinha da ostra”. (CHAGAS 2011, p. 3)

Assim, conforme elaborou Karl Marx, o método é a explicitação do desdobramento do objeto em dois níveis: em primeiro lugar, no que diz respeito às suas articulações interiores e próprias; em segundo, a partir da forma segundo a qual o pensamento capta e desenvolve esse mesmo movimento no âmbito interno das determinações do objeto, até traduzi-las em conceitos no interior de um discurso metódico. Nessa abordagem metodológica, diferencia-se, claramente, método de pesquisa e técnica de pesquisa. Método de pesquisa é o processo, descrito anteriormente, de construção teórica do objeto: a elevação do abstrato ao concreto. As técnicas de pesquisa são as mais variadas, desde a análise documental, até as formas mais diversas de observação, recolha de dados, quantificação etc... Estes instrumentos técnicos são meios de que se vale o pesquisador para apoderar-se da matéria, mas não devem ser identificados com o método. Por isso, instrumentos e técnicas similares podem servir em escala variada, a concepções metodológicas diferentes.

1.3.2 Por que introduzir a analética?

Feita a escolha pelo método histórico-dialético optamos também por introduzir a analética para discutir o tema da invasão, deixando claro que nela está incorporada a perspectiva dialético/marxista. Na verdade, conforme Dussel (1980) é impossível chegar à analética sem a dialética marxista. Ele explica: na tradição ocidental, a dialética, desde Aristóteles, passando por Descartes, Kant, Hegel e finalmente com Marx, tem como categoria fundamental a totalidade. Na analética, é o que está observando fora da totalidade opressora, que clama. É o que foi entificado, o *não-ser*. E aí, a categoria que fundamenta essa perspectiva é a da exterioridade. Dussel argumenta que o método de Marx é, na essência, analético, já que em toda a sua proposta é o empobrecido/a vítima que assoma. Tudo é visto desde o ponto de vista daquele/a que está fora da totalidade do capital.

Levinas sempre fala do outro como absolutamente outro. Tende, então, para o equívoco. Por outro lado, nunca pensou que o outro pudesse ser um índio, um africano, um asiático. O outro, para nós, é a América Latina em relação á totalidade europeia, é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes (DUSSEL, 1974, p.196).

Para compreender a perspectiva analética é preciso uma breve incursão ao pensamento de Enrique Dussel, o filósofo argentino que é uma das mais importantes expressões da Filosofia de Libertação. Ele é um homem do século XX e da América Latina, periferia do capitalismo. Nascido na cidade de Mendoza, Argentina, na véspera do natal de 1932, é no começo dos anos 1950 que começa sua caminhada pela filosofia, estudando na Universidade de Cuyo, onde foi líder estudantil. Depois, inspirado pelos estudos filosóficos decidiu viver na cidade de Nazaré, na Palestina, onde foi carpinteiro e experienciou de maneira profunda a vida comunitária. Também viveu na Grécia buscando compreender, através da vivência cotidiana, a essência do pensamento ocidental. Quando em 1968 voltou para a Argentina, depois de ter conhecido profundamente o pensamento semita e o grego, estava determinado a produzir um pensamento próprio, desde o seu espaço geográfico de dependência e de aparente exclusão. Ele mesmo já se compreendia como exterioridade. E é justamente entre os anos de 1970 e 1973 que começa a formular sua mais importante contribuição ao pensamento latino-americano e mundial: a filosofia da libertação.

Mas, nos anos 1970 a Argentina, a exemplo de outros países latino-americanos, vivia uma ditadura cívico/militar e é esse braço que vai alcançar Dussel. Acusado de ser marxista ele passa a ser perseguido por grupos extremistas, é expulso da universidade, perde o emprego e todos os seus escritos são censurados. Uma bomba explode na sua casa e por pouco ele não perde a vida. Então, não vê outra saída senão o exílio. Na Argentina estaria fadado a morrer nos porões da ditadura ou pela bala de algum fanático. Por isso, em 1975 ele embarca para o México, onde iria assentar a vida e construir todo o seu legado filosófico. É também naquele país que formulará a sua ética de libertação.

Aquele era um período de grande opressão e medo. Em praticamente toda a América Latina os países estavam mergulhados em governos de força, ditatoriais, e a mão dura do império estadunidense imprimia forte controle sobre as vidas. O comunismo era então a maior

ameaça para a ideologia do capital e a ideia de felicidade ou bem comum era rechaçada como coisa de subversivo. Mas, para Dussel (1974), era justamente a reflexão sobre o tempo que vivia que encabeçava seu pensamento: como ser feliz se o *outro* estava caído sob o peso da exclusão e da opressão? Por isso todo o pressuposto da construção de sua filosofia passa pela comunidade. O *outro* é um irmão, faz parte da mesma comunidade da vida, mas está na exterioridade do sistema. Está caído e precisa se levantar em comunhão. Na Argentina e na América Latina daqueles dias era impossível pensar a partir de si mesmo ou de um sujeito singular. A comunidade das vítimas era a medida.

Os primeiros escritos de Dussel já apontam para uma proposta de liberdade. Ao viver na Palestina e na Grécia ele dá musculatura para o que depois chamará de filosofia da libertação. Percebe que a visão grega de mundo, que dominou o mundo ocidental, inclusive os países que realizaram a invasão das terras de Abya Yala, define o *outro*, distinto, sempre como um *não-ser*, ou seja, aquele que não precisa ser levado em conta. Isso irá justificar todo o processo de dominação empreendido pela Europa quando os países desse espaço geográfico começam a constituir um sistema mundial.

Para Dussel (1974), a invasão do mundo novo em 1492, que inaugurará a modernidade na Europa, está totalmente fincada no encobrimento do *outro*. Chegar a novas terras e se deparar com uma gente distinta, com língua própria e deuses desconhecidos, não causou admiração nem desejos de conhecer. Pelo contrário, fortaleceu a visão grega de mundo na qual o *outro*, distinto, é um *não-ser*, algo sem valor. Por isso a destruição das culturas autóctones e a escravização das pessoas eram vistas como coisa normal. Se aquelas gentes eram *não-seres*, por que se preocupar com seu bem estar? O *ser*, tal qual o conceito grego, tinha de ser o igual, o que podia ser reconhecido mesmo à distância. Só esse poderia ter sido respeitado. O igual na totalidade do sistema.

A vivência na Palestina mostrará ao pensador argentino que o pensamento semita, obscurecido pelo logos grego, tinha outra visão sobre o *outro*, distinto, que merecia ser compreendida. Como era comum aos povos do deserto, a miragem sempre podia ser uma possibilidade e aquilo que era visto ao longe podia enganar os sentidos. Então, para que o outro fosse realmente conhecido era preciso que chegasse muito perto. Só o face-a-face poderia definir se aquele que se acercava era bom ou mau. Isso também definiu outra forma de viver a vida. Diferentemente dos gregos e suas planícies, que já reconheciam o bom e o mau à distância, o deserto impunha aos semitas o risco permanente, a experiência da aproximação, do face-a-face.

Armado com o conhecimento desses dois modos de compreender a vida, Dussel (1974) se debruçou sobre a América Latina, o espaço da materialidade de sua própria existência. E o que viu foi um povo inteiro submetido à lógica do capitalismo, na qual existe um centro, rico, e uma periferia, empobrecida. E que essa periferia era a América Latina, inteira e una. Percebeu então que a filosofia grega ainda era a que dava o tom, respaldando o modo de produção vigente. Para o capitalismo, o *ser* é aquele que é igual, os proprietários, os donos dos meios de produção. Os demais são os *não-seres*, aqueles que são distintos, que podem ser explorados e destruídos, como as mulheres e os escravos, naquele tempo.

Iluminado então pela proposta semita, Dussel decidiu criar uma filosofia que partisse da vida periférica dessa América explorada e empobrecida. Assim, criou o axioma da sua filosofia de libertação. Se para os gregos:

O ser é – o não-ser não-é

Para essa filosofia de libertação, autóctone, latino-americana, o fundamento seria:

O ser é - o não-ser é real

Essa pequena frase muda tudo. Se aquele que é distinto é real, não posso mais descartá-lo, matá-lo, eliminá-lo. O novo axioma propõe o risco de se aproximar, do face-a-face, do conhecimento profundo, da solidariedade, do braço estendido na direção daquele que está caído, derrubado por um sistema de opressão. Portanto, o *outro* sobre o qual Dussel constrói sua filosofia não é um *outro* qualquer, ele é aquele que é vítima e que, então, busca a libertação.

Assim, ao constituir uma filosofia própria, pensada desde a periferia do sistema capitalista, Dussel avança para uma ética de libertação que ele vai denominar como uma ética comunitária. Dussel é parido por uma sociedade fraturada, oprimida, uma comunidade de vítimas. Sendo assim não poderia ser outra a sua ética que não essa que exige a assunção da comunidade como espaço de luta e de superação.

A ética proposta por Dussel (1998) aparece no final dos anos 1960, e se revigora com novos aportes em 1998, incorporando a virada linguística de Appel e Habermas, num tempo em que os teóricos de todas as cores anunciavam o fim das grandes narrativas e também o início de um tempo no qual a totalidade não teria mais lugar, muito menos os conceitos universais. Dussel (1998) vai à contramão dessa proposta. Para

ele, há sim um princípio universal que perpassa todas as culturas e todas as particularidades. É a vida mesma. Por isso, sua ética é a afirmação da vida diante do assassinato massivo provocado pelo capital. No momento no qual impera o dogma metafísico do neoliberalismo assoma essa ética cotidiana em favor das maiorias. Para o filósofo argentino o princípio universal da ética é reproduzir a vida do sujeito em comunidade. O próprio Marx, diz Dussel, ainda bem jovem, já havia notado que o homem mais feliz é o que sabe ser feliz junto aos demais, e também havia apontado que, no capitalismo, a acumulação da riqueza era responsável pela miséria do outro. Nesse sentido, o imperativo que se impõe é justamente a destruição do capitalismo como modo de vida. Só isso pode garantir a vida plena e feliz de cada um e da comunidade.

O filósofo argentino sistematiza cinco princípios básicos na sua Ética:

- 1) o princípio de produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana em comunidade de cada sujeito ético; 2) o princípio ético-formal da razão discursiva; 3) o princípio de factibilidade ética; 4) o princípio crítico-material e 5) o formal intersubjetivo de validade crítica (DUSSEL, 1998, p.506).

E é a partir desses princípios que desenvolve a Ética de Libertação, pressuposto básico da analética, que nada mais é do que a dialética marxista pensada desde a América Latina, a dialética com sotaque. Para Dussel a vida humana é o modo de realidade do sujeito ético, que dá conteúdo às suas ações, que determina a ordem racional e também seus desejos e funções que constituem o marco dentro do qual se fixam fins. É vida humana que marca limites, que fundamenta normativamente uma ordem, que marca conteúdos como a necessidade de comer, de dormir, de ter um abrigo.

É nesse sentido que o sujeito ético, para Dussel (1998) é aquele que atua humanamente, ou seja, que tem como conteúdo dos seus atos alguma mediação para a produção, reprodução e desenvolvimento auto/responsável da vida de cada sujeito humano na comunidade, buscando o cumprimento material das necessidades de sua corporalidade cultural. A eticidade da vida é a responsabilidade pela permanência da vida. Se João precisa comer para permanecer vivo, ele tem de continuar comendo. O ético tem de garantir isso. O bem viver se expressa diferentemente em cada cultura, mas nada pode justificar a morte do

outro, como acontece com os vencidos pelo mercado capitalista. Essa é a originalidade de Dussel, porque não é algo que diga respeito só ao sujeito que vive a ética, mas está intimamente ligada ao outro. Comunidade.

Ao discutir a questão do bem e do mal, Dussel (1998) afirma que o bem tem um componente material e outro formal e que a ética exige o aspecto material do bem, um forte conceito de Justiça, que deve fundamentalmente incluir a economia. Para o sujeito viver ele tem de poder viver. Essa é a factibilidade ética, que significa a obrigação de operar aquilo que não se pode deixar de fazer desde as exigências da vida. Não é o permitido ou o desejado, é o factível, o que precisa ser feito. Dussel (1998) dirá que a vida humana se reproduz na relação dialética com a natureza, logo, a natureza é a que vai delimitar as possibilidades fáticas.

Mas, para Dussel (1998) é a busca do bem que aponta o sujeito ético. É das entranhas do bem que surge o rosto do outro que, à beira da morte, clama pela vida. É desde a vítima que se pode julgar criticamente um sistema de eticidade em sua total expressão e dessa posição crítica as vítimas precisam ser re-conduzidas à vida, e re-conhecidas como sujeitos éticos. Se o bem causa o mal, então não é ético. E é aí que a ética crítica descobre o sentido do mal. Para Dussel (1998) o mal é a dor da corporalidade da vítima, e desde aí está a origem material da crítica ética. Por isso que na sua ética de libertação o ponto principal é a vida, e toda a negação da vida do outro é alvo de crítica.

A ética de libertação propõe a universalidade da razão e, em especial, a razão ético-crítica, defendendo assim a universalidade da vida, da corporalidade. Dussel (1974) aponta que Marx também trabalha com uma razão ético-crítica quando define que não basta interpretar a realidade, mas sim transformá-la. E ele chegou a isso porque se deparou com a morte do outro, percebeu que o trabalho, no sistema capitalista, põe a vida do trabalhador na mercadoria e não a recupera mais. Por isso, também Marx assumiu o compromisso com a vítima, fortemente sedimentado na luta revolucionária. Ou seja, Marx já era analético.

É assim que nasce a filosofia ético-crítica, de um mundo miserável, da periferia, da não aceitação da exterioridade da vítima. É uma ética anti-hegemônica em todos os sentidos, e visceralmente ligada à economia, tal qual apontou Marx. Por isso a ética de Dussel se aproxima de Marx e dialoga com seus pressupostos. Na ética de libertação há a descoberta dos *afetados*, e há também a descoberta das razões daquilo que Spinoza (1978) chamou de paixões tristes. Na Ética de Dussel (1974), essas paixões tristes não acontecem por uma imposição da natureza, mas

são provocadas, na história, na caminhada humana, por um sistema de opressão e exploração. Esses *afetados* são os excluídos, são as vítimas que irrompem na história exigindo o direito de viver sua plena potência de ser, o direito de também experimentar paixões alegres no mundo material. Mas, isso só pode ser possível se houver vida mesmo, vida plena.

Dussel (1998) percebe que o materialismo de Marx não é individual, é antropológico (da corporalidade vivente) e é um materialismo que busca a transformação real das condições das vítimas. Ele desconstrói a ciência econômica vigente e a reconstrói a partir das vítimas. Por isso Marx é um sujeito ético-crítico e toda sua discussão sobre o capitalismo está fincada nesse pilar.

O sujeito do agora, do tempo presente, da periferia, no capitalismo, apresenta exigências. É o sujeito que não pode viver, por isso interpela. E ele não está só, está em comunidade: os índios, os moradores da favela, as mulheres oprimidas, os velhos abandonados, etc... A ética da libertação atua, portanto, na materialidade da vida, é uma ação crítica que transforma o processo da práxis. E a práxis da libertação é a ação possível que transforma a realidade tendo como última referência sempre a vítima, ou a comunidade das vítimas. Ela não se constitui sobre juízos de valor – a moral – mas sobre fatos, a vida mesma na sua factibilidade. Ela parte da exclusão da maioria das gentes no processo de modernidade e do capitalismo. Um processo que monopoliza para seus agentes o desenvolvimento da vida e da riqueza. Que constitui uma classe que arroga apenas para si o direito de viver sua potência de ser, suas paixões alegres e que exclui as vítimas desse sistema. A ética de libertação é, então, o último recurso para uma humanidade em perigo. Desde a periferia, clamando por vida. E é aí que se ancora a perspectiva analética.

Dussel (1974) indaga acerca do método dialético como um caminho em que a totalidade possa se esgotar apenas em si mesma, indo dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Na analética a reflexão parte do *outro* enquanto livre, como um além do sistema econômico. Parte justamente da sua palavra, da revelação do *outro*, e que, confiado em sua palavra, atua, trabalha, serve e cria. Para Dussel (1974) o método dialético é a expressão dominante da totalidade desde si, é a passagem da potência para o ato de “o mesmo”. Já a perspectiva analética garante a passagem do justo crescimento da totalidade desde o outro, para servi-lo criativamente.

A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética, tinha porém razão

Feuerbach ao dizer que a verdadeira dialética (há, pois, uma falsa) parte do diálogo do outro e não pensador solitário consigo mesmo. A verdadeira dialética tem um ponto de apoio analético, é um movimento ana-dia-lético (DUSSEL, 1974, os. 196-197).

A analética não leva em conta apenas o rosto sofrido do *outro*, mas exige se colocar a serviço desse outro através de um trabalho criador. “O *outro* nunca é um só, mas um vós. Cada face-a-face é a epifania de uma classe, de um povo” (DUSSEL, 1974, p.197). E esse pensar analético é a filosofia da libertação, logo, a forma mais adequada para pensar desde a América Latina e desde os povos originários, que clamam.

Por fim, podemos apontar, em síntese, o que é para Dussel (1974, p. 198) o movimento do método. Primeiramente o discurso filosófico parte da cotidianidade ôntica e dirige-se dialética e ontologicamente para o fundamento. Depois, demonstra cientificamente (epistemático apoditicamente) os entes como possibilidades existenciais. Então, observa que entre os entes há um que é irreduzível a uma de-dução ou demonstração a partir do fundamento, ou seja, o rosto ôntico do outro que, em sua visibilidade permanece presente como trans/ontológico, metafísico e ético. Essa passagem da totalidade ontológica ao outro como outro é a analética. O quarto passo seria então a revelação do *outro* e, finalmente, a ética e a práxis analética aparecem como serviço de justiça.

Para Dussel, esse momento analético no método dialético é justamente a passagem da teoria pura para uma práxis fundada na ética. O saber ouvir o outro que clama é constitutivo do método para que surja o saber servir. “O filósofo analético ou ético deve descer de sua oligarquia cultural acadêmica e universitária para saber-ouvir a voz que vem de mais além, da exterioridade da dominação” (DUSSEL, 1974, p.199).

1.3.3. Procedimentos metodológicos da pesquisa

Nesta tese, utilizo a técnica da pesquisa bibliográfica, abordando diversos autores que pensaram o processo da invasão e os temas da terra e território. Também utilizo a análise documental que é indispensável, porque a maior parte das fontes escritas, ou não, são quase sempre a base do trabalho de investigação. É realizada a partir de documentos, contemporâneos ou retrospectivos, considerados cientificamente autênticos. A pesquisa documental é realizada em fontes como tabelas estatísticas, cartas, pareceres, fotografias, atas, relatórios, obras originais

de qualquer natureza – pintura, escultura, desenho - notas, diários, projetos de lei, ofícios, discursos, mapas, testamentos, inventários, informativos, depoimentos orais e escritos, certidões, correspondência pessoal ou comercial, documentos informativos arquivados em repartições públicas, associações, igrejas, hospitais, sindicatos.

Esse tipo de procedimento, enquanto técnica de investigação da realidade social, não traz uma única concepção filosófica de pesquisa, pode ser utilizada, tanto nas abordagens de natureza positivista, como também naquelas de caráter compreensivo, com enfoque mais crítico. Essa característica toma corpo, de acordo com o referencial teórico e metodológico que nutre o pensamento do pesquisador, pois, não só os documentos escolhidos, mas, também, a sua análise deve responder às questões da pesquisa, exigindo do pesquisador uma capacidade reflexiva e criativa não só na forma como ele compreende o problema, como, também, nas relações que consegue estabelecer entre este e seu contexto, no modo como elabora suas conclusões e como as comunica.

Segundo Restituto Sierra Bravo (1991), são documentos todas as realizações produzidas pelo homem que se mostram como indícios de sua ação e que podem revelar suas ideias, opiniões e formas de atuar e viver. Nesta concepção, é possível apontar vários tipos de documentos: os escritos; os numéricos ou estatísticos; os de reprodução de som e imagem; e os documentos-objeto.

Nesta tese fazemos uso também das técnicas jornalísticas uma vez que as fontes indígenas são na sua maioria relatos orais, registrados em vídeo ou áudio, seja pelo jornalismo brasileiro ou latino-americano, seja pelas próprias comunidades.

Segundo Laurence Bardin (2001), a pesquisa qualitativa, também utilizada nesta tese, é aquela capaz de incorporar a questão do significado e da intencionalidade como inerentes aos atos, às relações e às estruturas sociais, sendo essas últimas tomadas, tanto no seu advento, quanto nas suas transformações, como construções humanas significativas. Assim, a abordagem qualitativa aplica-se ao estudo da história, das relações, representações, crenças, percepções e das opiniões, produto das interpretações que os seres humanos fazem de como vivem, constroem seus artefatos e a si mesmos, sentem e pensam.

Em verdade, o método histórico-dialético conduz o uso das técnicas de pesquisas. Buscamos, no contar a história da invasão não apenas o que está nos livros, mas as intenções e os sentimentos sócio-políticos que subjazem na forma de viver e pensar dos povos. Escrita em um momento histórico em que a vida indígena segue sendo dizimada e suas terras roubadas, essa tese guarda um potencial altamente revelador

dos conflitos ideológicos que se travam, então, para a constituição de uma nova sociabilidade, razão pela qual uma análise apenas formal e periférica não alcançaria as notáveis implicações sócio-políticas imbricadas no processo. Só um olhar investido da perspectiva da totalidade pode captar a lógica interna e profunda que perpassa toda a história, de 1492 até hoje. Para isso, optamos concepção teórico-metodológica materialista histórico-dialética, acrescida da perspectiva analética proposta por Enrique Dussel.

Apresentamos então, nesse estudo, em comparação com realidade capitalista, a noção da categoria território no mundo indígena e como isso aparece na relação com o Estado Brasileiro, no qual o reconhecimento do direito à terra encontra-se sistematicamente em doloroso processo de construção e desconstrução. Buscamos investigar - a partir da visão indígena do que seja o território - como se dá o processo contemporâneo de demarcação das terras indígenas, desvelando as diferentes *epistemes* e perspectivas políticas que se sobrepõem, de forma antagônica ou contraditória desde a época da invasão, em 1492. Assim, apresentando o conhecimento sobre os conceitos originários, procuramos contribuir para uma melhor compreensão sobre a batalha que se trava quando o tema são as demarcações das terras indígenas na relação com a luta pela terra pelos trabalhadores que também foram destituídos dela por conta das relações de produção capitalistas. Conhecendo melhor o mundo originário, a centralidade da questão da terra no capitalismo periférico dependente, e compreendendo esse aspecto no seu contexto, acreditamos na possibilidade de contribuir - na dupla face de descendente de indígena e classe trabalhadora - para o aprendizado sobre as formas organizativas realmente emancipadoras dos povos originários e a necessária aliança com os trabalhadores contra a classe dominante do sistema capitalista.

2. O DESENCONTRO, DESDE A INVASÃO ATÉ NOSSOS DIAS

*Falsos são seus reis, tiranos em seus tronos,
 aarentos de suas flores.
 de gente nova é sua língua.
 Novos seus assentos, suas vasilhas, seus chapéus
 golpeadores de dia
 afrontadores de noite
 magoadores do mundo*

(Chilam Balam de Chumayel)

2.1. A INVASÃO

Nesse tópico pretendemos mostrar o contexto político/econômico/cultural/filosófico e histórico dos dois mundos que se chocam em 1492: o europeu e o chamado mundo novo, mais tarde nominado como América Latina pelos invasores e Abya Yala pelos povos originários. Mostraremos os conceitos de terra e território em cada uma dessas formas históricas, a do mundo que aqui estava, encoberto, e a do mundo europeu, que se lançava na aventura dos mares e da construção do modo capitalista de produção. Desvelaremos como estava organizada a materialidade da vida de cada povo e, a partir daí, quais as ideias que hegemonizavam o mundo europeu, bem como a filosofia dos povos autóctones, apontando assim os motivos da impossibilidade do encontro das culturas.

Desde o tempo da invasão (1492-1500) o que sempre esteve em jogo na relação entre os povos originários e os espanhóis/portugueses foi a questão da terra e a consequente desterritorialização para etnias autóctones. Para esses povos, que empreendiam sua caminhada rumo à construção de um sistema mundializado de comércio e produção (o capitalismo), o espaço geográfico garantido com as navegações era locus de dominação, de onde poderiam extrair riquezas capazes de sustentar um novo modelo de organização da vida e de desenvolvimento para a região de origem. Assim, aqui, a tomada dos territórios indígenas deu vida ao mundo colonial e terminou constituindo essa forma *sui generis* que temos hoje: o capitalismo dependente.

O capitalismo na América Latina se desenvolveu dentro do contexto de expansão e evolução do capitalismo mundial. Em função disso, assumiu formas específicas que, sem negar as leis gerais do

movimento do sistema, configuraram no continente tipos específicos de capitalismo dependente, cujo caráter e modo de funcionamento estão intrinsecamente conectados à dinâmica que assume historicamente o capitalismo mundial (BAMBIRRA, 2013, p.33).

É importante lembrar que, por exemplo, as *plantations* instituídas pelos europeus no Caribe e nos demais territórios invadidos eram estabelecimentos feitos para acumular capital e foram implantadas unindo o trabalho escravo com uma tecnologia de ponta para a época: o engenho de açúcar. Com esse modelo a sede da colônia importava um produto já manufaturado, o açúcar, e não a cana, que era matéria prima. E não havia tecnologia mais avançada no mundo à época. Anibal Quijano (2011) lembra que até o século XVIII a Europa contribuía pouco para o comércio mundial, ainda que comerciasse de maneira tremenda gente (escravos) e armas. Fora isso, explorava comercialmente e, no máximo, com os grandes empreendimentos produtores das *plantations*. Assim, no caso específico de Espanha e Portugal, a chamada descoberta de um novo mundo configurou-se não apenas uma oportunidade sem igual de pilhagem das riquezas do *outro*, mas e, principalmente, de incorporação ao sistema de produção que se consolidava.

Entender como se deu o processo de acumulação primitiva no novo mundo e as relações que daí decorreram, é fundamental para compreender as lutas originárias na atualidade que insistem em desvelar a injustiça e a morte que o sistema provocou e ainda provoca, apontando caminhos novos para a vida em comum.

Para tanto, nosso trabalho discute - a partir da realidade indígena e europeia - as categorias de terra e território, traçando um paralelo entre o que elas significaram para os invasores e para os povos originários no tempo da invasão, e como elas foram sendo apresentadas ao longo dos séculos, com o amadurecimento do sistema capitalista de produção. Buscaremos, agora, destacar, a partir de revisão da literatura pertinente as principais determinações que orientarão o debate teórico que nos propomos fazer. Compreender as ideias que dominavam cada mundo é também entender como se expressava a vida mesma, tal como já ensinaram Marx e Engels:

As ideias dominantes são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias, portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação.

Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência, e por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época (MARX, ENGELS. 2007, p.47).

2.2 O MODO DE VIDA E A FILOSOFIA FUNDANTE DOS PORTUGUESES E ESPANHÓIS

No século XV do mundo europeu, os povos originários - na parte do mundo ainda desconhecida pelo ocidente e oriental - constituíam variadas culturas dentro de uma cosmovisão totalizante, materialista, imanente, concebendo a terra como uma casa única de todos os seres. Já entre os espanhóis e portugueses, que promoveram a invasão dessa terra nova, as práticas de vida então vigentes davam forma a uma maneira de pensar que estava consolidada na crença de que a verdade era revelada por um deus extra mundo, embora tivessem no Papa – ser terrenal - o seu representante legal. E o Papa era, entre outras coisas, a forma bem acabada do despotismo nada esclarecido. Ainda que uma casta muito limitada tivesse acesso ao conhecimento através das universidades criadas já no século XII, a maioria vivia na ignorância, obedecendo aos designios do céu que os senhores feudais vaticinavam através dos sacerdotes. Também é importante observar que o mundo europeu era, na época das grandes navegações, um espaço periférico dentro da lógica organizativa do mundo. O mundo islâmico era o império daqueles tempos¹¹ e sua posição no mapa – entre a Europa e o Oriente - foi determinante para que os europeus empreendessem suas aventuras: queriam chegar às Índias sem o estorvo dos árabes.

¹¹ Para compreender a posição do mundo islâmico na época do descobrimento ler Enrique Dussel, no seu livro “Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión” cujas referências estão na bibliografia. No primeiro capítulo ele mostra como se constituíram sistemas regionais de poder sendo o mundo islâmico uma potência naquele então.

A Europa era, no final do 1400, um espaço de grandes conflitos entre bretões, germanos, eslavos e outros tantos povos em guerra contínua pela garantia das fontes de energia tais como a madeira, o ferro e a terra, que determinavam as condições materiais da existência. E a Europa latina, que afinal empreendeu a invasão do novo mundo, era um espaço que ia de Viena até Granada, com pouco mais de 70 milhões de habitantes. Era uma cultura ilhada e abafada pelo mundo árabe, esse sim capaz de atravessar boa parte do mundo antigo, da Espanha até as Filipinas. Já o centro populacional e comercial do mundo estava na China. Assim, só havia dois caminhos de expansão para a Europa: ou em direção à Rússia, ou pelo mar, para chegar às Índias e se apropriar das especiarias. E foi por aí que os europeus começaram a buscar novos caminhos, costeando a África, finalmente passando o cabo do Bojador. Nesse período, que vai de 1440 até 1448, os portugueses chegaram a explorar 198 léguas da costa africana, iniciando o comércio de escravos. Então, quando chegam às terras novas já levam uma grade experiência marítima e de exploração de outras gentes (HOLANDA; CAMPOS, 1981). Não estavam preocupados em encontrar novas culturas. Tudo o que queriam era se apropriar de mercadorias vendáveis com as quais pudessem constituir riquezas. Importante lembrar que no final do 1400, tanto Portugal como Espanha estavam organizados como reinos unificados, justamente constituindo um governo centralizado capaz de dar combate ao mundo árabe, que avançava pela península ibérica. A tomada da região árabe na Espanha e, em 1492, a tomada de Constantinopla, foram decisivas para que outras aventuras pudessem ser empreendidas e a força dessa vitória contra os mouros acabou gestando a possibilidade da chegada ao novo mundo (DUSSEL, 1994).

No campo da cosmovisão prevalecia a do pensamento cristão, visto que era a religião a que respaldava a ação dominante na Europa. A chamada filosofia medieval – hegemônica pela cristandade - foi soberana desde o século VII até o XIV. Mas, durante esse tempo, também existiram diversos filósofos árabes e judeus que tiveram influência sobre o pensamento ocidental tais como Maimônides e Averrois, ambos vivendo em Córdoba, então sob o domínio sarraceno.

Uma das características deste período era o domínio da Igreja Romana sobre a Europa, organizando Cruzadas à Terra Santa, sagrando e coroando reis. Outro fator importante foi que a Filosofia medieval passou a ser lecionada nas escolas, espaço frequentado pela aristocracia ou pelo clero, fortalecendo ainda mais a prática corrente de dominação. Logo no começo da formação da igreja a filosofia levava o nome de Patrística e se preocupava mais com refutar as crenças pagãs, ainda existentes. Séculos depois (por volta do ano 1000), uma nova corrente

surgiu dentro da igreja, a Escolástica, e foi esse método de pensamento que dominou o ensino entre os anos de 1100 a 1500 d.C.

A Escolástica inventou um método para discussão de ideias filosóficas. Conhecido como disputa, esse artifício consistia em apresentar uma tese, que seria defendida ou refutada com base em argumentos encontrados na Bíblia, na obra de Platão, Aristóteles; e nos demais teólogos consagrados da Igreja. Durante todo esse período foi bastante comum o sincretismo entre as crenças religiosas e o conhecimento clássico, sendo esse último sempre subordinado ao pensamento revelado.

Apesar de terem as mesmas preocupações que a filosofia patrística - filosofia cristã dos primeiros séculos - os pensadores escolásticos acrescentaram um assunto importante em sua filosofia: o problema dos Universais, que diz respeito à ideia e sua relação com a realidade. Fora a filosofia dos gregos, os medievais foram influenciados pelo pensamento de Santo Agostinho, bispo, escritor, teólogo, filósofo, padre latino e doutor da Igreja Católica. É nessa época que surge também a teologia, que é considerada como a filosofia cristã. Um dos temas mais discutidos por esta vertente filosófica é a prova da existência de Deus e da alma. Era necessário comprovar a existência do criador e do espírito humano imortal para seguir respaldando o modo de vida vigente no medievo.

Entre os assuntos encontrados na filosofia medieval estão a hierarquia entre os seres existentes (relação de domínio entre superiores e inferiores), domínio de papas e bispos sobre reis e barões, separação e diferença entre espírito e corpo, fé e razão, Deus e homem.

Esse era o arcabouço teórico que se constituía a partir da forma como se organizava a vida no campo da imanência, naquele tempo específico que os europeus denominam de medieval, e foi o que, na aparência, sustentou a ação dos homens que chegaram à nova terra. O que realmente buscavam os invasores era o prosaico saque das riquezas, mas usaram como argumento as escrituras ditas sagradas que viam qualquer pessoa que não professasse a cristã como um *não-ser*. Logo, foi uma forma bastante segura de respaldar o processo de dominação violenta que se seguiu. Durante os primeiros anos da invasão, a tese central que respaldou a escravidão e o extermínio era a de que os nativos não tinham alma. Foi só a partir da ação de padres como Bartolomé de Las Casas, que esse tema passou a ser discutido na metrópole. Sobre isso é bastante conhecida a chamada “Disputa de Valladolid”, debate no qual Las Casas enfrentou Sepúlveda, que argumentava serem os indígenas escravos por

natureza, marcando ao início da modernidade hispânica. Conforme Gutiérrez (2014) por conta da controvérsia envolvendo os indígenas o rei Carlos V convocou Las Casas e Sepúlveda para discutir suas doutrinas em debate público. O fórum escolhido foi o Conselho Real de Índias, incrementado por uma comissão ad hoc de teólogos, juristas e canonistas. A cidade foi Valladolid. A convocação real foi realizada em 7 de julho de 1550. A junta teve duas sessões: a primeira, em agosto ou setembro de 1550, e a segunda, em abril ou maio de 1551. Ainda que considerasse os indígenas como bárbaros, porque não conheciam à Cristo, Las Casas advogava que os indígenas tinham alma e podiam gerir a si mesmos:

A controvérsia de Valladolid é importante porque colocou uma agenda de discussões ainda válida para nossos dias: evangelização, invasão, povos submetidos, raças superiores, guerras religiosas e guerras santas. Todos esses são temas que podem ser encontrados em qualquer jornal de hoje. Las Casas afirmou que “Todas as nações do mundo são homens, e de cada um deles só pode ser uma a definição: todos têm entendimento e vontade, todos têm cinco sentidos exteriores e quatro interiores, e se movimentam por meio deles, todos se alegram com o bem e sentem prazer com o saboroso e alegre, e todos rejeitam e aborrecem o mal e se alteram com o sem-sabor e lhes faz dano...”. Talvez essa seja a maior contribuição do frade para o pensamento que se desenvolveu nos séculos posteriores sobre os direitos humanos e os direitos dos povos. Também, ao mostrar com abundante documentação a cultura e a civilização dos índios, Las Casas desmascarou o eurocentrismo arrogante e assassino dos invasores (GUTIÉRREZ, 2014, p.231).

Acreditamos ser de vital importância entender a prática corrente da vida do homem comum do 1492/1500, que também se expressava no pensamento produzido, para compreender as ações que se seguiram na terra nova. Essas ações estiveram centradas no epistemicídio, como já se fazia com relação aos mouros depois da expulsão dos mesmos da península ibérica.

Apesar de no final do 1400 o mundo mercantilista já estar dando à luz ao capitalismo, emergindo também aí o pensamento moderno, os autores que ousaram expressar em filosofia os novos valores que vinham

com as práticas mercantis/capitalistas ainda eram pouco conhecidos pela maioria, muitos considerados heréticos, banidos ou assassinados nas masmorras da então classe dominante. No campo da realidade mesma, a vida que pulsava na Europa que se lançou ao mar era marcada pela perda da terra pelos antigos servos do feudo, a miséria para as massas e o desejo de garantir boa vida amealhando riquezas nas Índias. A busca pela mercadoria que geraria riqueza abria espaço para novos pensares. O homem do 1400 já se desgarrava do feudo e vislumbrava novas possibilidades tanto nas Cruzadas, quanto nas aventuras do além-mar.

Na Idade Média, como a cristandade era efetivamente o poder secular, a bíblia era a medida de todas as coisas, sendo assim só era possível filosofar na fé, distinguir razão e fé, ou filosofar fora da fé contra a fé, sendo que esse último caminho era trilhado por muito poucos, no geral combatidos como hereges. De qualquer forma, o livro sagrado da cristandade tinha seus preceitos filosóficos, o que foi capaz de produzir importantes pensadores ao longo dos séculos. Dentre as ideias com relevância filosófica Reale (1990) destaca:

1 - Monoteísmo: essa ideia de um único deus acaba com o politeísmo típico das culturas antigas. A unicidade de deus comporta uma transcendentalidade absoluta já que ele é outro em relação a todas as coisas.

2 - Criacionismo: A bíblia traz a ideia de um mundo criado do nada através da palavra. Resolve um problema que os gregos não tinham conseguido.

3 - Antropocentrismo: os gregos eram cosmocêntricos, e no cristianismo o homem é criatura privilegiada de deus.

4 - Deus faz a lei: a lei é revelada a partir do divino, virtude torna-se obediência.

5 - Providência Pessoal: no cristianismo a providência é individual. Deus e o homem singular.

6 - Pecado original: é a desobediência a deus e por causa disso nada pode resgatar o homem, só o sacrifício do messias.

7 - Enquanto o ideal grego é a episteme, o do cristão é a fé. O homem passa a ser corpo, alma e espírito.

8 - Amor: na bíblia o amor não é eros (como para os gregos), é ágape, é dom, espontâneo e gratuito. Para os gregos é o homem que ama, para os cristãos quem ama é deus.

9 - Ressureição: os gregos falam de alma imortal, no cristianismo quem ressuscita é o corpo. Ele volta à vida.

10 - Novo sentido de história: os gregos eram a-históricos e na bíblia a história aparece retilínea.

Os gregos antigos viviam na dimensão da polis e pela polis e só sabiam pensar dentro de seus quadros. Destruída a polis, como vimos, o filósofo grego refugiou-se no individualismo, sem descobrir um novo tipo de sociedade (REALE, 1990, p.394).

Considerando apenas esses 10 itens é possível entender porque a mensagem da bíblia, apesar de ter sido construída desde a prática comunitarista dos primeiros cristãos, com a sucessão de papas, bem mais preocupados com as coisas terrenas, entre elas a riqueza, vai subvertendo todos os valores antigos e, depois, na conquista, permite solapar palmo a palmo os deuses antigos, os valores e as crenças das comunidades, espalhando outras virtudes e valores que aos poucos se metabolizaram e transformaram o mundo medieval no mundo moderno. O modo de vida cristão, que o poder dominante expressa como esperança na vida pós-morte, na ideia de um povo eleito, passividade diante da dor, obediência a um deus único, é uma mudança na temperatura do mundo e se consolida na Idade Média europeia. E é esse modo de ser e de pensar a realidade que estará plasmado na cabeça de cada homem que se arrisca no mar em busca das Índias e pisa nas novas terras. Vinculada a esse modo de ser, a prática concreta do que era o germe do capitalismo comercial iria garantir a destruição do mundo invadido. Isso, na verdade, já tinha começado na expulsão dos árabes da Espanha, quando os reis católicos usaram a *vontade de deus* para ganhar território (REALE, 1990).

Então, para compreender esse navegador aventureiro que chegou à terra nova vamos fazer um breve resumo sobre como era esse modo de organizar a vida que vai se fortalecendo desde o século VII até o XIV.

Tão logo o cristianismo começou a ser difundido, ainda no mundo antigo, os padres se preocupavam bastante em espalhar, junto com a prática da comunidade, a nova lei moral. Mas, foi só no século II que surgiram os apologistas, aqueles que faziam a defesa do cristianismo contra os filósofos. No século III nasce a chamada Patrística, que se estenderá até o século VIII, uma escola de pensamento na qual a filosofia já não era tripudiada, mas praticada no interesse da fé. É uma filosofia esgrimida contra o paganismo comunitário, que ainda se mantinha vivo nas comunidades. Era importante aos ideólogos do poder garantir que todos se submetessem ao deus único, que tornava mais segura a

dominação secular. Por isso os pensadores se ocupavam de explicar a trindade, a encarnação de Cristo, a relação entre fé e razão, a criação dos dogmas e a natureza do Cristo. Vestiam com palavras a vida que iam impondo, cotidianamente, nas comunidades cristãs a partir de novos valores.

Um dos mais importantes pensadores dessa época é Agostinho de Hipona, um dos pilares da cultura ocidental da chamada Idade Média europeia. É com ele que, de fato, a filosofia cristã adquire mais densidade e sua sistematização consolida o começo do fim da ética pagã e de toda a filosofia helênica. Para Agostinho, a revelação cristã gira em torno da graça, algo concedido por deus. Fé e razão andam juntas. Ele afirmava que ninguém poderia atravessar o mar do século se não fosse pela cruz de Cristo. (apud REALE, 1990, p.437). O verdadeiro problema não era o cosmo, como diziam os gregos, mas sim o homem. O mistério não é o mundo, mas nós mesmos. O homem é individual, único, irrepetível. E se nos gregos era a alma que servia ao corpo, no cristianismo agostiniano o corpo passa a assumir outro significado, por conta da ressurreição. Ele explicava deus não para explicar o mundo, mas para fruir de sua presença divina. Para os gregos, o bom era o que conhecia (logos/episteme), para Agostinho o bom era o que amava (ágape). Ele consolidava em palavras a vida material, completamente descolada do conhecimento, num tempo em que os livros ficavam presos nos conventos. Ao homem comum bastava amar a deus, sem tocar a maçã venenosa do conhecimento.

É esse pensador quem irá ditar o rumo da filosofia cristã por séculos a fio e quando no século IX se firma a Escolástica, que é o ensino sistemático das ideias cristãs praticado nas igrejas e nos palácios, os filósofos que aparecem ainda caminham por esse sendeiro agostiniano, expressão da vida mesma. As escolas pagãs já não existiam mais desde o século VI e embora os pensadores cristãos incorporassem alguma coisa de Platão e Aristóteles, tudo era balizado pelo debate da fé. Nada existia fora da igreja. O único conhecimento válido era o da Bíblia.

Mesmo as escolas palacianas, como a de Carlos Magno, por exemplo, que queria criar uma nova Atenas, não fugiam desse trilho. E nas primeiras universidades europeias, lá pelo século XII, dirigidas por corporações de professores e estudantes, igualmente ensinava-se a doutrina, e nela a razão só existia em função da fé. O centro da batalha filosófica era a conversão dos infiéis, e isso acontecia na prática através das cruzadas e das viagens de exploração, por isso não é de estranhar que os homens que desembarcaram na terra nova não conseguissem ver os povos autóctones como parceiros de diálogo. Para aqueles homens, os

indígenas eram bárbaros infiéis cuja salvação só viria pela conversão. Ainda no século XII, Gregório VII tinha inaugurado uma nova fase histórica na qual a cristandade deixava de fugir do mundo para conquistar o mundo. Nada podia ser mais mundano que isso, mas a maioria das pessoas ainda vivia sob as regras espirituais da cristandade. E tudo se preparava para que o tempo das navegações fosse como foi.

Desde o início do cristianismo até então a discussão filosófica sobre deus era uma contribuição necessária para respaldar a ação feudal no que dizia respeito a hierarquia e a organização social. Se tudo era revelado em deus, a ordem terrena se espelhava na ordem celeste e a política só fazia a mediação. Havia uma profunda unidade entre o secular e o religioso. Afirmava Agostinho que nenhuma autoridade deveria se opor a reta razão porque ela vinha de deus. Logo, se nem os reis podiam questionar a fé, o que dizer do homem comum? E foi esse homem, impregnado dessa forma de pensar, praticando o mercantilismo salvacionista, avançando para o capitalismo comercial, ávido por mercadorias, que chegou ao mundo novo, cujas práticas e filosofias fundantes eram radicalmente diferentes.

Os séculos XI e XII foram de grandes transformações na Europa. Cidades nascendo, classes sociais em movimento, pessoas em busca de riquezas, desejos de liberdade. Os jovens, cujo destino era o de nascer e morrer servindo a um senhor, saem dos feudos e partem para as guerras contra os chamados infiéis, que eram os árabes. Esse inimigo criado pelo capitalismo nascente que queria caminhos livres para a circulação de mercadorias, encontrava amparo na compreensão de que só havia um deus e que esse deus era o dos cristãos. E foi em nome desse deus que milhares de jovens foram recrutados para dar cabo ao poder islâmico. Na verdade, o que os poderosos queriam era tirar os árabes do caminho da rota das especiarias. Foi assim que o capital fortaleceu a construção ideológica do novo “inimigo” que nasceria com as grandes navegações: os negros, os orientais e por fim, os indígenas do novo mundo. Sendo inimigo, sem alma, e sem ligação com o deus cristão, estava justificada sua dominação e extermínio.

No século XIII a Filosofia recebe o reforço dos árabes que ainda viviam na Espanha moura. Avicena e Averrois trazem Aristóteles de volta, incorporando ao racionalismo grego elementos da cosmogonia árabe, o que faz com que sua filosofia fique palatável aos cristãos. É também nesse século que aparecem as ordens religiosas dos Franciscanos e dos Dominicanos, um novo tipo de religioso, adequado aos novos tempos, mais preocupado com as coisas que aconteciam nas cidades nascentes, ligados à vida mesma, cotidiana, e não aos claustros. Essas

ordens seriam decisivas na invasão do novo mundo. Reinventariam a mensagem bíblica a partir das práticas mercantilistas e do capitalismo nascente.

O filósofo cristão mais importante desse tempo, o que vai aportar novidades ao pensamento de Agostinho, ainda em vigor, é Tomás de Aquino, da ordem dos dominicanos. E ele é fundamental na nossa discussão justamente porque plasma filosófica e ideologicamente aquilo que seria a prática dominante dos invasores de Abya Yala. Como os demais pensadores cristãos o seu objeto de reflexão é deus. Acreditava piamente que a fé melhorava a razão, que por sua vez era comum a todos. Segundo ele, só a razão servia para discutir com pagãos e hereges, e era com ela que se devia discutir os temas divinos. Sua filosofia plasmou a ideia dos transcendentais¹². O ser como um ato da graça era uno, verdadeiro e bom. O ser é deus e os entes participam do ser, mudando apenas a gradação dos transcendentais. Sendo assim, alguém é mais ou menos bom ou verdadeiro conforme está mais ou menos próximo de deus.

Esse pensamento tomista era a concretude em palavras da forma como os homens que chegaram às terras que chamavam de novas viam os indígenas. Eles eram pagãos, estavam longe do deus cristão, logo, eram menos bons, passíveis, portanto, de serem destruídos caso não se rendessem à fé.

Segundo Reale (1990) Tomás de Aquino observava o mundo feudal europeu se desfazendo, logo, era preciso consolidar a ideia de que, pelos caminhos do mundo, que se abriam para outros territórios, deus poderia ser alcançado e apontou cinco vias, resumidas da seguinte forma:

1 – Caminho da mutação. No qual a pessoa muda pela ação do outro. É a ideia da evangelização, do domínio da cruz. A conquista da América se deu sob esse princípio.

2 - Caminho da causa eficiente. A causa primeira é deus e seguindo esse rumo chega-se a ele.

3 – Caminho da Contingência. Nem todos os seres são possíveis. Existem aqueles que não-são. A velha ideia grega do ser e do não-ser. Para Tomás, a causa da possibilidade do ser é deus. No caso dos indígenas, como não estavam em deus, não-eram.

¹² Tomás de Aquino trouxe para a filosofia a teoria dos transcendentais na qual incluía ente, coisa, uno, algo, verdadeiro, belo e bom, todos convertíveis em si mesmos. Ou seja, tudo o que é ente é coisa; tudo o que é coisa é uno; tudo o que é uno é algo; tudo o que é algo é vero; tudo o que é vero é bom; e tudo o que é bom é belo, etc...

4 - Caminho dos graus de perfeição. Acreditava que havia pessoas menos boas, menos nobres e menos verdadeiras, conforme seu afastamento de deus.

5 – Caminho do finalismo. As coisas têm de se mover por um fim e são dirigidas por algum ente dotado de inteligência que é deus. Mais uma vez, nesse caminho, está concretizado o mote da conquista. O fim de tudo era a glória de deus, então, qualquer coisa está permitida para se chegar a deus.

Tomás de Aquino acreditava que havia uma lei eterna, um plano de deus, e uma lei natural, da qual o homem participava. Via, assim, o estado como uma necessidade natural, pois seria através dele que seriam feitas as leis, o direito positivo, capaz de dissuadir os homens do mal. Tomás de Aquino respaldava de uma só vez o poder dos governantes e dos religiosos. "Há pessoas propensas ao vício. É necessário que sejam obrigadas pela força e o temor a evitar o mal" (in REALE, 1990,) O mal, na sua concepção, era a desobediência a deus. Com ele se instala o princípio do poder e da autoridade divina, porém encarnada na Igreja, nos senhores feudais, nos reis e mais tarde no Estado.

O século XIV trouxe uma nova práxis, o capitalismo florescia, e sua caminhada imparável iria inaugurar, na Europa, a chamada modernidade. Os pensadores cristãos se afastavam da regra vigente até então que era a de fortalecer a fé a partir da razão. Os novos tempos, numa Europa que já via acontecer o fim do feudalismo, mergulhada nas inúmeras revoltas camponesas, depois capitaneadas pelos burgueses em ascensão, exigiam outra filosofia. Era chegada a hora de pensar sob as novas bases materiais vigentes, a partir da nova forma de organizar a vida que já estava em andamento desde as Cruzadas. A burguesia ainda não era dominante, mas vivia o conflito com o modo medieval, contra a nobreza, e sabia que era tempo de se libertar da igreja e da fé para poder dar vida às mercadorias. O mundo que esta nova classe começava a construir estaria ancorado na razão, mas não como justificadora da fé. A razão unicamente como libertação dos dogmas e de deus.

João Duns Escoto (1266-1308) é o primeiro a filosofar sobre essa nova prática, distinguindo a filosofia da teologia. Segundo ele a filosofia (razão) cuidaria do ente, e a teologia, por ser especulativa, da fé. É ele também que no início do 1300 propõe a "doutrina da distinção", uma espécie de método - que mais tarde será desenvolvido por Descartes al revés – sobre como conhecer, partindo do mais complexo para o mais simples, chegando a simplicidade irreduzível. É ele quem vai reafirmar o primado do individual apontando que o ente se refere a tudo o que existe,

mas cada coisa tem o seu modo, único, distinto, individual. Traduzia em palavras a destruição do modo-comunidade que estava em andamento. O bem, para ele, era fazer apenas aquilo que deus quer. A lei natural seria então adorar a deus. O demais não seria absoluto, logo, se deus entender que é bom matar, pode-se matar.

Se no século XIII o poder da Igreja era absoluto, nesse novo século o equilíbrio entre a Igreja e os estados nascentes começa a ser abalado. Naquele período assomavam revoltas populares na Europa, muitas delas contra o poder absoluto do Papa e contra o sistema de dominação que a Igreja representava: o feudalismo, os senhores e a servidão. A vida real cobrava seu preço. O estado absolutista e a propriedade aristocrática da terra estavam em xeque e, por conseguinte, a religião também. É por conta disso que entre os pensadores da época começa a surgir a ideia de que a salvação é uma coisa espiritual, sem a necessidade de misturar a fé com bens e poder. O Papa, que acumulava o poder divino e temporal, vai perdendo espaço para os novos governantes que assomavam em novos modelos de estado e a filosofia ia atrás.

Nesse contexto surge Guilherme de Ockham (1285-1347), um padre franciscano inglês, que vai filosofar sobre essa separação e autonomia entre o poder temporal e o divino. A discussão do espírito laico, que já se expressava na batalha contra o Papa, começa com ele, apontando que o âmbito das verdades reveladas é radicalmente subtraído ao reino do conhecimento racional. (REALE, 1990) Não achava honesto querer por racionalidade na fé e abre caminho para o empirismo, que iria hegemonizar o pensamento séculos depois. Para ele a criação era um ato de deus, mas os indivíduos eram coisas separadas. Assim, o objeto da ciência é o objeto individual e o conhecimento se baseia na experiência.

Ockham era um nominalista e entendia que não havia nada que desse universalidade ao conceito de homem. Para ele, os universais eram apenas nomes com os quais a mente estabelece relações.

Conforme seu pensamento tudo o que não vem pela experiência não existe. Ele derruba a metafísica, sendo fiel apenas ao concreto. Com seus conceitos surge a nova física, experimental, e a partir daí a visão hierárquica do universo começa a ser superada, abrindo passo para a compreensão do universo como um conjunto de indivíduos, nenhum dos quais se constitui o centro. É um golpe para a Igreja, visto que nega a centralidade do poder do Papa. Como era comum nas ordens dos franciscanos e dos dominicanos, o entendimento era de que o Papa deveria existir para servir, tal como ensinara Cristo, e não para sujeitar, como acontecia. O que se buscava era a autonomia do poder secular. E

nesse mundo de liberdade de deus, as leis não são mais imutáveis. Também com Ockham a ascensão do indivíduo leva ao nascimento do direito subjetivo, a noção moderna de liberdade individual. Não é à toa que ele é acusado de heresia e banido.

A tentativa de calar Ockham é apenas uma medida de força do desespero das classes, a nobreza e o clero, que viam seu mundo ruir. Mas, como não é possível suprimir a realidade que engendrou esse pensamento, o debate contra o absolutismo do Papa e da nobreza vai tomando corpo, porque é a vida mesma, com as revoltas camponesas e burguesas, que vai dando passos nessa direção, possibilitando a destruição desse mundo. Logo depois de Ockham aparece João de Paris (1270-1306) que vai aprofundar o papel do indivíduo, advogando pelo direito do indivíduo à propriedade, bem como Marsílio de Pádua (1275-80 - 1342-43), que dirá ser o estado uma comunidade perfeita que se ergue na base da razão e na experiência dos homens servindo para viver bem. Para eles, a igreja tinha de se submeter ao estado burguês nascente.

Mas, apesar de Ockham, João de Paris e Pádua terem produzido suas filosofias no final do século XIV, o modo de produção que já se expressava e que fez brotar essas ideias só iria se consolidar muitos séculos adiante. Por isso que no século XV, no fatídico 1492, e logo em seguida em 1500, a visão de mundo que ainda imperava era a de Tomás de Aquino. Assim, a conquista se fez no contexto do mercantilismo salvacionista, da busca desesperada pelas riquezas – mercadorias – prenunciando o modo capitalista nascente, mas também permeada pela ideologia medieval cristã europeia que ajudava a solidificar a imagem do inimigo como aquele que não é cristão, exatamente como já tinha sido nas cruzadas e nas batalhas com os árabes. As variadas etnias com as quais se depararam os espanhóis e os portugueses eram vistas como pagãos e infieis, inimigas, portanto. Estavam afastadas do deus verdadeiro. Então, ou se dobravam a conversão ou estavam fadadas à destruição. A filosofia do medievo foi um excelente álibi para os exploradores que colocavam na conta de deus as atrocidades cometidas.

Depois, com a consolidação do modo capitalista de produção, o metro com o qual os povos originários foram medidos já não precisava mais estar no campo da fé, então era chegada a hora de definir a realidade a partir do conceito de propriedade. Assim, o mundo colonial, que já havia praticado todas as atrocidades contra os originários iria começar outra fase: a da expropriação do território daqueles que sobraram, porque isso aparecia como necessário para garantir o capitalismo colonial. Não importava se para isso o povo originário tivesse de ser totalmente destruído.

2.3. A CHEGADA AO MUNDO DE ABYA YALA

Antes da chegada dos europeus o mundo de Abya Yala seguia seu curso com uma infinidade de povos em diferentes modos de organização societária. Havia estados confederados, grandes formações culturais, grupos nômades e milhões de pessoas vivendo, se reproduzindo e construindo suas existências no ritmo de suas respectivas sociedades. Tudo isso desaba em outubro de 1492, quando os espanhóis aportam na ilha de Dominica. Nesse momento Abya Yala começa a ruir.

Colombo conta em seu diário que naquele outubro de 1492 fazia um dia lindo de sol no mar dos Caraíbas e os arawakes observaram as estranhas embarcações, espécie de casas de madeira sobre o mar, que se aproximavam. Quando perceberam que ali vinham homens, correram para recebê-los com água, comida e desejos de boas vindas. As gentes do Caribe, ao contrário dos astecas, não tinham profecias da chegada de deuses. Viam os homens como iguais, por isso os recebiam com alegria. Mas, toda essa hospitalidade foi logo entendida como fraqueza e é assim que descreve Colombo em seu diário, o povo que, de braços abertos, o acolheu:

Trouxeram louros, bolas de algodão, lanças e outras coisas que trocaram conosco por contas de vidro. Não tiveram qualquer inconveniente em nos dar tudo o que possuíam... Eram de forte constituição, corpos bem feitos e boas feições... Não carregam armas de fogo, não as conhecem. Ao tocarem numa espada, a tomaram pela lâmina e se cortaram sem saber o que fazer com ela. Não trabalham o ferro. Suas lanças são feitas de taquara... Seriam uns criados magníficos... Com cinquenta homens os subjugaríamos e com eles faríamos o que quiséssemos (COLOMBO apud ZINN, 2006, p.1).

Já neste breve escrito pode-se perceber qual a lógica da armada de Cristóvão Colombo: a cobiça e o desejo de dominar. Tanto que nas primeiras tentativas de conversa com os nativos das Antilhas, onde aportaram, a primeira pergunta que sofregamente repetiam os espanhóis era: onde está o ouro?

É que Colombo havia saído de uma Espanha recém-unificada, que ansiava pelas riquezas da Ásia para melhor constituir seu estado. Ele mesmo ambicionava ao posto de governador das terras descobertas, além

dos 10% sobre todas as riquezas que encontrasse. Era disso que se tratava a viagem. Um negócio.

Nas ilhas aonde chegaram os espanhóis, os arawakes viviam em pequenas comunidades, com uma agricultura baseada no milho, batata e mandioca. Sabiam tecer e fiar, mas não domesticavam nenhum animal. Não conheciam o ferro, mas, desgraçadamente levavam pequenos ornamentos de ouro nas orelhas, o que acendeu a cobiça. Por conta disso Colombo aprisionou alguns homens e os fez guiar as embarcações para onde hoje é a ilha de Cuba e depois para o que é hoje o Haiti e República Dominicana, pois ali supostamente haveria mais ouro. Chegando às ilhas, ao receberem de presente de um dos chefes locais uma máscara de ouro, decidiram ficar. Ali haveria de ter mais do metal precioso. Assim, com as madeiras da caravela Santa Maria, Colombo ergueu a primeira base militar estrangeira nas terras de Abya Yala e a chamou de Navidad, pois já era próximo o natal cristão. Aprisionou mais indígenas e começou o processo de matança que ainda segue até os dias de hoje (ZINN, 2006, p.4).

Na verdade, conforme Zinn (2006), Colombo ainda acreditava que havia chegado à Ásia, embora em algum lugar ignorado da costa chinesa. Sobre os moradores do lugar escreve aos soberanos espanhóis:

Os portos naturais são incrivelmente bons e há grandes rios, a maioria deles com muito ouro. Os indígenas são tão ingênuos e generosos com suas posses que se não tivesse visto com meus próprios olhos eu não acreditaria. Quando se pede algo que têm, não se negam a dar. Ao contrário, se oferecem para compartilhar... (COLOMBO apud ZINN. 2006. p.4)

E foi por conta destes informes da generosidade autóctone e da promessa de ouro que Colombo conseguiu receber mais 17 caravelas e 1.200 homens para uma nova expedição ao que ainda pensava serem as Índias, com o propósito de garantir escravos e mais ouro. E assim foi feito. Mas, como não havia ouro na quantidade desejada, muitas foram as mortes e as atrocidades cometidas contra os arawakes. Segundo Zinn (2006), os que falhavam na missão de recolher ouro tinham as mãos cortadas e morriam sangrando.

Vivendo essas barbaridades, aqueles que haviam recebido os espanhóis com tamanha generosidade começaram a perceber que ali estava um povo cruel e cheio de cobiça. Foi quando tentaram reunir um exército de resistência, embora muito pouco pudessem contra as

armaduras, mosquetes, espadas e cavalos. A mais importante liderança desse povo foi Hatuey, um cacique da etnia taíno, que chegou a ir remando desde onde hoje é a República Dominicana até a ilha de Cuba para avisar aos demais povos da região sobre as atrocidades dos espanhóis. Ao chegar a Cuba, Hatuey aconselhou os parentes para que se preparassem para grandes batalhas e também que sumissem com todo o ouro que tivessem, pois esse era o demônio que movia a invasão. A partir daí, ele mesmo comandou alguns grupos em ataques contra os espanhóis. Frei Bartolomé de Las Casas, narra uma cena, atribuída ao grande cacique taíno. Conta que junto a um baú com ouro e joias, ele falou aos parentes:

Este é o Deus que os espanhóis adoram. Por isso eles lutam e matam, por isso eles nos perseguem e por isso é que temos de atirá-los ao mar. Nos dizem, esses tiranos, que adoram um deus de paz e igualdade, mas usurpam nossas terras e nos fazem de escravos. Eles falam de uma alma imortal e de recompensas e castigos eternos, mas roubam nossos pertences, seduzem nossas mulheres, violam nossas filhas. Incapazes de nos igualar em valor, esses covardes se cobrem com ferro que nossas armas não podem romper (CASAS apud ZINN, 2006 p.8)

Hatuey tentou organizar a luta dividindo os homens em pequenos grupos para ataques surpresa, usando pedras, paus e flechas. Mas, Diego Velázquez conhecia bastante bem as técnicas dos indígenas e conseguiu ir debelando os grupos rebeldes. Além do conhecimento das táticas dos autóctones, os espanhóis tinham uma arrasadora capacidade técnica, já que contavam com armas de fogo, armaduras, lanças de ferro e até cachorros farejadores. Com o tempo, eles foram exterminando os focos de resistência e conseguiram prender o cacique Hatuey.

Depois de passar por terríveis torturas, o cacique foi condenado à morte na fogueira. Era preciso não deixar qualquer rastro que fizesse dele um herói ou que o rememorasse. Mas, ainda assim, Hatuey virou lenda, como o primeiro grande rebelde dessas terras contra a invasão. Contam que quando já estava para ser acesa a fogueira que colocaria fim a sua vida, um padre, de nome Olmedo, acercou-se e perguntou se ele não gostaria de - naquela hora extrema - converter-se ao cristianismo. Hatuey encontrou forças para perguntar:

- Os espanhóis também vão para o céu dos cristãos?

- Sim, claro - disse Olmedo.
- Então eu não quero o céu. Quero o inferno. Porque lá não estarão e lá não verei tão cruel gente. (CÓRDOBA TORO, 2014. Tradução livre)

Atualmente, na região de Granma, em Cuba, num povoado chamado Yara, bem na margem de um rio que tem o mesmo nome, onde segundo narra a história, foi o lugar onde Hatuey ardeu na fogueira, ocorre um fato que lembra sua valentia e a tentativa de parar a violenta invasão. Ali, no povoado, corre até hoje uma lenda. Nas noites escuras sempre é possível vislumbrar uma luz, que muda bastante de tamanho e que parece seguir os viajantes que passam pelo lugar. Para os moradores, a luz - que até hoje nenhum cientista conseguiu explicar - é a alma de Hatuey, que segue ali, como um símbolo, a lembrar da resistência do povo indígena. Naquelas margens, o bravo cacique segue sendo reverenciado, ainda que já tenham se passado mais de 500 anos de sua morte (TAVARES, 2017).

Com a morte de Hatuey e o sistemático dismantelamento da resistência indígena na região, os indígenas começaram a se ver sem saída. E, não aceitando mais a escravidão, os arawakes iniciaram um processo de suicídio em massa, utilizando o veneno de uma mandioca tóxica. Igualmente, se nascia alguma criança, logo era morta para não cair em mãos espanholas. Assim, em pouco mais de 20 anos da invasão, mais de 250 mil arawakes já haviam perecido. Em 1550 restavam apenas 500 indígenas, e em 1650 estavam praticamente extintos da região onde hoje é o Haiti. No total, em toda a região das Antilhas, mais de três milhões de índios havia desaparecido diante da sanha do ouro trazida pelos espanhóis. É o que fala o historiador estadunidense Samuel Eliot Morinson (in Zinn, 2006. p.7): “A cruel política iniciada por Colombo e continuada por seus sucessores desembocou em um genocídio completo”. E exatamente como os homens de Colombo exterminaram os arawakes nas Antilhas, Hernán Cortéz repetiu o feito com os astecas, zapotecas, e demais povos, no México, Francisco Pizarro destruiu os Incas na região andina e, bem mais tarde, os ingleses dizimaram os povos originários da região do que hoje são os Estados Unidos. Tudo isso em nome de uma coisa só: o ouro. Colombo iniciou, portanto, um violento e complexo sistema de tecnologia, negócios, política e cultura que dominaria o mundo desde então.

2.4. COSMOVIVÊNCIA DOS POVOS ORIGINÁRIOS: A FILOSOFIA FUNDANTE DE ABYA YALA

Dussel (1998) registrou que todos os povos do mundo, a partir da materialidade concreta da vida, constituem seus núcleos problemáticos e suas perguntas ontológicas. Os mitos são narrativas simbólicas que contêm significados universais e conceitos profundos. Os povos cumprem suas funções na vida cotidiana e é a realidade concreta que dá sentido aos mitos. Esse núcleo ético/mítico (visão de mundo) ou cosmovisão/cosmovivência, mesmo em situação de submissão ou violência segue vivo e resiste, ainda que também vá se transformando por conta da nova realidade que se apresenta. Foi o que aconteceu nas terras de Abya Yala. Mesmo que durante séculos os povos originários tenham sido tratados pelos invasores como “animais sem alma”, ou “escravos por natureza”, no interior de suas culturas eles, ainda que de modo desigual, conseguem estabelecer determinadas práticas que fortalecem a filosofia originária. Um modo de senti/pensar como mais tarde cunharia Fals Borda (2015).

Desde os anos 1990, com o levantamento das lutas indígenas sob a bandeira da recuperação dos territórios, conhecer as realidades indígenas na sua materialidade bem como a filosofia que daí emana é condição fundamental para compreender os motivos que levam a essas batalhas por demarcação de terra e pelo direito a viver suas formas culturais. Com o aprofundamento desse conhecer duas coisas precisam ser explicadas: o sistema capitalista aprofundou as práticas de dominação e manteve praticamente a mesma filosofia que sustentou as políticas viabilizadoras da invasão e do massacre dos povos originários, e o modo de vida dos povos originários foi definitivamente transformado, gerando também nova práxis, o que, por sua vez, exige novas proposições filosóficas. Nesse sentido, fazer o esforço para conhecer em profundidade a realidade indígena na sociedade capitalista é um importante caminho para a construção de uma aliança com os trabalhadores empobrecidos, também vítimas do capital. E, para conhecê-las hoje, há que entender como elas se expressavam no passado. Para tanto, vamos utilizar um livro, organizado por Dussel, Mendieta e Bohórquez (2011) o qual reúne vários pensadores que têm baseado sua vida no estudo dos povos originários. Nele, os autores procuram defender a tese de que os povos originários tiveram sim sua filosofia e seus filósofos. Num esforço extraordinário eles buscam oferecer de maneira mais sistemática o pensamento filosófico latino-americano, do Caribe e latino, de 1300 até o ano 2000.

A vida em Abya Yala antes da invasão não era um paraíso, como narraram Colombo e Pero Vaz de Caminha. Inúmeras etnias viviam aqui e caminhavam cada uma no seu ritmo e com seu modo próprio de organizar a vida. Em regiões como o México e na espinha dorsal andina alguns povos conseguiram formar verdadeiras confederações ou estados teocráticos, com todas as implicações que isso traz, como a dominação, a opressão e a guerra. No México, por exemplo, a dureza dos astecas na conformação do seu espaço de poder foi decisiva para que outros povos se aliassem aos espanhóis visando a destruição daquela forma de organização – que lhes oprimia - e acreditando que as mudanças trazidas pelos homens de além-mar poderiam lhes melhorar a vida. Antes dos astecas, os maias, na região da Guatemala, também já haviam florescido como cultura e eram igualmente lembrados como guerreiros cruéis e praticantes de sacrifícios humanos. Na região andina, as variadas etnias que conformavam o Tahuantinsuyo, tinham outra forma de fazer valer sua vontade, e os chamados incas, que hegemonizaram o espaço, se relacionavam com as demais etnias exercendo a persuasão através da festa e demonstração de força. Ainda assim, era dominação. Práticas como a mita (serviços públicos comunitários) eram uma obrigação da qual ninguém podia fugir e a terra, ainda que comunitária, era plantada sempre com a reserva para o Inca e para o deus sol, consolidando classes distintas. No caso das etnias que viviam na região onde hoje é o Brasil, a organização social não tinha constituído cidades, estados ou confederações. Os povos viviam de caça, pesca, coleta e detinham importantes técnicas de manejo agroflorestais, mas tinham a guerra como realidade cotidiana, justamente na disputa do espaço de vida que, por conta das andanças, era bastante flexível.

Essas práticas que determinavam as diferentes organizações da vida em cada região gestaram também filosofias e pensares sobre o mundo, no mais das vezes centrado em narrativas míticas e a racionalidade que os acompanhava era sempre colada em alguma história sagrada. Importante salientar aqui que o “sagrado” da concepção indígena não encontra paralelo no “sagrado” defendido pelos pensadores hegelianos criticados por Marx (2007) no seu livro “A ideologia alemã”. Enquanto Max Stirner pensa o sagrado como uma determinação do espírito, do mundo do pensamento, os povos indígenas ligam o sagrado à materialidade da vida.

León-Portilla (in DUSSEL, MENDIETA, BORHÓRQUEZ, 2011) conta que os tlamatime (sábios) do povo Náhuatl, que viviam na região central do que hoje é o México, tinham um mapa do mundo e acreditavam que havia um ser supremo e uma terra (Tlillan) que era um lugar de saber, além da morte. Sua caminhada na terra, antes de chegar a Tlillan, deveria ser o compromisso de criar aqui – na imanência – o Toltecáyotl, que

significa “o melhor que pode existir na terra”. Para tanto, havia as casas do saber onde os jovens – da aristocracia - eram ensinados nessa filosofia, repassada através de cantos que depois eram cantados nas comunidades, fortalecendo a ideia daquilo que já era concreto no “bem-viver” cotidiano. Nezahualcōyotl, um sábio náhuatl que viveu entre 1402 e 1472, deixou plasmado nos cantos – recuperados por León-Portilla - o conceito de que tudo sobre a terra é fugaz, e que o principal elemento que determina a vida é justamente a mudança, o tempo passando. Importante ressaltar que Heráclito, na Grécia, sem conhecer os astecas, chegou à mesma conclusão. Para Nezahualcōyotl, *o canto e as flores* (grifo meu) eram o caminho mais seguro para chegar não só ao ser supremo e à Tlillan, mas também para viver nessa vida.

A donde iremos, donde la muerte no exista? Mas, ? por eso viviré llorando? Que tu corazón se enderece: aqui nadie vivirá para siempre. Aun los príncipes a morir vinieran, hay incineramiento de gente. Que tu corazón se enderece: aqui nadie vivirá para siempre (cantares mexicanos). (PORTILLA in DUSSEL, MENDIETA, BOHÓRQUEZ, 2011. p.25)

A vida fugaz, sempre em transformação, mas em equilíbrio, gerou esses conceitos que eram cantados e repassados de geração em geração, marcando os pilares da vida dos povos que viviam no grande território mexicano, totalmente diversos dos fundamentos do mundo ocidental, baseados na imobilidade do *status quo* (Parmênides), e consolidados na gesta guerreira de Fernão Cortez: destruir para manter sob domínio. Naquele final dos anos 1400, em grande parte da Europa, o tempo do equilíbrio com a natureza já passara há muito e a prática da vida era a mercantilista, com o comércio assumindo uma centralidade. Tudo virava mercadoria para ser vendida ou comprada. Assim, tanto a forma de viver quanto de pensar dos indígenas não foi levada em conta justamente porque a vida da qual vinham os espanhóis e portugueses não reconhecia essas práticas. No caso dos espanhóis e portugueses, esses haviam plasmado outro núcleo ético-mítico no qual a relação com a terra não era mais comunal e tampouco havia ligação sagrada com a natureza. O sagrado estava no céu. Além disso, as práticas religiosas dos povos que conformavam o mundo Asteca eram politeístas, confrontando com a ideia de um deus único dos cristãos. Para os invasores aquela gente estranha era a personificação do bárbaro, não cristão, logo, passível de ser destruído sem remorso, tal qual já havia sido feito com os mouros.

Os povos do Caribe e da América Central tinham uma vida centrada na corporalidade e na imanência, o que os fez formular uma filosofia que ficou consolidada em escritos e pictografias. Miguel Hernández Díaz (in DUSSEL, MENDIETA, BORHÓRQUEZ, 2011) registra que o povo Maia deixou um legado riquíssimo em dois livros básicos da cultura mesoamericana: o Popol Vuh e o Chilam Balam, livros da comunidade que contêm a história da criação e informações sobre história, medicina, astrologia, astronomia e rituais. Para os maias o mundo havia sido criado por Tepeu e Gucumate a partir do coração do céu, e eles tornavam as coisas vivas a partir da palavra. Assim fizeram a natureza e o homem. Então, na concepção maia de ser é preciso primeiro **existir** para depois **pensar** (grifo meu). Primeiro a matéria, depois o transcendente. Vivenciavam o que Karl Marx, milênios depois iria observar também. O maia pensa desde a corporalidade, utiliza o corpo para se orientar no mundo. Na comunidade, o “nós” era a palavra predominante na vida: viver em comunidade, trabalhar em comunidade, compartilhar as necessidades, os problemas.

O maia pode entender o mundo a partir de sua existência material, pois ela nomeia as coisas do mundo. O maia considera que a existência é importante para poder compreender a realidade do seu entorno. Se não fosse pelo corpo, não encontraria sentido no mundo. Sem corpo faltaria a essência da existência para poder entender o mundo (DÍAZ, in DUSSEL, MENDIETA, BOHÓRQUEZ, 2011, p.29).

O homem e a mulher maia só concebiam a vida em equilíbrio com a natureza, eram parte dela, coabitavam juntos o mesmo espaço. A natureza era considerada um ser, possuidor de coração (alma), embora estivesse em outro estágio da vida. Em síntese, para compreender a vida era necessário rosto e coração, tudo tinha de estar ligado. Spinoza (1978), na Europa do 1600, buscando fugir da reflexão bíblica, também se aproximaria dessa ideia da vida na imanência, apontando a natureza como deus. Bem mais tarde, já no século XX, Fals Borda (2015), sociólogo colombiano, iria recuperar essa ideia no conceito do *sentipensar*, que é o combinar amor com razão, corpo e coração.

Outro elemento profundo da Filosofia Maia é o sentido de sujeito. Enquanto para a cultura ocidental cristã existe a separação entre sujeito e objeto (exemplo: ao dizer “eu te disse”, se pressupõe um ser que fala de

maneira imperativa), na cultura maia a relação é entre dois sujeitos (exemplo: não há a expressão “eu te disse”, mas um “eu disse, tu escutastes” – dois sujeitos, passivo e ativo a cada vez). Entre os tojolabal há uma palavra para a língua falada e outra para a língua escutada, eles mesmos se denominam “os que sabem escutar”. Isso denota claramente um respeito pelo outro e mostra porque alguns povos receberam os espanhóis e portugueses de forma pacífica. Havia ali um povo acostumado a viver de maneira a ouvir primeiro. Dussel (1998) diria mais tarde que essa poderia ser a herança semita dos povos desse continente, visto que sua concepção é de que os povos indo-europeus, semitas, foram os que cruzaram o estreito de Bering para as terras abyayálicas. O ato de escutar implicando numa aproximação para ouvir seria então reminiscências dos ancestratos. No mundo grego - do qual a Europa invasora é produto - o elemento privilegiado era o ver. Ver de longe, ver do alto, sem aproximação, sem o face-a-face. E é por ter essa origem que os povos de Abya Yala tem uma cosmovivência em vez de uma cosmovisão.

Díaz (in DUSSEL, MENDIETA, BORHÓRQUEZ, 2011) também conta que para os povos viventes do grande México não apenas a natureza pulsa com vida, mas também as coisas feitas pelos homens têm vida própria (têm coração), e ao serem feitas adquirem parte daquele ou daquela que a fez. A casa é formadora do próprio corpo. Não foi sem razão que depois da revolução de 1930, no México, os indígenas se recusavam a viver nas casas grandes, construídas pelos fazendeiros, e tampouco aceitaram viver nas casas construídas pela Reforma Agrária realizada pós-revolução. Entendiam que as casas – tanto a dos fazendeiros, como as do governo – estavam impregnadas de outros espíritos que não os dele. Essa concepção profunda da realidade é, portanto, fundamental para a relação atual com os originários. Porque, afinal, esse núcleo ético-mítico ainda vive nos povos, na profundidade do ser.

Um conceito bastante caro ao povo maia é o de *nós* (talvez mais do que um conceito, um modo de vida), que aparece em quase todos os contextos da vida, desempenhando praticamente um papel organizativo da comunidade. A presença quase ubíqua dessa maneira de ser no mundo, sempre no plural, não apaga a ideia de indivíduo, senão que o absorve e mobiliza todas as suas capacidades. Lenkersdorf (2005), num livro extraordinário sobre a filosofia tojolabal (maiias que vivem no sul do México) explica bem como esse conceito vai moldando uma forma de viver que não pode prescindir da comunidade. Na língua, o uso da expressão “tik, tik” (que significa nós) é usada incessantemente como uma desinência,

lembrando, na vivência cotidiana que a caminhada é sempre feita no plural. Nosostros, nosotridade, nosotrificação.

Josef Estermann (in DUSSEL, MENDIETA, BORHÓRQUEZ, 2011) diz que no espaço dos povos andinos, já na parte da América do Sul, a prática e a filosofia das gentes está plasmada da concepção de mundo hegemonizada pelos Incas, que é, por sua parte, um acúmulo de elementos das culturas mais antigas como a Chavín, Paraca, Mochica, Tihuanaca, Nazca, Wari, Chimú e Lambayeque. E o elemento central dessa filosofia é a *pacha*, que significa o universo – não apenas físico - ordenado em categorias espaço-temporais. *Pacha* seria o ser, o que é, o existente, a realidade, mas o conceito engloba também o invisível. Tudo é relacional e faz parte da mesma realidade. Não há separação entre o mundo físico e o mundo transcendente.

Na racionalidade ocidental, na forma de organização dominante, o ente é o ser-em-si-mesmo, há o indivíduo e a autonomia do sujeito¹³. Para o runa (ser humano) quechua o universo é um sistema de entes inter-relacionados, dependentes um do outro. Não existe o ser-em-si-mesmo, não há seres absolutos, tudo está em correspondência. Isso determina inclusive a organização social, onde o nós ou a ideia de comunidade é indissociável da realidade do entorno. Por isso, a ideia de *Pachamama* é unificadora da concepção de mundo. A terra, como mãe, se relacionando com tudo que vive. Assim, para um povo originário andino, a exploração da natureza aos moldes do capitalismo – que esgota e destrói – não pode ser aceitável, porque isso desequilibra toda a sua forma de ser no mundo.

As comunidades que viviam no caminho da coluna vertebral andina tinham quatro princípios com os quais regulavam a vida prática que, tomando de Josef Estermann (in DUSSEL, MENDIETA, BORHÓRQUEZ, 2011), podemos resumir assim:

1 - Princípio da Correspondência – Tudo se corresponde, o pequeno com o grande, o interno com o externo, a terra com o cosmo. Por isso os fenômenos de transição como as nuvens, os montes, os solstícios, as fases da lua são coisas sagradas. Tudo liga o hapaq pacha (espaço de cima) ao kay pacha (o aqui, agora) e ao ukhuy pacha (mundo dos ancestrais).

2 - Princípio da complementariedade – Todas as coisas têm uma contraparte, um ser sozinho é incompleto, a oposição não serve para

¹³ Cabe esclarecer que mesmo o mundo ocidental de matriz europeia produziu ampos diferenciados de racionalidade, tais como o marxismo, mas trabalhamos aqui com a visão que se fez vitoriosa naqueles dias.

paralisar, mas para dinamizar a realidade. Há uma relação nas oposições, um equilíbrio dialógico.

3 - Princípio da reciprocidade - A cada ato deve corresponder um ato recíproco, seja entre humanos, humanos e natureza, humanos e divindades. A ética, portanto, não está limitada ao humano apenas. Há uma ética cósmica. Para eles a reciprocidade não é um ato de vontade individual, mas um dever cósmico que reflete a ordem universal da qual o ser humano é parte. Isso é o que determina o senso de justiça.

4 - Princípio da ciclicidade - o tempo e o espaço são coisas que se repetem, há um movimento circular ou espiral interminável. Cada círculo é um ciclo, uma estação. Não há nada de novo, tudo volta. O tempo é uma relacionalidade cósmica, como o bater de um coração. Para eles o tempo se divide entre o antes e o depois e tem densidade, tempo forte, tempo fraco. Cada lapso no tempo tem o seu propósito e não é dado ao homem pressionar o tempo. Tudo é feito na hora que tem de ser feito.

Esse último princípio explica em alguns aspectos a aceitação da conquista. A invasão foi considerada como o fim de um tempo e o início de um novo ciclo. Por isso, esses povos esperam pelo novo pachakuti (que é o novo círculo) a começar outra vez, uma nova realidade.

Vamos observar depois que o capitalismo que chega com a conquista vai justamente atuar nesse princípio, ligado ao tempo. Pois é no capitalismo que se consolida a mágica do roubo do tempo acrescentando a ele uma ideia de futuro, que não existia, e que vai determinar a necessidade de acumulação.

Ricardo Salas Astraín (in DUSSEL, MENDIETA, BORHÓRQUEZ, 2011) fala sobre a vida e a filosofia Mapuche, uma etnia que vive no sul do Chile e em parte da Argentina e que tem algumas particularidades a se diferenciarem das culturas andinas em geral. Para os Mapuche há uma vinculação entre a língua (mapudungum), os saberes (kimün) e o modo de ser (mapumogen) e é isso que tem garantido a eles a identidade e a resistência, século após século. O pensar Mapuche elabora sentidos no campo antropológico, ético, epistêmico e ontológico. Essa cultura é passada aos sábios - que podem ser homens ou mulheres - e tem se resignificado nos novos tempos. Não há dissociação entre filosofia, religião e arte, não há separação entre a ciência do mundo e a sabedoria da vida. Não há separação entre o homem e o ambiente. Eles também entendem que o pensamento brota do mundo da vida. O che (ser) está em permanente construção, não é só corpo, tem mente, espírito e segue depois da morte. O ser Mapuche é o ser da terra (mapu: terra, che: ser), parte dela. O sentido da comunidade é um conceito central para entender essa etnia

que também se vale dos conceitos de reciprocidade, redistribuição e horizontalidade.

Por fim, Bartolomeu Meliá (in DUSSEL, MENDIETA, BORHÓRQUEZ, 2011) traz os conceitos que eram vivenciados pelos povos que viviam na região mais tropical, hoje representada pelo Brasil, e plasmada na filosofia Guarani. Era uma típica sociedade sem estado, sem governos centrais, baseada na reciprocidade. Não havia posses pessoais, tudo era comum. Os jesuítas – ao conhecerem sua forma de ser no mundo – os chamaram de comunitários-cristão, criando inclusive, com eles, as famosas missões.

Para os Guarani a vida, a sabedoria e a filosofia estão na palavra, por isso é tão importante a fala dentro da *opy* (casa de reza). O homem, ao nascer, é uma palavra que se põe de pé e a educação, para um Guarani, consiste em desenvolver essa palavra na história.

Bartolomeu Meliá (in DUSSEL, MENDIETA, BORHÓRQUEZ, 2011) aponta a fala Guarani: “Quando a terra não era, em meio às trevas primeiras, quando não havia conhecimento das coisas, florescer em si o fundamento da palavra”. A palavra é o todo e o todo é a palavra. Nesse sentido, os Guarani são, na verdade, discípulos da palavra, com a qual recontam sua história e seus costumes pelas noites a fio. Para eles, a relação com a natureza é de equilíbrio e reciprocidade. Como as demais etnias não concebem separações entre o homem e o entorno. Tudo o que vive na materialidade é sagrado e tem espírito.

Em que pese a brevidade do relato, é possível perceber que apesar das singularidades, as culturas dessa parte do mundo tinham muitas semelhanças, na crença da materialidade do ser, na relação harmônica com a natureza, na reciprocidade, no uso comunitário da terra, elementos que podem se relacionar de forma concreta com alguns dos princípios do socialismo/comunismo, como vamos observar mais tarde. Ao mergulharmos na filosofia autóctone fica ainda mais claro que a crítica que Marx faz ao sagrado, não diz respeito à realidade de Abya Yala. O discurso de Marx (2007) no “A Ideologia Alemã” não pode ser transplantado para o mundo indígena, como fazem alguns intelectuais de esquerda que tripudiam da centralidade do sagrado nas culturas originárias. Porque o sagrado indígena está visceralmente ligado à produção e reprodução da vida material.

García Linera (2016) ao estudar a forma-comunidade, é um dos poucos não-índio que consegue perceber que a singularidade do sagrado para os povos originários tem ligação direta com o imanente e isso não acontece por acaso. É que esteve uma vida inteira mergulhado na realidade

indígena, com olhos de ver e com respeito a uma cosmovivência diferente da sua. Ele afirma:

O caráter religioso da utilidade social das ferramentas e a religiosidade como ferramenta tecnológica do processo de trabalho adquirem a função social de autênticas forças produtivas comunais que mobilizam, que convocam um conjunto de forças sociais da comunidade, ao mesmo tempo em que iluminam as formas materiais de implementação das forças produtivas requeridas para a continuidade do processo produtivo. A solidariedade, a paixão coletiva, o ânimo e atenção grupal dirigidas a um fim, na cerimônia que precede ou coroa o ato laboral direto, na invocação aos deuses e antepassados, reafirmam a vida comum, reatualizam a vida passada, legitimam o conjunto das forças e condições produtivas que tem agrupado a comunidade, reproduzem a vida em terra comunal, etc... Como outras tantas forças produtivas comunitárias que trabalham para o futuro imediato, que convocam a unificação atuante/pensante à prática imaginativa da comunidade em seus atos laborais, em seus atos e intenções para a construção de um futuro igualmente comum, satisfatório (GARCÍA LINERA, 2009, ps. 306-307).

García Linera pautou sua vida intelectual escrevendo sobre as culturas indígenas e constituiu um importante aporte teórico sobre o mundo originário. Ainda assim, há que se fazer uma observação sobre o que podemos chamar de divisão entre o García Linera teórico e o García Linera vice-presidente da Bolívia. A vida prática no poder desde o ano de 2006 tem mostrado que muito do que apontou nos seus livros não tem encontrado expressão real no exercício do poder, uma vez que os conflitos com os povos indígenas no governo de Evo Morales, do qual García Linera é vice, têm sido grandes e, no mais das vezes, sempre resolvidos a favor do capital. Ainda assim, seu estudo sobre a forma-comunidade, feito bem antes de chegar à vice-presidência apresenta contribuições valiosas.

2.5 TERRA E TERRITÓRIO NO TEMPO DA CHEGADA

No mundo europeu o feudalismo agonizava, mas a propriedade da terra ainda estava concentrada na mão de muito poucos. Os pobres, que ainda estavam na terra não tinham a propriedade da mesma, mas tinham a posse e podiam cultivá-la para garantir a vida. Eram os servos da gleba e não podiam existir sem a terra. Entre os nobres, que detinham o poder sobre parcelas grandes do território, a terra era também espaço de geração da vida, a qual dava o alimento e os insumos para todo o resto de sua boa vida. Eles dominavam os feudos. Conforme Basset (2006) naquela época ainda não havia chegado o capitalismo com toda a sua força, embora já houvesse alguma relação capitalista. Mas, a terra mesma ainda não era usada como especulação e muito menos para extração de renda. O estilo de vida era militarizado, fundado na propriedade da terra e no controle das cidades nascentes.

A organização clássica da Idade Média europeia era a do grande domínio, caracterizado pela dualidade entre a reserva (terra explorada diretamente pelo senhor do feudo graças à mão de obra dos servos que para ele trabalhavam três dias na semana) e os mansos, parcela de terra onde ficavam as famílias e que eram cultivadas para suas subsistências. O controle se mantinha a partir de fidelidade pessoal. O domínio era dos grandes senhores e da Igreja, mas também havia camponeses livres que cultivavam espaços de terras chamadas de alódios. Eles eram livres em termos porque sobre eles estavam obrigações pesadas, principalmente militares, as quais tinham de cumprir, sem direito à recusa.

Basset (2006) explica que os vassallos dos feudos europeus eram obrigados, pelo costume, a cumprir alguns serviços inescapáveis: participar das operações militares dos seus senhores, garantir ajuda financeira para os projetos dos mesmos e o ainda dar bons conselhos. O primeiro compromisso, o principal e de maior importância, era justamente o de participar das operações militares no período das Cruzadas, o que significava guerrear as guerras dos senhores.

Durante muitos séculos, até as movimentações das cruzadas e a inevitável formação das vilas e pequenas cidades, as trocas comerciais eram realizadas em pequena escala e em situações bem específicas como nas feiras regionais. Mas, depois, a tecelagem e a metalurgia passaram a figurar como bastante importantes, dando início a um comércio bem mais musculoso entre comunidades.

No que diz respeito à terra, a primazia da propriedade ainda era do rei, ele era quem distribuía as extensões territoriais a seu bel prazer. Por outro lado, a Igreja havia acumulado uma infinidade de terras desde o

século V, quando começou a negociar a salvação. Era um poder paralelo ao do rei, quando não maior, visto que os soberanos católicos deviam obediência ao Papa. O poder era tanto que nos séculos XV, XVI e XVII a igreja continuou acumulando terra, principalmente a partir das mortes que provocou com a chamada inquisição – período particularmente violento e de grandes rapinagens. Dados moderados, conforme Basset (2006), dão conta que pelo menos 40 mil pessoas foram vítimas de perseguição, vindo a morrer nas fogueiras e tendo suas terras confiscadas. Foi um largo período de acumulação, ancorado na perseguição às bruxas e aos hereges. Federici (2004) no livro *Calibã e a Bruxa* mostra como a Igreja se utilizou da ideia de heresia para acumular riqueza e impedir a organização popular. Ela aponta que entre os chamados hereges, geralmente predominavam os da classe subalterna, trabalhadores, junto aos quais vicejavam as propostas de igualdade e de possibilidades de revolução. Assim que queimar as mulheres, reprodutoras, como bruxas era uma boa maneira de manter a ordem social.

Basset (2006) mostra ainda que nos anos em que começaram as grandes navegações a Europa já tinha vivido importantes transformações em função das pestes e epidemias que haviam acometido a população, causando muitas mortes. As taxas de fecundidade haviam diminuído bastante, com grande despovoamento dos campos e as famílias começaram a migrar para regiões mais populosas em busca de oportunidades. Isso gerou crise entre os senhores feudais, que viram os seus rendimentos caírem em função do êxodo. Alguns chegaram a perder suas terras, tendo de buscar auxílio junto aos príncipes, vivendo nas cortes. Naquela época, algumas linhagens senhoriais desapareceram e foram substituídas pelos novos cidadãos (proto-burgueses) enriquecidos pelo comércio.

Na Europa que se atirava à invasão já não havia, portanto, muitos resquícios do uso coletivo da terra, embora já tivesse existido nas formações originárias. Mas, no século XIV isso já tinha sido completamente eliminado da memória dos povos mais antigos por conta dos longos séculos de dominação cristã/medieval e pela consolidação do modo de produção feudal. O modo de vida do mundo feudal era completamente vinculado à terra e era sua posse ou não que determinava as relações de poder. Mas, essa posse era sempre dos senhores e ainda que nos feudos as famílias ocasionalmente se ajudassem não havia uma articulação organizada para o trabalho comunitário. Cada família cuidava do seu quinhão e o do seu senhor.

Durante todo o medievo ocorreria à bem poucas pessoas sair do feudo em busca de aventuras ou comércio. Mas, ao final do século XIV

com o começo das unificações de reinos e o desejo de conquistar o caminho para o Oriente - que estava travado com a ocupação muçulmana - o sistema de poder em vigor – capitaneado pela Igreja – inicia o processo das Cruzadas recrutando jovens para a grande e sagrada missão de tirar os sarracenos das terras cristãs. Isso acabou provocando uma mudança bastante significativa na vida dos antigos servos dos feudos agora transformados em soldados de Cristo. Levados a crer que partiam em busca de libertação para as terras de Cristo, essas pessoas acabaram descobrindo que havia outras formas de viver a vida. Foi aí que tudo começou a mudar. Terminada a expulsão dos últimos árabes da região sul da Espanha, aqueles aventureiros voltaram os olhos para novas aventuras em direção ao Oriente. Assim chegaram ao continente africano e depois aportaram em Abya Yala.

Nas terras de Abya Yala (o novo mundo para os portugueses e espanhóis), antes da chegada dos europeus, o modo de uso do território e comunitário em praticamente todas as culturas, ainda que cada povo tivesse suas especificidades. A terra era um bem comum, pertencente a todos, e mesmo que em alguma cultura mais organizadas institucionalmente como a Asteca, Inca e Maia tivesse um soberano, o espaço de vida das famílias era de uso coletivo, com organização comunitária, desde as mais simples às mais organizadas. Entre os povos do *Tahuantinsuyo*, por exemplo, a terra era cultivada de maneira coletiva sendo que a comunidade se responsabilizava inclusive pela subsistência dos velhos, das viúvas e das famílias cujos homens estavam fora, em batalhas ou em serviços públicos prestados para o império.

Mas, apesar do cultivo e o cuidado ser comunitário, a propriedade mesma da terra era na verdade do soberano, no caso, o Inca, o que já configura uma sociedade de classes (DIETERICH, 1985) bem como alguma noção de propriedade privada. A ideia de que tudo pertencia ao deus sol era só um eufemismo, pois era a partir da administração estatal - humana - que as terras eram repartidas. Havia toda uma parcela da população que se beneficiava do trabalho da maioria: os nobres e os sacerdotes. Um tipo de exploração que Dieterich (1985) classifica como bastante diferente da que havia em boa parte da Europa. Lá, a relação de poder e de produção era entre os servos e os senhores feudais, em espaços bastante particulares. Já no *Tahuantinsuyo* (a confederação Inca) ou na região de dominação Asteca (México), a relação era entre o Estado e uma comunidade inteira (p.60). O Estado funcionava então como o “supremo latifundiário” e se apropriava da renda da terra na sua forma mais simples que é a renda em trabalho (DIETERICH, 1985, p.61). Dieterich vê essa forma de organização como pré-capitalista. Preferimos dizer que era um modo diferente de organizar a vida e que se não tivesse sido dominado

pelo mercantilismo salvacionista, poderia vir a ser outra coisa, que não o capitalismo.

Marx (2015) chegou a se debruçar sobre o estudo das comunidades antigas buscando a origem do conceito de propriedade. Nos seus estudos etnológicos ele classifica as comunidades antigas observando um modo eslavo, outro germânico, outro asiático e outro que chamou de antigo, na região ibérica. Nessas sociedades, Marx (2015) aponta a formação familiar das comunidades, a comunidade de gens, nas quais a propriedade da terra era das famílias e havia uma unidade entre trabalho e material de trabalho. Caracteriza as pessoas dessas comunidades como membros de uma entidade comunitária e não como trabalhadores, visto que não produziam excedente com valor de troca. Marx escreve esse trabalho etnológico já no final da vida e nos anos em que se debruçou sobre isso havia muito pouca informação sobre o modo de produção das sociedades antigas do novo mundo, mas ainda assim chegou a caracterizar as comunidades de Abya Yala como tendo um modo bastante particular, o modo incásico, que mais na frente condensará como 'modo asiático', entendendo que as comunidades eram bem parecidas e toda sua produção era valor de uso. Marx (2015) mostra que na forma asiática, assim como em Abya Yala, a ideia de indivíduo não existe, pois ele não existe fora da comunidade.

Mas, apesar das semelhanças com o modo asiático, hoje, com mais estudos tendo sido feitos, pode-se chegar à conclusão de que a organização da vida nessa parte do mundo, as Américas, obedecia a outros modelos, distanciando-se do modo asiático caracterizado por Marx (2015) nos seus escritos etnológicos. E, como bem orientou o teórico alemão, é a nós que cabe desvelar com o máximo de detalhes essa forma particular que se desenvolveu tanto nos Andes, como na meseta Maia, na região do México, com os Astecas e na área onde hoje é o Brasil, com os Tupi-Guarani.

2.6. OS MÚLTIPLOS MODOS ABYAYÁLICOS DE VIDA

Na franja andina a sociedade apresentava classes bem determinadas. A elite era formada pela nobreza burocrática, dividida entre a linhagem real e os representantes dos clãs étnicos tradicionais das populações que foram sendo incorporadas conforme o *Tahuantinsuyo* ia se expandindo. A nobreza tinha então seus privilégios, não pagava qualquer tributo e apenas os seus filhos tinham acesso à educação. Era também daí que saíam os sacerdotes, responsáveis por guiar o povo no

culto aos deuses. Ao restante da população cabia a produção de comida, manufaturas, o trabalho de infraestrutura e a cessão das virgens que serviam os templos e aos nobres.

No âmbito da região andina os povos consolidaram uma forma de organização chamada *ayllu*, espécie de pequenas vilas organizadas, onde todo o processo de cultivo era comum. No começo os *ayllus* eram formados apenas por familiares, a exemplo da forma que Marx chama de *gen*. Mas, com o tempo, foram absorvendo novos membros, transformando-se em comunidades mais complexas, com laços mais amplos do que o parentesco. As terras da comunidade formavam o espaço da vila, mas também podiam ser descontínuas conforme apontado por Rostworowski (1999), avançando por outros espaços do território.

Na região dos maias e astecas, a forma de organização das comunidades era bem parecida e chamava-se *capulli*. Em ambas as formas de organização o uso da terra era comunitário, sem a ideia da propriedade privada. Tudo pertencia aos deuses, com usufruto das gentes. Seus primórdios também vêm da organização por clãs familiares, mas com o tempo vão agregando outras pessoas e famílias, tornando-se, assim, comunidades. No mundo andino, praticamente uma confederação na época da conquista, havia outras estruturas essenciais no modo de organização, tais como a minga e a mita. A minga é a reunião de pessoas da comunidade para o cultivo coletivo de uma terra do *ayllu* e de tudo aquilo que diz respeito a essa unidade administrativa. Já a mita era uma obrigação que cada pessoa no *Tahuantinsuyo* tinha com o soberano que era a de realizar trabalhos coletivos em qualquer lugar dos quatro suyos, tais como pontes, estrutura de irrigação, estradas e até cultivo. Todas as obras públicas eram realizadas sob esse sistema. As pessoas - principalmente os homens - eram convocadas e tinham de ir. Por vezes, quando o trabalho era longo e demorado, as mulheres acompanhavam para garantir que os trabalhadores tivessem estrutura para realizar as obras.

O modo de vida que imperava na imensa região do *Tahuantinsuyo* (que ia do norte da Argentina, passando pelo Chile, Peru, Bolívia até o Equador) não tinha qualquer semelhança com o feudalismo europeu ainda que muitos historiadores e teóricos tenham insistido nisso. Conforme Dieterich (1985) vários pensadores, principalmente os da América Latina, buscaram outras referências para caracterizar aquilo que era bastante singular. Ele aponta que Haya de la Torre, por exemplo chamou de *primitivo comunismo teocratizado*, Valcárcel chamou de *pátria da Justiça*, romantizando bastante o processo. Mariátegui (2008) definiu como *comunismo agrário* e Prescott como um sistema de governo

baseado na mais absoluta e terrível autoridade. Dieterich (1985) ancora-se em Marx, que nos seus escritos etnológicos já havia alertado ser possível haver outras formas além daquelas que ele mesmo havia catalogado. Assim, afirma não ser possível analisar o modo de produção do mundo Inca com as categorias ocidentais, e aponta que ao mapear as estruturas do *Tahuantinsuyo* pode-se chegar à outra compreensão.

No mundo Inca, bem como no Asteca e Maia não havia, por exemplo, a figura do escravo. Pelo menos não nos moldes que se podia encontrar no mundo oriental, africano ou europeu. Aquele que era aprisionado nas guerras, podia se incorporar à comunidade e muitas vezes até se casar. Então, nesse espaço geográfico não havia o escravismo. Tampouco poderia se configurar em comunismo primitivo, como queria Mariátegui (2005), já que no comunismo quem detém o poder é povo organizado, coisa que não acontecia em *Abya Yala*, nem na região andina, nem no México, nem na América Central. Era outra formação com novo tipo de comunidade, de elevada divisão de trabalho, controle comunitário da terra, associação para o trabalho, união da manufatura e agricultura e um Estado unificador, ancorado em um ou mais deuses.

A vida comunitária dos povos do *Tahuantinsuyo* não estava preocupada com excedentes, ainda que houvesse. Não havia o arado de ferro, nem a roda. As condições naturais na região andina sempre foram muito desfavoráveis, o que provocou a criação de tecnologias importantes como o plantio em degraus (pisos ecológicos) na montanha e o domínio do armazenamento e conservação da batata. Tinha uma infraestrutura muito organizada, com excelente teia de caminhos para o transporte de produtos e pessoas. Toda a produção do *Tahuantinsuyo* era registrada através do sistema de *quipus* (uma tábua com cordas e nós que estabelecia uma linguagem), a comunicação era bastante eficiente, com o eficaz sistema de *chasquis*, mensageiros que percorriam o império com extrema velocidade. Não tinham moeda e havia pouco comércio entre os *ayllus* que, no geral, eram autossuficientes.

Baseado nas informações correntes sobre o modo de vida do *Tahuantinsuyo*, Dieterich (1985) chegou a fazer um cálculo sobre a jornada de trabalho da massa trabalhadora que sustentava a elite imperial e os sacerdotes. Conforme esses cálculos a jornada era tripartite: 80 dias para si, 80 dias para o Inca e 80 dias para o sol (o deus Inti). Como Inti era na verdade o próprio soberano, a relação era dois por um. Dois dias para a classe dominante e um dia para si. Logo, para Dieterich, era uma sociedade pré-capitalista, de classe, na qual o soberano se apropriava do modo de ser das antigas comunidades conquistadas, tais como a

reciprocidade e a generosidade, usando-as para garantir a estabilidade do reinado. Insistimos em apontar que o termo pré-capitalista não se aplica numa sociedade que, se não tivesse sofrido a invasão espanhola, poderia se organizar de outra forma, que não no modo capitalista.

Na região que hoje conforma o Brasil as comunidades indígenas tinham outro modo de organizar a vida – diferente do mundo andino ou da mesoamérica - e não configuravam estados ou impérios, logo, seu modo de vida e de produção era totalmente outro, sem a presença de um governo unificador. As populações que viviam nesse espaço andavam livremente, em pequenos grupos, pelo território e se fixavam onde havia água, frutas e caça em profusão. Algumas chegavam a ter agricultura. Na época da conquista há registros de comunidades que dispunham de boas moradias e lavouras, conforme aponta Guimarães (1981).

Os cronistas delimitaram de maneira bastante estanque a divisão de trabalho nas comunidades do espaço que hoje conforma o Brasil. Os homens caçavam, pescavam, construíam as casas, preparavam as terras para a prática da agricultura, faziam as canoas e produziam os instrumentos de trabalho. Já as mulheres coletavam frutos e raízes, faziam a comida, cuidavam das crianças e faziam os objetos de cerâmica, redes e cestos. As famílias eram, em geral, nucleares e se constituíam unidades de produção. Ficavam perto dos cursos de água e viviam uma relação de equilíbrio com o entorno, sem preocupação com acumulação ou estocagem. Não havia o conceito de indivíduo e muito menos de propriedade (GUIMARÃES, 1981).

No caso das sociedades andinas, que estavam organizadas sob um governo centralizador, principalmente no *Tahuantinsuyo*, o excedente era produzido coletivamente e estocado para enfrentar os tempos de má colheita, ou de desastres naturais. Não se acumulava para explorar ou dominar, ainda que a divisão fosse desigual. Em geral, os armazéns eram considerados propriedade do deus sol, mas se abriam para toda a gente quando vinha o tempo da escassez. Como eles tinham profundo conhecimento de sua geografia e do clima, sabiam que haveria um tempo em que seria preciso ter comida estocada.

Nas sociedades indígenas de toda a *Abya Yala* um dos pontos centrais da cultura estava assentado no conceito de reciprocidade, ou seja, a cooperação, e isso sempre esteve presente no âmbito do trabalho, seja para abrir uma estrada ou roçar um terreno para o plantio.

Esse é um conceito que nunca foi bem compreendido pelos invasores – apesar de ter sido usado para seu benefício - e hoje é indiferente para a sociedade capitalista. Soares (1997) narra, por exemplo, a lógica do *cuñadazgo* vivida pelos Guarani. Trata-se de alianças

formadas com parentes para o trabalho conjunto e para a construção coletiva da vida. Na época da invasão, por exemplo, era comum os Guarani ajustarem acordos com os brancos envolvendo as filhas e visando o casamento, porque ali estava embutida essa forma cultural de aliança. Na cabeça deles, ao entregar a filha, estavam firmando acordos de *cuñadazgo*, e, portanto, garantindo paz, cooperação e prosperidade. Naquele modo de produção a produtividade era baixa e os braços sempre necessários. Pessoas eram consideradas riqueza, mas a terra não. E, embora houvesse muitas guerras entre as comunidades, elas mais faziam parte do ritual da vida do que o desejo de apropriação de terra. Como o território era vasto e pródigo em caça e pesca, bastava levantar acampamento e seguir para outro lado que a sobrevivência estaria sempre garantida. Havia uma alta produtividade biológica primária.

Antes da chegada dos portugueses, conforme Gomes (1991) os grupos que viviam na região que hoje conforma o Brasil eram autossuficientes economicamente, não produziam excedentes, viviam o dia. A falta de um inimigo mais sério, a uniformidade ecológica e a abundância de caça, pesca e frutas não exigiam formas complexas de organização e provavelmente eles não se preocuparam em constituir estados ou impérios. As aldeias se coligavam em situações muito esporádicas, conforme as circunstâncias, e as alianças eram muito fortuitas.

Na imensa região tomada pelos Tupi-Guarani - que envolve uma gama de etnias diferenciadas apesar do mesmo tronco - a vida se fazia sem maiores conflitos, embora travassem pequenas guerras nas quais algumas etnias colhiam prisioneiros para seus rituais sagrados de antropofagia e expandiam o território. Segundo Gomes (1991) os prisioneiros viviam tranquilamente na aldeia até que acontecesse o ritual, podendo inclusive conviver com alguma mulher da aldeia. Não havia fugas, porque caso fugissem seriam considerados párias em seus próprios grupos. Era considerada uma honra para a pessoa ser feita prisioneiros para o ritual. A antropofagia só existia entre eles, era parte da cultura. A organização era simples, havia liberdades pessoais, todos podiam falar nas assembleias e a maior honra que um membro do grupo podia ter era, sendo o chefe, caminhar à frente dos guerreiros. A liberdade e a guerra eram os polos formadores da filosofia tribal, tanto dos Tupinambá quanto dos Tapuias ou dos Guarani (os grupos maiores) e os demais grupos que existiam no território. O modo de produção baseado na coleta e numa agricultura bem rudimentar não criava excedente estocável capaz de criar

classes diferenciadas, o que impedia o surgimento de uma elite dominante (GOMES, 1991).

O povo Guarani, um dos maiores junto com os Tupinambá, ocupava o território de forma lenta e manejada em nível ambiental. A conquista acontecia mais pelo processo de *cuñadazgo* que por guerra, embora elas existissem também. Os mais velhos ocupavam sempre os melhores lugares. Para os Guarani todos os bens deviam ser recíprocos daí a forma de viver cooperativa. A formação social era bastante simples e embora houvesse um cacique, não havia grande pompa nessa função. O chefe tinha por função reunir a gente para a guerra e comandava as batalhas. Nos tempos de paz a aldeia e as pessoas nela tinham total independência. Segundo Soares (1997) o cacicado existia porque havia agricultura desenvolvida e alguma produção de excedente em vários grupos sócio-políticos que viviam separados, mas que conformavam o mesmo povo. Daí a necessidade de uma centralização política, e a vassalagem nascia do reconhecimento de uma chefia organizada. Era bem diferente da vassalagem encontrada na Europa, na qual havia um dono das terras. Aqui a terra era um bem comum e a chefia apenas organizava os trabalhos e a distribuição do pouco excedente produzido.

Também entre os grupos Guarani a reciprocidade era elemento central. Os grupos se convidavam para caça e pesca coletivas, ou para abrir uma roça e também para o chamado *mutiró*, *potyrô* ou *pixurum*, trabalho comum, a exemplo dos incas, que acabava tendo repercussão na vida de todos. Também construíam caminhos pelos quais se comunicavam e há registros de caminhos que vão desde o litoral de Santa Catarina/Brasil até Cusco, o centro do mundo Inca, comprovando que esses grupos tinham conhecimento de si. Mas, ao contrário da organização nos Andes ter avançado para uma espécie de império, na região de Pindorama, esse processo ainda estava bem distante. O tamanho do território evitava grandes confrontos por terra e ainda que houvesse muitas guerras para controle de adversários e expansão da aldeia, não se tem registros de grandes processos de acumulação. A ideia de propriedade era inexistente.

Um dos elementos mais importantes da relação dos indígenas com a natureza, conforme Posey (1992), era a forma como os povos originários da região do Brasil iam preparando futuros territórios a serem ocupados, num sofisticado manejo agroflorestal. Posey esteve entre os Kaiapó e observou que eles sistematicamente vão plantando espécies variadas em uma também variedade de habitats, mais e mais distantes da aldeia. Assim, caso viesse uma guerra ou um desastre natural, eles poderiam sair do território onde estavam e encontrar mais distante dali as

mesmas variedades de plantas necessárias às suas vidas. Isso acontecia no passado remoto e acontece ainda hoje, é uma prática milenar e faz com que outros espaços do território virem espaços de caça e pomares, uma vez que foram sistematicamente manejadas, garantindo a sobrevivência de todos. Isso é alta tecnologia e garante comida em qualquer tempo.

O mundo pré-invasão, apesar de, em algumas culturas, já ter acumulado muito saber e ter desenvolvido suas forças produtivas, a exemplo da própria Europa daquele tempo, estabelecia uma relação de harmonia com a natureza, sem que houvesse possibilidade de esgotamento da terra. As técnicas de produção eram adequadas aos seus objetivos, produzir requeria muito trabalho manual e mesmo nas comunidades mais organizadas e com governos centrais, a ciência avançava de acordo com as perguntas que a vida material propunha, sem avançar para a lógica de dominação da natureza, tal qual o capitalismo vai propor.

A relação visceral com o mundo mítico e mágico se dava em função de não conhecerem a causa dos fenômenos. Tudo estava ligado aos deuses. Era para garantir boas colheitas e chamar saúde que os astecas e maias sacrificavam pessoas, por exemplo. Aquilo que não conseguiam entender dentro do seu núcleo ético-mítico, atribuíam às divindades. De certa forma, assim também agiam os católicos que invadiram o território, apenas transformando em um deus único o que para os originários era uma plêiade de deuses. O sistema capitalista de produção, com o desenvolvimento acelerado da ciência mudará tudo isso, incorporando ao mundo recém-encontrado pelos europeus, um novo modo de produção no qual o homem também estará dominado, tal qual a natureza. Com o capitalismo inicia-se o tempo do domínio e do controle de todas as forças naturais, em prol do desenvolvimento e da acumulação de riquezas. A natureza fica submetida ao homem e os deuses são destruídos. Apenas o deus cristão, num céu imaginário, é quem pode ditar regras.

Assim, a partir de 1492, todos os modos de produção que se apresentavam variados nas diferentes etnias começarão a sofrer ataques profundos, visando sua completa destruição. A chegada dos europeus trará o deus único, a ideia de propriedade, o conceito de indivíduo. Mas, na aventura desesperada do cacique Hatuey, aquele, taíno, que se atirou de canoa até Cuba para avisar que os barbudos chegados pelo mar eram arautos de destruição, tem início também um processo de resistência que, apesar de solapado por infinitas mortes e extermínios, permaneceu vivo na consciência e na memória dos povos.

2.7 O MASSACRE COMO EXPRESSÃO DA DOMINAÇÃO

Pretendemos agora mostrar como se deu o processo de ocupação colonial nas chamadas terras novas, hoje Abya Yala, o extermínio indígena, o memoricídio, o etnocídio, o epistemicídio, a chegada do capitalismo e a instituição de outra forma de organizar a vida. Mostraremos como acontece a mudança dos conceitos de terra e território, a consolidação de um pensamento único e a constituição de um capitalismo sui generis na nova periferia de um sistema mundial que veio se consolidando pós 1492.

Já conhecemos como foi a chegada de Cristóvão Colombo na região hoje chamada de Dominica. E até a terceira expedição, os espanhóis ainda não haviam se dado conta de que estavam em território totalmente novo. Mas, depois de perceberem que ali estava um ambiente absolutamente inexplorado, foram avançando pelas Antilhas buscando o sonhado ouro e destruindo a maneira de viver de dezenas de povos. Em seguida, passaram a se aprofundar nas terras do continente.

Da região do Caribe, subiram para o que hoje é o México. Lá, viviam dezenas de etnias em diversos estágios de desenvolvimento. Uma cultura, em particular, era praticamente um império: o mundo Asteca, formado por uma coalizão militar, chamada de Tríplice Aliança, que juntava os povos Mexica, cuja capital era Tenochtitlan, os Acolhua, com sua linda cidade Texcoco, um verdadeiro centro cultural e Tlacopan, que reunia sobreviventes de um antigo povo que dominara o vale do México. Os astecas, assim constituídos, estenderam seus domínios até a costa do Oceano Pacífico e ao golfo do México. Conforme Ribeiro (2007) em todo o domínio viviam cerca de 10 milhões de pessoas, nas cidades e no campo, com classes sociais bem demarcadas: governantes, sacerdotes, comerciantes e camponeses.

Era uma sociedade bastante complexa, de alta tecnologia, capaz de construir cidades em lugares inusitados, como o vale úmido do que é hoje a cidade do México, vencendo a natureza. Tinham construções gigantescas e lugares de grande esplendor, como a grandiosa Tenochtitlan, de mais de 250 mil habitantes. Também desenvolviam a escrita, marcando sua cultura nas pedras e nos calendários. Para aquela região marchou Hernán Cortéz, em 1519. Cortéz já tinha lutado contra os indígenas em Cuba, onde aportou como tabelião, junto a Diogo Velásquez. Por sua ajuda no massacre, recebeu terras e ganhou muito dinheiro. Mas, ele queria mais. Por isso, vendeu o que tinha amealhado e financiou uma expedição para o oeste de onde, acreditava, poderia tirar mais ouro.

Foi assim que chegou às costas do México. Os astecas, de certa forma, já sabiam que se acercava um grande perigo. Seus feiticeiros haviam anunciado na leitura de alguns presságios agourentos. Algo haveria de passar, mas não sabiam a grandeza do dano. Montezuma, o rei, tratou de chamar os sábios para prognosticar. Foi aí que chegaram as primeiras notícias da chegada de uma gente estranha pelo mar. Foi um macehualt (homem do povo) que trouxe a nova, informando que tinham sido vistas torres ou pequenos montes que vinham flutuando do mar. Eram as naus. Também narrou que na costa aportava uma gente estranha, de carnes brancas, barba grande e cabelo comprido (PRESCOTT, 1942).

Essas notícias trouxeram muita angústia para o soberano asteca, até porque havia um texto sagrado que dizia que um dia o deus Quetzalcóatl haveria de vir e tomar o que era seu. Os astecas esperavam por ele com medo e ansiedade. Assim, a partir desses rumores, os povos do lugar começaram a se preparar para o encontro. Durante muito tempo os locais observaram os homens estranhos que iam e vinham daquelas torres no mar. Montezuma enviou mensageiros para saudá-los, para o caso de serem mesmo mensageiros do deus, ou até o próprio deus. E muitas foram as idas e vindas, com os mensageiros carregados de presentes, incluindo aí peças de ouro. Foi o que bastou para acender a cobiça (LEÓN-PORTILLA, 1984).

Tão logo os mensageiros chegaram à praia com os presentes, Cortéz se apossou de tudo e mandou prender os porta-vozes de Montezuma, disparando tiros de canhão, para amedrontá-los. Eles jamais haviam visto coisa parecida. O tiro de canhão era como o trovão de um deus. Logo depois, Cortéz os soltou para que fossem contar as novidades ao rei. Ele, então, já desconfiado que ali não estavam deuses, mandou seus feiticeiros para que os expulsassem com feitiços. Não logrou e entrou em desespero. Acreditava que tudo já estava perdido. Com os relatos sobre o poder de fogo dos brancos barbudos, ele já se via derrotado. Cortéz aproveitou o terror infundido e seguiu marchando em direção à capital do império, Tenotchtitlan.

León-Portilla (1984) aponta que no caminho os espanhóis foram encontrando outras etnias que viviam à beira daquela importante civilização, algumas associadas, outras em combate. Aproveitou-se então Cortéz das dissidências políticas e foi buscando aliados entre os inimigos dos astecas. Entre eles, os mais importantes foram os tlaxcaltecas e os totonacas. A prática dos sacrifícios humanos em honra do deus do sol efetuada pelos astecas definia também o seu caráter belicista. Era preciso realizar muitas guerras para conseguir sacrificados. Esse terror, bem

conhecido pelos demais povos associados, foi importante para os espanhóis, que, por isso conquistaram aliados que não se importavam em mudar de soberano, pois uma mudança poderia acabar com o culto do sacrifício.

Assim narra Cortéz aos reis de Espanha sobre as alianças que ia fazendo com os povos inimigos dos astecas, o que permitia que o exército espanhol, que era pequeno, fosse crescendo em 10 ou até 20 mil homens:

...E me haviam dito que os naturais dessa província eram muito amigos deles e muito capitais inimigos de Montezuma e que queriam que eu me confederasse com eles porque eram muitos e uma gente muito forte, e que tinham fronteiras com as terras do povo de Montezuma e que tinham com ele contínuas guerras, y que acreditavam que eles se aliariam comigo e me favoreceriam se o dito Montezuma quisesse se opor a mim (CORTÉZ. 1993, p. 173).

Ao fim, a aliança cobrou um preço alto, pois as doenças trazidas pelos brancos logo começaram a dizimar vidas, incluídas a dos aliados. A varíola, por exemplo, ceifou milhares, reduzindo ainda mais o poder de fogo dos indígenas.

Entre as muitas cenas de violência dos espanhóis contra os astecas, uma ainda provoca amarga lembrança. É a matança do templo de maio na festa de Tóxcatl, conhecida como a *noite triste*¹⁴. Tão logo Cortéz chegou ao palácio de Montezuma e o conheceu, imediatamente transformou o soberano em prisioneiro. Uma noite, quando Cortéz não estava, os mexicas pediram ao seu general, Pedro Alvarado, para celebrar a festa de Tóxcatl, em honra ao deus Huitzilopochtli. Tudo corria alegremente quando os espanhóis mandaram fechar todas as portas. Entraram os soldados e iniciaram o massacre, passando pelo fio da espada os guerreiros e todos os que encontravam pelo caminho. Do palácio jorrou um rio de sangue.

Imediatamente cercam os que dançam, atiram-se sobre os lugares dos atabaques, deram uma cutilada no que estava tocando, cortaram-lhe ambos os

¹⁴ A história é contada em detalhes pelos próprios astecas na compilação de relatos feita por Leon-Portilla no livro “A conquista da América Latina contada pelos índios”, que também integra as referências dessa tese.

braços. Logo o decapitaram: longe foi cair sua cabeça cortada. Já então começaram a passar a todos pelo fio da espada, ferindo com lanças e espadas. Alguns foram atacados por trás, imediatamente caíram, deixando dispersos na terra suas entranhas. A outros lhes dilaceraram a cabeça, lhes cortaram a cabeça, inteiramente despedaçada caiu sua cabeça (LEÓN-PORTILLA, 1984, p.32).

As batalhas contra os astecas duraram anos e a imponente capital Tenochtitlan só foi conquistada no ano de 1521. Mesmo com toda a tecnologia de guerra que traziam os espanhóis - arcabuzes, canhões e cavalos - eles levaram sete longos meses sitiando a cidade até que viesse a vitória final. O cerco a Tenochtitlan é considerado um dos mais longos da história mundial. Ali morreu quase toda a família real. O príncipe Cuauhtémoc foi capturado e supliciado. Toda a história da conquista pode ser aprofundada no livro *Visão dos Vencidos*, no qual León-Portilla (1985) recupera os relatos dos próprios astecas.

Conquistada a civilização asteca, os espanhóis desceram para o que hoje é a América Central e ali, mais ao sul do México, já encontraram vestígios de outra importante civilização que até hoje oferece belezas ao mundo: a do povo maia. Ela havia florescido por volta de 1200 a.C na costa do golfo do México e foi se estendendo no rumo do que hoje é a Guatemala, Honduras e de El Salvador. Mas, naqueles dias da invasão europeia, os maias já estavam dispersos pela floresta e os espanhóis encontraram suas magníficas cidades abandonadas.

Esse foi um povo que muito contribuiu para a cultura mesoamericana, influenciando também a cultura Asteca. Os maias conheciam a astronomia, a arquitetura, dominavam a arte de esculpir em pedra e tinham uma escrita própria. Organizaram um calendário, dividido em 18 períodos de 20 dias e um período adicional de cinco dias - estes considerados de má sorte - completando 365 dias no ano. Tinham ainda outro calendário sagrado, o Tzolkin, que incluía cálculos do ano solar, eclipses e os ciclos dos planetas e estrelas. Na matemática conheciam o zero.

Os maias construíram as pirâmides mais perfeitas de toda Abya Yala, feitas em degraus e ajustadas a configurações cósmicas e planetárias. As ruínas de Chichén-Itzá e Palenque (no México), Tikal (na Guatemala) e Copán (em Honduras) mostram toda a beleza e a grandiosidade dessas construções.

Deixaram vários códices e magníficos murais que contam a história e os costumes. Os textos mais famosos que sobreviveram ao tempo são o Popol Vuh, chamado de *livro da comunidade*, que narra a origem do ser humano e o Chilam Balam, que descreve a cosmovisão/vivência e as profecias.

Ainda que já não estivessem mais organizados nas cidades, os maias acabaram também sendo encontrados por Pedro Alvarado, um dos soldados de Cortéz, e o destino das comunidades não foi diferente. Muitas foram as batalhas entre os quiché e as tropas de Alvarado que contavam com 300 espanhóis e mais um grupo grande de tlaxcaltecas.

A última batalha se deu nas imediações de Quetzaltenango. Ali, como conta o texto indígena de Los Títulos de la casa Ixquin-Nehaib, Alvarado e o grande capitão quiché Tecum Umán encontraram-se face a face. O relato quiché, do mesmo modo que os testemunhos astecas, transformam-se aqui e em outras passagens em verdadeiro poema épico: “Tecum Umán, como transfigurado, levantou voo e vinha, feio águia, cheio de plumas que nasciam de si mesmo. Tentou matar o Tonatiuh (Alvarado) que vinha a cavalo e acertou o cavalo em vez do Adiantado [] ... então o Adiantado o esperou com sua lança que atravessou ao meio esse capitão Tecum Umán” (LEÓN-PORTILLA, 1984, p.53).

Após a vitória e a consolidação do poder espanhol da região da Guatemala muitos quichés morreram de doenças, outros foram caçados e dizimados e outra parte sobreviveu para, ao longo dos tempos, perpetuar sua cultura que nos chega até hoje.

Enquanto Cortéz buscava riquezas no México e Alvarado na Guatemala, outros aventureiros caminharam para o sul, chegando pelo pacífico na costa do Peru. Ali também florescia uma grande civilização: a dos Incas.

Mas, antes deles também existiram outros núcleos civilizacionais, que permitiram aos Incas chegarem a um alto nível de desenvolvimento. A cultura Chavin, por exemplo, já existia no Peru desde o ano 2000 a.C. bem ao norte do que hoje é Lima. Alcançou o apogeu em 900 a.C fabricando excelente metalurgia, têxteis e incríveis trabalho de pedras, como os gigantescos obeliscos que ainda permanecem e as cabeças gigantes. Tinham templos gigantescos e praticavam cultos

religiosos. Seus deuses principais eram felinos e particularmente o jaguar era muito cultuado. É do povo Chavin que vem a tradição da *mita*, uma espécie de mutirão praticado pelas gentes da comunidade para a construção de espaços coletivos como estradas, templos e pontes. Sabe-se que pelos anos 200 a.C essa cultura foi subsumindo no que mais tarde configurou-se o império Inca.

Outra cultura muito importante da América Andina é a cultura Mochica, localizada mais ao norte do Peru e conhecida no raiar da era cristã. Os mochica desenvolveram seu espaço entre os anos 200 e 900 d.C. Não tinham escrita, mas chegaram a desenvolver alguns ideogramas e também deixaram um importante legado cerâmico. Viviam de agricultura e tinham desenvolvido um complexo sistema de irrigação com canais de valiosa tecnologia hidráulica e puderam edificar grandes reservatórios de água. Construíram grandes templos, as famosas *huacas*, e as pinturas ali eternizadas permitem que hoje se possa conhecer melhor essa cultura. O deus principal da cultura Mochica era Ai Apaec, representado como meio felino, meio homem. É certo que também cultuavam o caranguejo, pois ele está presente em boa parte da iconografia. Trabalhavam bem a música e tinham muitos instrumentos como flautas, tambores, trompetes, percussão e principalmente a ocarina, capaz de reproduzir sons de rara beleza. Eram bons pescadores e podiam adentrar pelo mar em seus *caballitos de totora*, pequenos barcos feitos com uma planta bem comum na região (PRESCOTT, 1942).

Os mochica também tinham grandes conhecimentos médicos, praticavam com muita precisão a *radiografia biológica*, que consistia em colocar um animalzinho chamado cuy (parece um pequeno coelho) sobre o doente. Segundo a tradição, onde o bichinho parasse ali haveria um órgão doente, e sua paradinha sobre o doente podia ajudar bastante na cura. Esse método de usar o cuy como um raio-x é vigente ainda hoje nas esquecidas paragens dos Andes.

Também é do povo Mochica a lenda da revolução dos artefatos, contada até os dias de hoje na cordilheira. Dizem que havia um tempo em que a terra era tomada por grandes guerras e havia muito sangue e covardia. Era tanta violência dos humanos, uns contra os outros, que as armas se cansaram de matar. Uma noite, depois de uma grande batalha, cheia de matança, os guerreiros estavam muito cansados e dormiram um sono muito pesado. Aproveitando-se disso, as armas fizeram uma assembleia e decidiram se rebelar. Contam que nessa noite todas elas se transformaram em seres humanos, tomaram os guerreiros como

prisioneiros e começaram a ensiná-los a não mais fazer guerra nem cometer violência. Foi aí que veio um longo tempo de paz.

Pois foi dessas bonitas culturas, Chavin e Mochica, que vieram os Incas. Já o império que eles conformaram incluía muitas outras etnias, como os wari, collas, os aymaras, os quechuas, pequenos e grandes grupos humanos que viviam ao longo do território, com uma cultura bem particular. De uma maneira geral as culturas andinas eram ágrafas, não tinham escrita, mas detinham conhecimento de técnicas que serviam para recordar a história e evocar os feitos de suas gentes. Curiosamente eles não tinham preocupação com a cronologia dos fatos. O que lhes parecia necessário lembrar era o fato em si não o nome de quem o havia praticado ou quando. Era o que dava sentido à comunidade. E foi justamente esse espírito comunitário que permitiu a essas etnias a organização e o desenvolvimento que desembocou no império inca.

Sabe-se que a cultura wari foi a primeira a conformar um governo central nos séculos que vão do VII a X da era cristã e foi a partir daí que os incas acabaram por consolidar os chamados quatro suyos, o *Tahuantinsuyo*, que eram quatro grandes regiões ligadas entre si. Esses quatro suyos formavam o grande império Inca e seu auge foi justamente no século XV, quando todo o seu desenvolvimento foi interrompido pela invasão espanhola.

Quando os espanhóis chegaram à costa do Pacífico, os quatro suyos eram regiões de grande esplendor. As comunidades se organizavam por *ayllus* - uma tradição aymara, das mais antigas do continente. Os *ayllus* eram o que conhecemos como vila ou cidade, configurando-se um território com um legado comum. Num primeiro momento eram formados apenas por famílias consanguíneas, mas, com o passar do tempo foram se fazendo comunidade abrigando outras pessoas, embora os laços familiares fossem os mais fortes. Cada *ayllu* tinha um patriarca e eles eram chamados de inca. No princípio da organização inca não era um título de nobreza, mas já conformava uma aura de respeito. No *ayllu* as lavouras eram cultivadas coletivamente e a terra era considerada uma divindade (Pachamama) que incorporava em si o espaço e o tempo. Cada pessoa recebia um tanto de terra para viver e cultivar, conforme o que fosse necessário. Se o casal não tivesse filhos recebia um tanto, se tivesse dois ou mais filhos, um tanto maior.

A lógica do cultivo obedecia a uma tradição. Toda a terra do *ayllu* era dividida em três partes. Uma era cultivada para o Inca, o soberano, outra era cultivada para a comunidade e a terceira para o sol, o deus Inti. A parte do inca era para os armazéns reais, e a parte do sol era para armazenar e distribuir em épocas de inverno ou de escassez. Outra prática

dos povos que formavam o império inca era a de proteger os desamparados. Tanto que na época do plantio, as primeiras terras a serem aradas e semeadas eram as do sol (da comunidade), depois vinha a das viúvas, a dos órfãos, dos velhos, dos doentes e dos soldados que estavam longe de casa. Por último eram lavradas as terras do rei (PRESCOTT, 1942).

A sociedade Inca estava sustentada por três princípios. O primeiro deles era a reciprocidade. Não havia moeda e a reciprocidade consistia na troca de serviços, a famosa *minga*. E mesmo os trabalhos comunitários que eram feitos para o rei (a *mita*) davam aos trabalhadores algumas vantagens. O segundo era a redistribuição, que assegurava a cada vivente a ajuda e a proteção das autoridades em momentos de necessidade. Os armazéns reais, por exemplo, tinham de estar sempre a serviço das gentes. E o terceiro era o da equidade, na qual o trabalho de cada um dependia de sua capacidade física e intelectual. Havia também o compromisso com a alternabilidade e nunca uma pessoa trabalhava a vida todo num mesmo ofício. Era uma forma de vencer o cansaço, o aborrecimento ou o tédio.

Essa era a vida que os povos andinos viviam quando os espanhóis chegaram ao que hoje é conhecido como Peru, em 1531. Naqueles dias o Império Inca se estendia por uma vasta região, que ia desde o norte do Equador até o centro do Chile. Mas, quando o espanhol Francisco Pizarro chegou à região, atrás do ouro e de outras riquezas, o grande *Tahuantinsuyo* estava em guerra civil. O inca Huaina de Capac havia morrido e seus dois filhos - Atahualpa e Huascar - brigavam pelo poder. Assim, foi um reino já debilitado e dividido pela guerra interna que Pizarro encontrou, ficando ainda mais fácil a dominação. Em pouco tempo, e contando com a parceria de alguns povos locais, inimigos dos incas, os espanhóis chegaram a Cuzco, o centro do império, e logo em seguida lograram capturar o então imperador, Atahualpa, em novembro de 1533.

Naqueles dias, Atahualpa tinha vencido seu irmão e dirigira-se para Cajamarca, onde tinha notícias de que estavam os estrangeiros. Chegando lá foi convidado por Francisco Pizarro para um jantar. Ele foi e quem o recebeu foi o padre Vicente Valverde que exigiu que o imperador se convertesse ao catolicismo e aceitasse a autoridade da coroa espanhola sobre a região. Naturalmente Atahualpa negou e ainda jogou no chão a bíblia que lhe tinha sido dada pelo padre, sem ter noção alguma sobre o que era aquele livro. Ao verem o inca jogar a bíblia no chão, os espanhóis atacaram e começou aí uma batalha violenta, que ficou

conhecida como a batalha de Cajamarca. Vencidos os incas, Atahualpa acabou aprisionado. Mas, o imperador ficou sequestrado por pouco tempo. Os espanhóis pediram ouro como resgate e os incas chegaram a pagar, enchendo uma sala inteira com o metal dourado. Só que o acordo não foi cumprido e Pizarro decidiu executar o imperador. Atahualpa foi enforcado, uma pena que o próprio espanhol considerou leve (LEÓN-PORTILLA, 1984, p.90).

Mesmo com toda a violência empreendida, o governo espanhol no Peru não foi estável. Muitas foram as revoltas e os levantes realizados pelo povo inca. Mas, apesar da superioridade numérica, os povos locais não tiveram como vencer a força das armas de fogo e a violência endêmica dos espanhóis. Dominada a região, Pizarro e Diego de Almada criaram um sistema que denominaram *encomienda*, com o qual obrigavam os incas a trabalharem como escravos e ainda imputando-lhes altos tributos. Impuseram ainda, à força, a catequização, condenando seus deuses e os obrigando a conversão ao catolicismo.

Nove anos depois da invasão do Peru, Francisco Pizarro provou do próprio veneno e foi assassinado pelos parceiros espanhóis que apoiavam a liderança de Diego de Almagro (El Mozo). Sob o comando de Diego, em 1542, foi criado o Vice-reino do Peru, abrangendo quase todo o domínio espanhol nas Américas. Só mais tarde esse largo império espanhol se dividiu com a criação do Vice-reino de Nova Granada, em 1717, e depois, em 1776 com o surgimento do Vice-reino do Rio da Prata.

Logo após a invasão, que se deu em meio a um banho de sangue, as cidades incas foram todas rebatizadas com nomes cristãos, e reconstruídas como vilas tipicamente espanholas, seguindo o modelo colonial - uma grande praça central com a catedral em destaque. Na maioria dos lugares os templos dedicados ao deus Inti (sol) foram demolidos, mantidas apenas suas bases, e sobre eles se ergueram igrejas e conventos. Poucas cidades incas, como Cuzco, conseguiram manter as construções nativas. A maioria delas foi abandonada e os povos originários buscaram cidades em menor altitude - que eram consideradas melhores para viver.

Com a vitória dos espanhóis sobre os incas, a região começou a ser saqueada e enormes quantidades de ouro e prata passaram a ser enviadas para a Europa, com os povos originários sendo obrigados a trabalhar nas minas, extraindo prata, em regime de escravidão. As riquezas roubadas seguiam um longo caminho pelo continente. Das minas iam para a cidade de Lima, fundada por Pizarro ainda em 1535 e de lá partiam, em lombo de mula, para o Istmo do Panamá e dali, por mar, até Sevilha (LEÓN-PORTILLA, 1984).

Todo esse processo de invasão e pilhagem das riquezas foi enfrentado com sistemáticas revoltas por parte dos incas, sendo que as maiores e mais significativas foram a de 1742, liderada por Juan Santos Atahualpa, e a de 1780, comandada por Tupac Amaru II, que chegou a reunir mais de 10 mil indígenas em poucos meses de preparação. Nas duas rebeliões os líderes foram capturados e assassinados de maneira brutal. Tupac Amaru, por exemplo, foi amarrado a quatro cavalos para ter seus membros arrancados. Como isso não aconteceu, depois de horas de sofrimento ele foi esquartejado. Sua mulher Micaela e os dois filhos também foram torturados e obrigados a verem o sofrimento de Tupac. Micaela foi teve a língua arrancada e depois foi enforcada. Como o enforcamento não conseguiu matá-la depois de várias tentativas, tiraram-na da força e a mataram com chutes no estômago e no peito.

Já a chegada dos portugueses à costa da Bahia foi num cálido abril de 1500. Os índios descansavam à sombra quando as 13 caravelas comandadas por Pedro Álvares Cabral divisaram a terra. Na primeira visão que tiveram, pensaram que era apenas um monte, por isso, ainda à distância, deram o nome de Monte Pascoal, por estarem próximos ao feriado cristão da Páscoa. Depois, acreditando que o monte era uma ilha chamaram de Ilha de Vera Cruz. Dois dias depois de aportarem os comandantes das caravelas receberam alguns índios num dos barcos. Apresentados a alguns objetos de ouro, os indígenas reconheceram o metal, o que levou os portugueses a pensar que havia muito ouro por ali. Como ninguém se entendia, pois um não falava a língua do outro, é bem possível que isso fosse só um desejo dos portugueses, ansiosos por riquezas.

O encontro entre portugueses e índios foi documentado pelo escrivão Pero Vaz de Caminha, que enviou o relato ao rei no qual ficava bastante visível o choque cultural.

Os indígenas não reconheceram os animais que traziam os navegadores, à exceção de um papagaio que o capitão trazia consigo; ofereceram-lhes comida e vinho, os quais os índios rejeitaram. A curiosidade tocou-lhes pelos objetos não reconhecidos - como umas contas de rosário, e a surpresa dos portugueses pelos objetos reconhecidos - os metais preciosos. Fez-se curioso e absurdo aos portugueses o fato de Cabral ter se vestido com todas as vestimentas e adornos os quais tinha direito um capitão-mor frente aos índios

e estes, por sua vez, terem passado por sua frente sem diferenciá-lo dos demais tripulantes (CAMINHA. 1500).

No dia 26 de abril de 1500, como verificaram que os nativos eram de paz, os portugueses desembarcaram. Cortaram a mata, fizeram uma grande cruz e realizaram a primeira missa no Brasil, oficiada por Frei Henrique de Coimbra. Das árvores, os povos originários olhavam sem entender aquela cerimônia toda. Mas, achavam bonito. Logo depois de realizada a missa e fincado um posto avançado no lugar, a frota de Cabral rumou para dentro do território, buscando chegar às Índias, seu objetivo final, mas enviou um dos navios de volta a Portugal com a carta de Caminha. No entanto, posteriormente, com a chegada de novas frotas lusitanas com o objetivo de permanecer no Brasil - e a tentativa de evangelizar os índios de fato -, os portugueses perceberam que a suposta facilidade na cristianização dos indígenas na verdade traduziu-se apenas pela curiosidade destes com os gestos e falas ritualísticos dos europeus, não havendo um real interesse na fé católica, o que forçou os missionários a repensarem seus métodos de conquista espiritual.

Cabral mesmo pouco ficou na terra recém-encontrada. Vendo que ali não era a Índia, ele tratou de voltar para Portugal, para tentar novamente chegar ao reino das especiarias. Foram as novas expedições à nova terra que descobriram o pau-brasil, em 1511, e daí veio então o nome definitivo do lugar. Nos primeiros tempos vigorou única e exclusivamente a exploração da madeira. Os portugueses davam bugigangas aos indígenas e eles permitiam que a madeira fosse levada, servindo, inclusive de serviçais, uma vez que ajudavam no corte das árvores e ainda carregavam as toras até as caravelas.

Foi somente a partir de 1530, com a expedição organizada por Martin Afonso de Souza, que a coroa portuguesa começou a interessar-se pela colonização da nova terra. Isso ocorreu porque havia um grande receio dos portugueses em perderem as novas terras para invasores que haviam ficado de fora do tratado de Tordesilhas, como, por exemplo, franceses, holandeses e ingleses. Navegadores e piratas destes povos estavam praticando a retirada ilegal de madeira de nossas matas. A colonização seria uma das formas de ocupar e proteger o território. Para tanto, os portugueses começaram a fazer experiências com o plantio da cana-de-açúcar, visando um promissor comércio desta mercadoria na Europa.

Ruggiero Romano (1973) é enfático em dizer que a conquista dos povos no grande continente novo não foi uma *lenda negra* e não deve ser

vista no campo da moral. Teve violência, injustiça, hipocrisia e não continha em si qualquer germe de desenvolvimento positivo. Mas, longe de fazer julgamento dos povos que aqui vieram, é preciso entender como se deu a conquista e porque essa região tão rica virou periferia do mundo. No aspecto militar, a conquista sempre pareceu um mistério, uma vez que o número de pessoas contra os espanhóis era absolutamente maior. No Peru, por exemplo, o efetivo dos exércitos do Inca chegava a 200 mil homens e as tropas espanholas eram ínfimas. Mas, sempre se deve lembrar que, apesar do pequeno número dos exércitos dos europeus, os invasores tinham aliados fortes entre os povos locais, armas de fogo, superioridade psicológica, o cavalo, que dava uma incomparável mobilidade e o aço nas armas de ataque. Os povos locais tinham armas de madeira, não tinham proteção, viam o cavalo quase como um deus e ainda estavam obnubilados por suas próprias profecias, vendo igualmente os homens chegados do mar como deuses. Não bastasse isso, o simples contato com os europeus era disseminador de uma série de doenças que matava aos milhares. Também é importante lembrar que a vitória foi mais fácil nos espaços em que havia impérios, como o asteca e inca, pois os grupos subjugados tendiam a colaborar com os espanhóis, visando trocar de senhor (ROMANO, 1973, p.17).

Romano (1973) analisa que um dos aspectos que mais serviu para a derrota dos povos locais foi a profunda desestruturação do modo de vida. Pouco depois de 50 anos da chegada dos espanhóis dois terços da população local tinha perecido, parte nas batalhas da conquista, parte pelas doenças e parte pela desterritorialização, o que já nos coloca outra vez no debate sobre a terra e o território. A transferência da população da costa para os altos planaltos acarretou uma série de modificações no modo de vida, no ritmo do trabalho e provocou a ruína da velha estrutura hierárquica a que estavam acostumados. Apareceu para muitos deles uma liberdade que igualmente provocou transformações radicais no modo de vida. Um exemplo disso, recorda Romano (1973, p.24) foi a liberação da bebida, que era usada dentro de determinadas regras, em cerimônias bem demarcadas. Com a mudança de todas as regras, a bebida começa a ser usada o tempo todo, com o aparecimento do alcoolismo entre as populações locais, uma chaga que sobrevive até hoje. Dito isso, Romano insiste que a conquista enfim, não foi uma obra de coragem de poucos diante de milhares, mas um processo que contou com inúmeras variáveis.

2.8. TERRA E TERRITÓRIO NA ABYA YALA INVADIDA

Os dois países que chegaram às costas do chamado novo mundo eram infinitamente menores em extensão. Juntos, Espanha e Portugal não somavam dois milhões de pessoas enquanto por aqui a população estava em torno dos 10 milhões (Ribeiro, 2007). Espanha, buscando unificação estava tomada pelo espírito da conquista, desde que expulsou os árabes da região sul. Toda a corte estava inclusive em Córdoba quando Cristóvão Colombo foi buscar a aprovação para sua viagem.

Portugal estava constituindo seu Estado, mas a nobreza não tinha raízes no campo, era praticamente parasita do poder central. Por ser um Estado cristão todo o processo de expansão tinha como centro o combate aos infiéis, assim como a Espanha. Desde o início do século XV os portugueses já tinham se lançado ao mar pelo lado do atlântico e em 1415 chegaram a Ceuta, seguindo depois para a conquista de Madeira e dos Açores em 1431. Logo em seguida começam a descer pela costa da África e em 1434 viraram o Cabo do Bojador. A burguesia mercantil já era bastante forte, percebeu que podia ganhar muito dinheiro negociando escravos, e foi com essa proposta que se lançou pela costa africana, em busca de ouro e gente. (HOLANDA; CAMPOS, 1981).

Manoel Bomfim (1993), no seu extraordinário livro “América Latina - males de origem” mostra bem o caráter do povo português, acostumado ao saque e a rapinagem por quase 800 anos antes da chegada ao Brasil. Assim, ao inteirarem-se sobre o encontro de novas terras pelos espanhóis ao oeste já procuraram amarrar seus ganhos legalmente. É aí que constituem o arranjo do Tratado de Tordesilhas no qual dividem o mapa, uma parte pertencendo à Espanha e outra a Portugal. Não havia intenções civilizadoras diante da nova terra. Tudo se baseava na máxima exploração das riquezas.

Quando os portugueses chegaram a Pindorama, no 1500, foram recebidos com hospitalidade, mas o que conseguiam ver era um povo passível de ser rapidamente dominado. Nas palavras de Caminha: “essa gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho que lhes queira dar” (CAMINHA, 1500). Manoel da Nóbrega, 50 anos depois, dirá quase o mesmo ao comparar os indígenas a uma folha de papel em branco, na qual tudo se pode escrever.

Se a destruição do modo de vida dos originários foi rápida, o processo de colonização foi bastante demorado. Nos primeiros anos de 1500 a ocupação ficou restrita a costa nordeste, de onde, com o auxílio dos próprios indígenas, começaram a exploração do pau-brasil. A instituição das Capitanias Hereditárias, dividindo todo o território em 12

fatias de terra para determinados donatários deu-se em 1534, e sobre elas os portugueses podiam exercer a exploração. Não eram donos da terra, a qual ainda pertencia ao rei. Mas, com o soberano tão distante da metrópole, ali, os donatários eram os reis. De qualquer forma, por quase um século, o processo foi só de rapinagem. A maioria dos que aqui se estabeleciam eram degredados e a eles cabia o trabalho mais duro, ainda que os donatários também fossem homens de aventuras. Toda essa gente nada tinha a perder em Portugal e se deixava ficar, unindo-se aos índios e negros. Já nesse momento a miscigenação entre as etnias foi intensa, visto que eram pouquíssimas as mulheres que vinham para a colônia (HOLANDA; CAMPOS, 1981).

A agricultura começou com o plantio da cana na região de Pernambuco e já nos primeiros anos as novas terras entravam no ciclo da produção de cunho capitalista, visto que não plantavam apenas para garantir a matéria-prima, a cana, mas já manufacturavam o produto, garantindo a produção do açúcar e seus derivados para exportação. Foi só aí que começaram a chegar famílias dispostas a ficar na colônia e aqui constituir uma vida. A chegada dos jesuítas junto com Tomé de Souza – o primeiro governador - em 1549, foi providencial no sentido de organizar e catequizar os indígenas que mantinham ainda boas relações com os portugueses, servindo de mão-de-obra na extração da madeira (HOLANDA; CAMPOS, 1981, p. 121).

Ainda no segundo quartel do século XVI outros povos tentaram tomar parte no saque das riquezas de Pindorama. Os franceses, por exemplo, chegaram à baía de Guanabara e logo se fizeram amigos dos povos originários, com os quais negociavam diretamente, sem passar pelo governo português. Foi inclusive um francês o responsável por garantir as armas com as quais os Tupinambás, Tupiniquins e Aimorés deram combate aos portugueses, no que ficou conhecido como a Confederação dos Tamoios, uma importante articulação de defesa dos indígenas que durou 13 anos, com intensos combates e lutas. O resultado foi a vitória dos portugueses, a morte de mais de 200 mil indígenas e a expulsão dos franceses do Rio de Janeiro.

Os ingleses também trataram de tirar seu quinhão e comerciavam diretamente com os povos originários da Bahia e de Pernambuco. Por ali circularam com desenvoltura até 1580, com as naves piratas levando tudo o que encontravam pela frente.

O ano de 1580 marcou uma importante mudança nos destinos do Brasil porque os reinos de Espanha e Portugal se unificaram permitindo assim uma ação conjunta nos confins das terras novas. Esse período, que

durou até 1640, foi o que permitiu a expansão para o interior de Pindorama com as conhecidas *bandeiras*, visando alargar o território. Primeiro elas subiram a região nordeste, estendendo-se para o norte onde havia muitas alianças dos indígenas com os franceses. Em 1614 os portugueses começam a ocupação da Amazônia ainda de maneira bem lenta. Foi só em 1638 que Pedro Teixeira e mais dois mil homens entraram pela mata fechada, navegando os desconhecidos rios e abrindo novas fronteiras. Esse foi um período difícil para os indígenas, pois por onde passava a coluna de Teixeira ficavam as aldeias arrasadas. A ordem era “limpar o terreno”. (HOLANDA; CAMPOS, 1981, p.263).

Para toda essa empreitada de conquista da floresta os padres jesuítas e carmelitas foram fundamentais. Eles chegavam primeiro nas aldeias e buscavam preparar os indígenas para a conquista que viria e foram eles também os responsáveis pela organização daqueles que sobraram, fundando vilas e catequizando os sobreviventes. Depois da passagem de Pedro Teixeira a Amazônia já estaria incorporada ao processo civilizatório português e em 1751 já se contavam 63 aldeias na região, comandadas por jesuítas, carmelitas e franciscanos. Naquela época foi inserida a lavoura também na área da floresta com a plantação do cacau e o índio foi a mão-de-obra escrava utilizada.

A interiorização da conquista foi empreendida desde São Paulo com a saída dos bandeirantes. Eles avançavam sobre as terras buscando a única fonte de riqueza que podiam ter para garantir o andamento de suas lavoura e vilas: os indígenas, os quais consideravam como “remédio para sua pobreza”. (HOLANDA; CAMPOS, 1981, p.276). Os chamados bandeirantes eram gente sem grandes recursos e não tinham como comprar os escravos chegados da África, então, utilizavam os indígenas, que valiam menos. As bandeiras tinham então, como objetivo principal, o apresamento dos indígenas os quais eram depois vendidos como escravos, ainda que de baixo valor. Em 1628 um índio custava 1/5 do valor de um negro.

As bandeiras foram o empreendimento das primeiras famílias que subiram a Serra do Mar chegando ao planalto que deu origem a cidade de São Paulo. Eram famílias mestiças, já miscigenadas, mas que formaram clãs bastante unificados com o intuito de colonizar aquelas terras com a ajuda dos recursos advindos do apresamento de índios, os quais conseguiam em abundância atacando as missões. Tanto que os jovens das famílias paulistas tinham já na sua educação básica os ensinamentos sobre como caçar indígenas, formados desde a infância para o racismo que perdura até a atualidade. Naqueles dias, na então vila de

São Vicente, não havia o latifúndio, vicejavam as pequenas propriedades nas quais o índio era o maior dos bens.

Quando os reinos de Portugal e Espanha se separam as bandeiras arrefecem e começa a se configurar um novo ciclo de desenvolvimento. O ciclo do açúcar enfraquece na região nordeste e os olhos dos colonizadores se voltam para a mineração que começa em Minas Gerais e depois se expande para as regiões onde hoje ficam Goiás e Mato Grosso. E é só aí que começa de verdade a povoação do Brasil. (HOLANDA; CAMPOS, 1981, p.296). Tanto que em 1705 já eram mais de 30 mil pessoas ocupadas com a mineração e fixas nas cidades. Também nesse tempo a terra ainda não era propriedade de ninguém. As pessoas tinham a posse dela e ficavam obrigadas a dar um quinto da produção ao rei, considerado o verdadeiro dono.

Foi a busca por ouro que promoveu outra leva de colonização do interior do Brasil, as chamadas monções, na qual os colonizadores usavam as vias hídricas para chegar aos recantos mais longínquos. Na expressão de Holanda e Campos (1981), as monções:

podem equiparar-se grosseiramente a um monstruoso e desordenado empreendimento capitalista, capitalista no sentido mais lato e naturalmente menos rigoroso que se pode admitir a palavra. Todos os gestos, todos os atos são determinados nesse caso pelo gosto da pecúnia e visam um objetivo preciso e previsto (p.320).

De 1719 a 1822 a prática das monções levou a colonização da região do Mato Grosso, porém em vez de garantir riquezas cobrou muito mais em vidas. De qualquer forma, essa gente abriu o caminho para o interior, um caminho fluvial que ia de São Paulo a Mato Grosso e dali até o Pará. Foi mais uma empreitada gigantesca dos paulistanos e um período em que a matança de índios foi grande, pois aqueles que haviam se retirado para o interior em busca de proteção se viram novamente acossados.

A parte do sul do Brasil já vinha sendo visitada desde o início de 1600, mas é mais para o final do século que começam a surgir as povoações, igualmente com a participação dos bandeirantes que avançavam pelo território buscando apresar índios e também expandindo as fronteiras. Como os holandeses estavam no norte e lá disputavam a terra com Portugal, no começo de 1700 tem início uma política de transplantar para o Brasil as especiarias que havia na Índia. O sul foi o

espaço para isso e em 1752 já começavam a surgir os povoados. É nessa época que acontece na Europa um novo tratado entre Espanha e Portugal no qual a Espanha cede os sete povos das missões para Portugal. Há um grande furor entre os jesuítas que administravam as missões, pois eles sabiam que com isso viria mais morte e escravização. Muitos padres e outros tantos indígenas migram para o lado espanhol, mas há os que ficam e resistem. É quando no sul do Brasil acontecem as Guerras Guaraníticas, que foram os levantes indígenas contra os portugueses em defesa das missões. Nessa guerra aparece a figura de Sepé Tiarajú, o líder Guarani que comandou importantes batalhas em nome dos sete povos das missões até ser morto em 1756, juntamente com milhares de outros guaranis. É dele a frase que até hoje ressoa entre os indígenas de todo o sul: “essa terra tem dono”. Mas, ele foi morto em batalha, os povos originários dispersos pelo território e as terras passaram para a mão dos brancos.

O fato é que o mundo indígena vai se desfazendo e quando, por conta das guerras na Europa, a família real portuguesa decide fugir para o Brasil em 1808 abre-se uma nova fase dentro do período colonial brasileiro. A chegada da Corte impõe outra lógica, torna o Brasil o centro do império português e abre caminho para o processo de conformação do que depois viria a ser a estrutura do capitalismo dependente, uma vez que a aliança com os ingleses jogará papel decisivo no processo de desenvolvimento cujo motor será a dívida externa.

Do ponto de vista da relação de dependência com a Grã-Bretanha, as condições da mudança produzida favorecem e impõe a plena abertura do Brasil aos navios e comércio britânicos e estrangeiros. A Grã-Bretanha aproveita e promove as transformações determinadas pela troca do eixo político do império português. O Brasil substitui as possibilidades e esperanças suscitadas pelo Rio da Prata e relativamente postergadas pelo fracasso das invasões de 1806 e 1807. Os navios britânicos afluem ao porto do Rio de Janeiro e suas mercadorias abarrotam a cidade. [] A presença da corte estimula mudanças e progresso no Rio de Janeiro e em outras partes do país. A pequena cidade colonial que é o Rio de Janeiro converte-se numa grande capital adequada a sede de uma corte europeia. A transformação é perceptível em menos de duas décadas. Constrói-se um teatro, instala-se uma impressora e publica-se regularmente um

jornal. Surgem algumas manufaturas que subsistem enquanto não sofrem concorrência inglesa. Bosques e serras são convertidos em terras cultiváveis para produzir alimentos e matérias-primas exigidos pelo consumo da corte, de seus dependentes e do resto da população (KAPLAN, 1974.p.108).

Com a abertura dos portos chegam também os imigrantes de várias partes do globo que irão receber do estado brasileiro as terras que eram dos indígenas. Estes, escondidos no interior, ainda procuram resistir, mas a povoação avança e o que resta aos povos originários é a morte ou aceitar o contato e o confinamento nas reservas.

Darcy Ribeiro (2007) escreve um trabalho profundo sobre a América Latina e a formação dos povos que nela vivem. Como antropólogo ele entendia que a análise da realidade não podia ser feita com base na ideia de que o moderno estaria configurado nas novas relações capitalistas que trouxeram o progresso, e o arcaico seriam as velhas formas de viver antes da chegada dos europeus. Segundo ele, ir por aí significaria manter tudo como está sem desvelar as causas do atraso no qual se encontra a América Latina. Há que entender as causas disso. Para Ribeiro (2007, p.23), as sociedades humanas mudam ou não mudam por conta de processos causais e é necessário observar os fatores e as condicionalidades dessas mudanças.

Sua tese é de que as transformações têm a ver com o que chama de revoluções tecnológicas que acabam por impor novos modos de vida e de produção. Cada uma dessas revoluções se expande através de processos civilizatórios que ao se difundirem promovem as transfigurações étnicas dos povos que atingem, remodelando-os pela fusão de raças, confluências de culturas e integração econômica para incorporá-los em novas conformações étnicas e novas configurações histórico-culturais. E, o que aconteceu aqui foi um desses momentos, fruto da revolução mercantil que acontecia na Europa, com os desdobramentos que já apontamos.

Ribeiro (2007) aponta que há duas formas de esses processos civilizatórios acontecerem:

1 - Através da **aceleração evolutiva**: quando as sociedades que vivem essas mudanças vão se apropriando das novas tecnologias de maneira gradual, autônoma, progredindo com os avanços provocados, mas mantendo e preservando sua cultura original. Exemplos disso podem-se observar na conformação de muitos povos europeus.

2 - Através da **atualização histórica**: Nesse caso, os povos sofrem o impacto das novas tecnologias de maneira violenta, sendo subjugados por sociedades mais adiantadas, portadoras desse progresso. Dessa forma acabam perdendo sua autonomia e descaracterizando seu perfil étnico. (RIBEIRO, 2007, p.32).

Para Darcy Ribeiro os povos do mundo novo ao se depararem com espanhóis e portugueses, em plena revolução mercantil, viveram o processo de atualização histórica, entrando, totalmente dominados e sem autonomia, como formações coloniais no turbilhão do capitalismo mercantil trazido pelas conquistas dos povos ibéricos. Com isso ele derruba a tese da aculturação, coisa que nunca houve, pois, conforme salienta, a aculturação seria uma opção autônoma entre sociedades iguais, sem que uma domine a outra. E não foi isso que aconteceu por aqui. “Quando um povo é dominado o que acontece é a deculturação” (RIBEIRO, 2007, p.36).

Essa revolução mercantil europeia permitiu duas formações culturais distintas: a mercantil salvacionista, que teve como contraparte a colonial/escravista e, depois a capitalista mercantil, tendo como contraparte a colonialista/mercantil. Com essa análise ele também derruba a tese de que a colonização trouxe o feudalismo para o novo mundo. Não. Nunca houve feudalismo por aqui. Essa é uma formação cultural tipicamente europeia que já estava em declínio quando aconteceram as grandes navegações que iriam desvelar o chamado novo mundo. O que estava em curso na Europa era justamente o capitalismo mercantil, de ciclo salvacionista, iniciado com a perseguição aos mouros e judeus e depois com a tentativa de integração dos povos autóctones do novo mundo ao catolicismo. Para se ter uma ideia, em 1570, cerca de 25% da população adulta masculina da Espanha era padre. Os dois países, Espanha e Portugal eram países empobrecidos econômica e culturalmente e foi essa Europa atrasada e fanática que presidiu a transfiguração cultural da América Latina (RIBEIRO, 2007, p.55).

O período colonial iniciou ancorado na violência, com o saque das riquezas e o extermínio de $\frac{3}{4}$ partes da população originária, seja por morte violenta ou por doenças. E mesmo a introdução do trabalho servil do indígena, através da *mita* (o trabalho escravo nas minas), da *encomienda* (servidão agrícola), das *plantations* (monocultura), e da introdução do trabalho escravo nas lavouras de açúcar no Brasil, não caracteriza feudalismo, visto que tudo isso já tinha como objetivo final a produção de mercadorias. O capitalismo tem suas raízes nessa empresa colonial, já que é aqui, no novo mundo, que a produção de mercadorias adquire caráter massivo, com a grande produção do açúcar. Bem antes da

conhecida Revolução Industrial levada a cabo pela Europa, com o advento das fábricas, foi nos engenhos caribenhos e latino-americanos que se produziram as primeiras manufaturas, com a moagem da cana dando vida ao açúcar. E é justamente essa riqueza, *par i passu* com a exploração mineral, que alavancará o capitalismo na Europa.

No capítulo 24, do livro **O Capital**, quando trata da assim chamada acumulação capitalista, Karl Marx (2013) mostra como foi que o sistema capitalista se constituiu na Inglaterra a partir da tomada das terras dos camponeses. No feudalismo, os camponeses não eram os donos da terra, mas tinham como cultivá-la para si, garantindo assim a sua subsistência. Com a assunção da forma-capital como modo de organização da vida, o elemento fundador do sistema foi justamente a expulsão de toda essa massa camponesa dos territórios. A lógica era a de limpar as áreas para que fossem criadas as ovelhas, enquanto as pessoas eram jogadas na cidade para servirem de mão de obra para as fábricas nascentes. Transformadas em trabalhadores livres, as pessoas estavam agora por sua própria conta e, para viver, tinham que obrigatoriamente vender sua força de trabalho ao dono dos meios de produção, já que elas tinham sido totalmente desprovidas deles. Logo, não eram livres, se consideramos que ser livre é a possibilidade de escolher entre possibilidades factíveis. Os homens e mulheres dos albores do capitalismo não tinham qualquer saída que não fosse a de se vender. Marx explica,

Esses recém-libertos só se convertem em vendedores de si mesmo depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhes ofereciam. E a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo. (MARX, 2013. p.787).

Quando Marx escreve esse texto o capitalismo já estava em franca expansão. E é justamente por isso que ele consegue apreender toda a dinâmica do que foi esse processo de expulsão das terras e aprisionamento nas fábricas. A servidão, de certa forma, havia começado a desaparecer na Inglaterra já no século XIV e boa parte das pessoas já estava na condição de pequenos proprietários ou de trabalhadores livres e autônomos. E quando o capitalismo começa a florescer nos séculos XV e

XVI é que se inicia o processo de expulsão da gente do campo, para preencher as vagas na indústria da lã que se modernizava.

Naqueles dias, na Inglaterra, as terras que antes eram o abrigo das famílias e o espaço da subsistência se transformam em pastagens para ovelhas. As casas são demolidas, as pessoas expulsas. Quando no século XVI a reforma expropria a Igreja, mais gente é expulsa engrossando assim as massas proletárias nas cidades nascentes. O resultado de tudo isso foi o pauperismo, a pobreza extrema. Sem terra, as pessoas já não tinham mais onde plantar a sua comida e, com trabalhos mal remunerados, não conseguiam manter as famílias. A pobreza chegou a tal ponto, que a rainha Elizabeth se viu obrigada a criar um imposto visando beneficiar os pobres, caso contrário, não sobraria ninguém para trabalhar nas fábricas (MARX, 2013).

As chamadas propriedades comunais desapareceram. No século XVIII já não havia vestígios delas e no reinado dos Stuart os grandes proprietários criaram uma lei que usurpava o direito à terra. No reinado de Guilherme III os proprietários já convertidos em capitalistas roubaram as terras do Estado em proporções colossais. A partir daí a terra vira mercadoria, com o beneplácito dos governantes. O parlamento define o cercamento privado das terras que antes eram de uso comunitário. As gentes perdem todo o acesso à pequena propriedade, que praticamente deixa de existir. Na Escócia, os camponeses, além de perderem a terra são também impedidos de migrar, obrigados a trabalhar nas fábricas de Glasgow. Foram esses métodos violentos usados pela aristocracia inglesa que incorporaram definitivamente o solo, a terra, o território, e até mesmo as mulheres e crianças, ao capital.

As famílias que durante gerações e gerações tinham tirado a sua subsistência da terra, ainda que vinculadas a algum nobre, agora já não tinham mais possibilidade alguma de plantar. Jogadas na cidade, trabalhando de 18 a 20 horas por dia, o que tinham eram choças insalubres onde unicamente deitavam o corpo para um breve descanso. As famílias proletarizadas perdiam a terra no campo e não conseguiam jamais garantir um pedaço de chão na cidade. A não ser por algum golpe de sorte, que só corrobora a regra. Sem terra e sem casa. Essa foi a sina dos antigos camponeses e ao longo dos anos que se seguiram, muito pouco mudou o cenário.

Na região das Américas, quando o século XVII apontou, milhões de indígenas já tinham sido exterminados ou escravizados e a acumulação primitiva já tinha sido efetuada com sucesso por espanhóis e portugueses. Há notícias de que um único português, Bento Maciel Parente, no Maranhão, tenha sido responsável pela morte ou escravização de 500 mil

originários. Foi um tempo de muitas rebeliões indígenas, mas, como já explanamos, eles eram bem menos eficazes no armamento e quase não tinham chances contra os portugueses. Como escravos tampouco eram o que os colonizadores esperavam, muitos deles até se matavam e matavam seus filhos para que não sucumbissem a uma forma tão aberrante de vida.

No ano de 1680, dia primeiro de abril, é promulgada a primeira lei, chamada de Alvará, que reconhecia ao indígena o direito à propriedade como primários e naturais senhores dela. Mas, nesse período ainda não tinha sido instituída a propriedade privada para os colonizadores. Ainda que detivessem a posse das sesmarias, a terra mesmo era do rei. Assim, os povos originários brasileiros foram os primeiros a terem a propriedade reconhecida, já que os sesmeiros só garantiram em lei o usufruto das terras em 1695, a partir de uma ordem real. De qualquer forma, esse alvará nunca foi respeitado por ninguém e o processo de morte e escravização continuou sem freio.

Guimarães (1981) analisa esses primeiros tempos coloniais no Brasil como um modo de produção feudal, ainda que consiga perceber que a produção é apenas para a exportação, que evade renda, que descapitaliza o país, que empobrece os trabalhadores. Outros autores como Vânia Bambirra (2013), por exemplo, mostram que as raízes do capitalismo já estavam fincadas com os conquistadores e foram crescendo num modo de produção capitalista dependente e subdesenvolvido.

De qualquer forma, definida a posse para os portugueses/espanhóis nobres e dizimados os povos, os emissários dos reis trataram de fazer a divisão do território. Com régua e compasso foram definindo as fronteiras, sem levar em consideração os que aqui já estavam. Foi um tipo de acumulação primitiva, tal qual descreveu Marx a da Inglaterra. A singularidade do que aconteceu nas terras abayálicas foi que os povos originários, em vez de serem levados para as fábricas, eram aprisionados e serviam como escravos nas fazendas ou minas. Aqueles que não se enquadraram nesse modo de vida foram dizimados. De qualquer forma, perderam o território. E o que era usufruto comunal virou propriedade privada.

Na parte espanhola vicejaram as *encomiendas*, grandes extensões de terra, com os originários transformados em escravos servindo como cultivadores, e também o saqueio, com a utilização dos indígenas para a exploração da prata e de outros minérios. Na parte portuguesa, primeiro veio o saque da madeira, depois a extração de pedras preciosas, minérios, borracha e só mais tarde as grandes fazendas de açúcar e café.

Na particularidade brasileira o modo de expropriação foi o da concessão das sesmarias. Famílias portuguesas, no além-mar, recebiam sua parte de terras e tudo o que estava dentro desse território era passível de exploração, inclusive as gentes. E foi assim que todo o espaço geográfico, que antes era compartilhado por centenas de etnias, em uma dinâmica própria, acabou surrupiado pelos conquistadores.

Os povos originários resistiram à escravidão de todas as formas, seja lutando, seja suicidando-se, seja matando seus próprios filhos. E, em pouco tempo, os invasores perceberam que não poderiam contar com essa força de trabalho para levar a cabo a exploração. Então, iniciaram a política de dizimação. Os bandeirantes e os *bugreiros* são a personificação desse tipo humano que iniciou o massacre sistemático de indígenas. A saída encontrada pelos conquistadores, principalmente no lado português foi a importação de mão de obra a partir do sequestro de homens e mulheres do continente africano, também dominado pelos europeus.

Foi assim que no princípio da invasão, particularmente no Brasil, o que era um espaço de mais de cinco milhões de pessoas, se esvaziou, para depois ser novamente povoado pelos negros, que chegaram a somar - ao longo de todo o processo de escravidão - mais de oito milhões de pessoas. Foi uma troca brutal de população. Ainda assim, toda essa gente que veio à força para o novo mundo não tinha qualquer direito à terra. O território, enfim limpo, era de um pequeno grupo de fidalgos (filhos de alguém).

Os povos originários que conseguiram sobreviver foram os que se embrenharam no interior inexplorado, ou nas selvas da Amazônia. E muitas comunidades permaneceram escondidas, fugindo dos caçadores de índios. A luta contra eles só recomeçou com força outra vez no período em que o Brasil decidiu investir na política da imigração para ocupação dos espaços do interior do país. Naquele momento foram os próprios imigrantes que tiveram de combater os indígenas, uma vez que, na verdade, as terras que ocupavam, eram terras originárias e vez ou outra, precisavam enfrentar a ira das comunidades invadidas. Esse processo também ajudou a consolidar nas novas gerações o ódio ao índio, sendo ele visto como selvagem e um atrapalho ao desenvolvimento do país.

No caso dos espaços ocupados pelos espanhóis o processo foi diferente. Como não conseguiram dizimar os povos originários, os espanhóis trataram de mantê-los sob controle, incorporando-os de maneira subalterna ao modo de vida que iam constituindo. Os indígenas então serviam como criados, camponeses e mineiros, garantindo a mão de obra naquele espaço geográfico.

De qualquer forma, tanto no espaço espanhol como no português, os povos originários ou foram arrancados de suas terras comunais, que viraram propriedade privada de alguém de fora a partir de leis criadas pelos próprios invasores, ou permaneciam nela, como nas *encomiendas*, na condição de servo. E desde então, todas as lutas travadas foram para garantir seu espaço de vida ou para recuperar o território tradicional do qual foram expulsos nesse processo.

Nesse sentido, quando Marx descreve, no capítulo 24 de *O Capital* a trágica sucessão de desenraizamento das massas humanas no início da industrialização na Inglaterra, expulsas do campo e perdidas na cidade, essa história apenas conta do início do processo na Europa. Antes, nas terras novas, o processo de destruição de gente e o desenraizamento das terras já tinha sido feito, consubstanciado no êxodo dos povos originários que lograram sobreviver. A destruição do modo de vida das comunidades autóctones, a expulsão de milhões de pessoas de suas terras e toda a saga violenta da destruição do chamado descobrimento é, na verdade, a gênese do modo de produção capitalista que viria dominar o mundo todo, três séculos depois. Sem a espoliação do mundo invadido pelos espanhóis e portugueses a conhecida Revolução Industrial não aconteceria.

A fazenda colonial se antecipa às fábricas por sua característica de concentração de trabalhadores, sob comando patronal dos proprietários dos meios de produção, visando a apropriação do produto do seu trabalho (RIBEIRO, 2007, p. 184).

Essa afirmação de Darcy Ribeiro desloca o foco sobre os primórdios do processo capitalista, colocando assim a América Latina no centro e desconstruindo o aspecto eurocêntrico. Marx conhecia pouco sobre a realidade latino-americana e só mais tarde iria se debruçar sobre o colonialismo. Tivesse ele mais conhecimento sobre o que aconteceu nessas terras desde 1492, certamente poderia ter ampliado seu capítulo 24, com a história da destruição da vida autóctone nas terras novas.

Já desde os primeiros anos pós-descobrimento a fazenda torna-se a instituição básica do novo mundo, reunindo domínio da terra e monopólio da força de trabalho, uma espécie de fábrica esdrúxula porque rural e escravocrata. Uma estrutura que seguiu depois mesmo com os trabalhadores livres e que sobrevive até hoje.

No que diz respeito à formação dos povos, Ribeiro (2007) aponta três tipos bem definidos: os povos-testemunho, os povos-novos e os

povos-transplantados. Segundo ele, nas Américas, povos-testemunhos seriam os descendentes das formações mais desenvolvidas à época da invasão tais como os maias, astecas e incas, que apesar de terem sofrido profundas transfigurações étnicas conseguiram manter a sua cultura original. Já os povos-novos seriam os que acabaram se miscigenando e se mesclando durante o processo de colonização, tais como os da região do Brasil e do Caribe, que foram destribilizados e, segundo ele, já estavam perdidos das tradições culturais. Por fim, os povos-transplantados, que seriam os da parte norte, formados por pessoas que migraram para a América, mas que seguiram mantendo as velhas tradições culturais.

Darcy Ribeiro escreve esse livro no começo dos anos 1990, quando o movimento indígena autônomo no Brasil e na América Latina ainda aparece como incipiente e todos os dados apontam para o fim das etnias enquanto especificidades. Tanto que Ribeiro (2007) observa como tendência civilizatória a possibilidade da homogeneização cada vez maior das pessoas nas chamadas etnias nacionais. Ele mesmo advoga que no Brasil seríamos os povos-novos, ou seja, a mescla geradora de uma nova macro etnia a qual ele chama de “povo brasileiro”. Ainda assim, visionariamente percebe que pode acontecer de brotar alguns movimentos autonomistas em alguns blocos étnicos originários. E diz, acertadamente, que sem a ascensão de um estado multiétnico esses povos singulares continuariam oprimidos:

...é de supor que nas América do próximo milênio se ergam povos emergentes oriundos de populações indígenas, para fazer respeitar seu direito de serem eles próprios dentro de novos quadros estatais ampliados e redefinidos para assumir um caráter multinacional (RIBEIRO, 2007, p. 87).

Ribeiro (2007) afirma que a população indígena da América Latina tenderá a crescer – o que também acerta – mas, que vai se desindianizar, inserida nas macro etnias nacionais. Aponta que muitos povos terão um modo diferenciado de participação na vida nacional, muito mais pela lealdade do que pelo caráter étnico. Ele não chegou a ver o processo boliviano que começou no ano 2000, com a guerra da água e tampouco pode ver o processo que se fortaleceu naquele país a ponto de em 2006 a população eleger seu primeiro presidente da etnia aymara e, mais tarde, garantir, na Constituição, um estado plurinacional, no qual as etnias assumiriam o controle institucional de suas vidas.

O fato é que a conformação do capitalismo salvacionista colonial, além de matar e roubar a cultura dos povos, teve como principal objetivo a apropriação das terras. No princípio sem muito apego, visto que as extensões eram inesgotáveis. Tanto que Holanda (1995) no livro “Raízes do Brasil” separa de maneira bastante estanque o que se configurou trabalho e o que era aventureirismo na época da conquista. No caso do Brasil, diz ele, predominou a jornada aventureira. Os que aqui chegaram não iniciaram uma sociedade do trabalho e sim de mera exploração. A indústria açucareira demandava trabalho, primeiro para os índios e, depois, para os negros escravizados, não para os portugueses. “O que o português vinha buscar era, sem dúvida, riqueza, mas riqueza que custa ousadia, não riqueza que custa trabalho” (HOLANDA, 1995, p.49). Ressalta que sem os escravos e sem terra farta, para gastar e arruinar, o desenvolvimento dos latifúndios coloniais seria impraticável. Tanto que os métodos de cultivo eram precários, rudimentares e devastadores. E não importava. Se a terra deixava de ser fértil, eles partiam para outras partes. Só mais tarde, quando a jornada colonizadora já estava bem adiantada e os portugueses descobriram que era o trabalho que gerava valor, que toda a relação com a terra e com os trabalhadores começaria a mudar.

Holanda (1995) também mostrará que mesmo nos núcleos mais urbanizados a lógica era o amor ao ganho fácil e a infixidez. A população europeia era dotada de uma suavidade dengosa e açucarada em todas as esferas da vida colonial e quando a abolição da escravatura acabou com a festa da geração de dinheiro por conta do tráfico de negros, a elite dominante de novo não escolheu o trabalho. Preferiu a vida fácil do rentismo. Tanto que é por essa época, quando começa a escassear o tráfico negreiro, que o Banco do Brasil ressurgiu com força e se consolidou arrebanhando os recursos amealhados pelos escravocratas. Como eles não poderiam mais investir para comprar negros, os colocavam para render. O Banco do Brasil reunia então esses capitais e abria crédito para movimentar a nascente economia nacional.

O fato é que o processo de colonização foi lento e dramático, embora tenha custado muitas vidas já no primeiro século. Quando os invasores chegaram a população autóctone em todo o continente estava em torno de 80 milhões de pessoas e cem anos depois não chegava a quatro milhões. Foi um genocídio, tal como descreve O. Splengler, citado por Darcy:

“tudo sucumbiu, não como resultado de uma guerra espetacular, senão por obra de um punhado de bandidos que, em poucos anos, aniquilaram tudo de tal sorte que os restos das populações prontamente

perderam a memória do passado” (SPLENGER apud RIBEIRO, 2007, p. 110).

A fala de Splenger, se tinha sentido no passado, hoje pode ser questionada pela realidade, visto que centenas de povos retomam sua cultura de maneira muito forte. A memória ficou viva, ainda que na aparência tudo parecesse silêncio. Houve deculturação, houve transfiguração, mas muita coisa permaneceu, passando de geração a geração, pela cultura oral.

O período colonial, no qual os povos originários foram aplastados primeiro pela mita, a encomienda, a fazenda, o trabalho escravo e depois pelo trabalho assalariado na condição de explorado, marcou um tempo de quase completa perda de raízes. E isso não foi por acaso. A desterritorialização foi um elemento fundamental no processo, pois para o povo autóctone, a terra significa bem mais do que um pedaço do território que pode ser comprado ou vendido segundo as conveniências. Ela encerra um modo de vida. Sem a terra, sejam os que foram obrigados a migrar para outros espaços, ou aqueles que ficaram num território totalmente revirado pelo modo de produção colonial/capitalista, os povos autóctones precisaram de muita força para manter sua cultura na escuridão da noite da suprema derrota. Mas, como é comum as gentes originárias, foi justamente no silêncio das aldeias, dos acampamentos de beira de estrada, e na solidão da vida desenraizada nas cidades, que eles foram fortalecendo a memória, desenterrando lembranças e repassando, ainda que em pedaços, partes de sua história.

O século XXI já chegou e ainda existem povos encravados nas florestas. Assim como outros vão recuperando sua história e elementos profundos do seu modo de vida. Com isso, vão reivindicando o território perdido e fazendo brotar velhas práticas. E nesse reivindicar assumem a luta anticapitalista, porque não querem a terra para especular ou produzir mercadorias. Querem o território para simplesmente viverem. O modo de vida destruído pela invasão não tem como voltar – já são 500 anos de capitalismo dependente - mas é visível que os pressupostos que orientam a vida das comunidades indígenas em toda Abya Yala aparecem hoje como fundamentais para a construção de uma nova sociabilidade capaz de unificar os povos autóctones e os trabalhadores historicamente explorados pelo sistema capitalista. O modo de vida haverá de ser transfigurado, mas não na condição de atualização histórica e sim no processo negociado entre as etnias. Aquele que é chamado de *branco* pelos povos originários é o capital e esse é o inimigo a ser derrotado. Mas, para isso é preciso que os trabalhadores não-índios também se apercebam

que há singularidades na questão indígena e que sua cosmovidência precisa ser levada em conta para qualquer construção que se possa tentar de constituição de uma nova sociedade.

2.9 A DEFESA DA *MADRE TIERRA*

Ainda no século XVII, a Coroa Portuguesa havia editado diplomas legais que visavam amenizar o processo de colonização com o resguardo de direitos territoriais dos povos indígenas, a exemplo do Alvará Régio de 1680, primeiro reconhecimento, pelo ordenamento jurídico do Estado português, da autonomia desses povos, seguido da Lei de 06 de junho de 1755, editada pelo Marquês de Pombal. Juntos, esses diplomas reconheceram o caráter originário e imprescritível dos direitos dos indígenas sobre suas terras, compondo o que o Direito Brasileiro dos séculos XIX e XX chamou de instituto do indigenato, base dos direitos territoriais indígenas posteriormente consagrados no art. 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB). O Alvará Régio de 1º de abril de 1680 assim consignava:

[...] E para que os ditos Gentios, que assim decerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeias: hey por bem que senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fazer moléstia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejam dados em Sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero que se entenda ser reservado o prejuízo, e direito os Índios, primários e naturais senhores delas.

Tal direito – congênito e originário – dos indígenas sobre suas terras, independente de titulação ou reconhecimento formal, consagrado ainda no início do processo de colonização, foi mantido no sistema legal brasileiro, por meio da Lei de Terras de 1850

(Lei 601 de 1850), do Decreto 1318, de 30 de janeiro de 1854 (que regulamentou a Lei de Terras), da Lei nº 6.001/73, das Constituições de 1934, 1937 e 1946 e da Emenda de 1969 (FUNAI).

Até os anos 1970, a demarcação das terras indígenas, amparada na Lei 6001/73 (Estatuto do Índio) seguia o modelo da sociedade dominante com moradia fixa associada exclusivamente ao trabalho agrícola, sem levar em conta de que o modo de vida indígena incorpora a caça, a pesca e a coleta, atividades que exigem extensões mais amplas que o contorno imediato das aldeias. Assim, a perspectiva etnocêntrica e assimilacionista foi a que dominou na tradição do direito até 1988 quando, a partir da luta do movimento indígena e de outros setores da sociedade civil, foi aprovado na então nova Constituição Federal o princípio da diversidade cultural como valor a ser respeitado e promovido, buscando com isso superar o paradigma da assimilação e a figura da tutela dos povos indígenas.

Depois, nos anos 1990, todo o processo relacionado com a garantia do direito originário dos povos indígenas ao território foi sendo feito com o estudo minucioso da efetiva territorialidade de cada povo, e os seus costumes do passado e do presente foram levados em conta, bem como suas perspectivas de uso futuro. Tudo dentro da lógica dos "seus usos, costumes e tradições", conforme reza o artigo 231 da Constituição.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 e o Decreto 5051/04, que ratifica a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho no Brasil, são as leis que garantem aos povos indígenas a posse exclusiva de seus territórios e o respeito às suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições.

Já no parágrafo 1º do artigo 231 fica bem claro o conceito de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, definidas como sendo aquelas *"por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições"*. Estas, segundo o inciso XI do artigo 20 da CRFB, constituem bens da União e, segundo o §4º do art. 231, são *"inalienáveis e indisponíveis e os direitos sobre elas, imprescritíveis"*. Ali também se define o respeito à diversidade cultural e à singular relação dos povos indígenas com suas terras, o que não se confunde com o conceito civilista de propriedade, por se tratar de direito coletivo, base para a garantia de existência desses povos com modos de vida diferenciados. Tudo isso está sob novo ataque

agora em 2019 e pode ser mudado a partir de Projetos de Emendas Constitucionais, visto que o Congresso é majoritariamente formado por apoiadores do governo ultraliberal de Jair Bolsonaro.

Há inclusive algumas brechas que podem ser utilizadas pelos ruralistas, em conluio com o governo, pois apesar de a Constituição (parágrafo 2º do Art. 231) garantir aos indígenas a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes em suas terras, elas ainda constituem patrimônio da União, ou seja, são bens públicos de uso especial. Por isso, alegando necessidade nacional, o governo pode dispor das terras como já foi feito, inclusive no governo do PT, quando se definiu a construção da hidrelétrica de Belo Monte, no coração da Amazônia. Para isso pode ser evocado o parágrafo 5 do artigo 231:

É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse de soberania do país, após deliberação do Congresso Nacional, garantido em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. (BRASIL. CONSTITUIÇÃO FEDERAL, artigo 231, parágrafo 5, p. 132).

Um dos pontos mais polêmicos que vem sendo objeto de discussão e luta é o do marco temporal. A bancada ruralista apresentou em 2007 um projeto de lei que busca consolidar na legislação uma decisão aplicada pelo STF quando da demarcação da Terra Indígena Raposa Terra do Sol. Na decisão, os ministros do Supremo definiram que os indígenas só teriam direito a terras que ocupavam em 1988, momento da promulgação da Constituição. E, apesar de, na decisão, a maioria dos ministros ter apontado que a tese não deveria ser aplicada automaticamente em outros casos, a Advocacia-Geral da União elaborou um parecer, vinculando toda administração pública, baseado nesta concepção. Desde aí, os ruralistas vêm usando esse argumento para impedir novas demarcações. Um dos casos mais próximos, o da Terra Indígena do Morro dos Cavalos, em Palhoça, na região metropolitana de Florianópolis, está em julgamento no STF justamente com essa alegação. A área Guarani já foi demarcada, mas a homologação não sai porque o estado de Santa Catarina entrou com ação alegando que em 1988 não havia nenhum índio ocupando as terras. A luta tem sido larga e até agora

o STF não julgou a ação. Enquanto isso os Guarani seguem sendo ameaçados pelas famílias que ocupam a área, por políticos que incitam a violência e discriminados pela sociedade que não conhece a realidade e acredita nas mentiras que são disseminadas.

Os novos tempos no Brasil aprofundam o processo de renda da terra. Na conformação da divisão mundial do trabalho cabe aos países capitalistas/dependentes a função de produtor de matéria prima. Sendo assim, a terra adquire nova centralidade. Ao Brasil está reservada a tarefa de produzir grãos em monocultura, produzir carne e retirar da terra o minério. Por isso o imenso poder que vêm assumindo os mundos do agronegócio e da mineração. E são esses mundos que buscam tirar dos indígenas o pouco que eles já conseguiram em termos de demarcação.

Observamos ao longo do caminho dessa tese que o país nunca deixou de ser uma grande fazenda, inclusive nas relações interpessoais, e que os grandes proprietários de terra sempre estiveram no comando, inclusive quando houve a passagem da vida rural para a cidade. A fazenda assumiu a indústria e a organização da polis. E a fazenda, partir dos coronéis, segue comandando a vida. Hoje, no Congresso Nacional, onde se decidem as leis, as bancadas do boi e da bala, como são chamadas as representações do latifúndio e do agronegócio somam mais de 200 deputados. E, unificadas com abancada da bíblia, totalmente ajoelhada diante do capital, adquirem maioria, pelo menos no campo institucional, chegando a mais de 270 deputados de um total de 513, que representam outros grupos ligados ao capital e que são aliados pontuais. A bancada identificada com as lutas da maioria da população, movimentos sociais e sindicais, não passa de 70 pessoas.

Essa correlação de forças do legislativo, que permanece bastante parecida no Senado, será decisiva no ataque às comunidades indígenas que lutam por demarcação de suas terras originais. Também se prevê ataques às que já têm seus territórios demarcados desde há tempos. O agronegócio é implacável: quer tomar conta de todos os rincões. A Amazônia, espaço onde está a maioria das terras originárias, vem sendo ocupada paulatinamente pela lavoura e pelo gado - com a consequente destruição da floresta - que seguirá avançando visto que tanto o Ministério da Agricultura como o do Meio Ambiente são pródigos em anunciar o apoio à tomada da região. Não bastasse isso, as grandes obras hidrelétricas seguirão seu curso sem parada, visto que estão ligadas ao grande projeto interaméricas que visa criar um corredor de energia em direção aos Estados Unidos, que é o grande sugador das riquezas, não apenas do Brasil, mas de toda a América Latina.

O processo de acumulação do capital, em mais uma fase de ataque, tem transformado os países do chamado sul do mundo, e a América Latina está nesse contexto, em espaço de produção de matéria prima. No Brasil, por exemplo, a indústria retraiu de maneira vertiginosa, tendo em 2018 a menor participação no PIB desde o ano de 1950, quando a economia se abriu para investimentos estrangeiros e a indústria registrou 15% do PIB. Com o chamado *milagre* da época da ditadura e a ascensão do neoliberalismo nos anos 80, a indústria chegou a representar 20% do PIB, mas, agora, com a sistemática desindustrialização, que segue a passos largos, essa participação está em apenas 11%. Já o agronegócio representou em 2017 uma participação de 23,5% do PIB, a maior participação em 13 anos, conforme a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA). Os números já deixam claro a centralidade da terra no projeto dependente e subdesenvolvido que move o timão no Brasil. Assim, enquanto a indústria apresenta queda, o agronegócio registra crescimento de 7 a 8% ao ano. Não é por acaso o ataque aos povos indígenas, que hoje detêm 12% das terras brasileiras sob sua proteção. Insaciáveis, os empresários do agro querem abocanhar tudo e, desta vez, contam com todos os ventos a favor.

Desde 1492 não passou um dia sem o qual alguma comunidade, em algum canto de Abya Yala, não estivesse em luta pelo território e na defesa da *madre tierra*. Quando os equatorianos ocuparam as igrejas em 1990, exigindo serem escutados, e quando os zapatistas gritaram, armados: Ya Basta!, em 1994, esse clamor se intensificou e nunca mais o mundo pode seguir sem que suas palavras fossem ouvidas. Desde aí, o movimento indígena autônomo cresceu e segue sendo a vanguarda da luta contra o capital. Não nos moldes tradicionais da esquerda, mas com a filosofia e a proposta de vida original e autóctone. Aníbal Quijano (2006) diz que, na verdade, não existe um movimento indígena continental, que isso é algo abstrato, apenas nominal. O termo cobre uma heterogeneidade e uma realidade muito diversa de país para país. Mas, a presença dessa proposta unificadora no continente, com a instituição de um nome único para o território – Abya Yala – e uma bandeira também unificada – a wiphala - traz implicações comuns que são muito importantes para as etnias que resistem, tais como a luta por identidade e por autonomia territorial e política.

Quijano apontava, em 2006, dois caminhos para os povos originários: onde as lutas estivessem mais avançadas e organizadas, nos países aonde os indígenas fossem maioria como Bolívia, Equador, Peru, Guatemala, a batalha teria de ser pelo Estado Plurinacional, com

modificações concretas na estrutura do estado, capaz de garantir a autonomia real. Já nos países onde o número de indígenas fosse pequeno, a opção poderia ser a criação de zonas autônomas nas quais os povos pudessem gerir a vida dentro dos seus princípios.

Quando ele escreve esse texto estão se fortalecendo na América Latina os chamados governos progressistas, mas mesmo neles, pouco se avançou nas demandas indígenas. Apenas a Bolívia, por ter elegido um presidente da etnia aymara, deu vazão a esse debate de maneira mais consequente, chegando a criar efetiva e constitucionalmente o Estado Plurinacional, o qual ainda não se constituiu de verdade, embora siga sendo construído a duras penas e lentamente pelos povos em luta. O Equador fez uma nova Constituição na qual incluiu o conceito de “estado pluricultural”, mas isso ficou na retórica durante o governo de Rafael Correa. Não houve consequência prática. E agora, com Lenín Moreno, isso vai se distanciando em função da opção neoliberal do governo. Nos demais países, com populações indígenas minoritárias, os avanços com relação a autonomia não aconteceram, ainda que as lutas sejam grandes e mobilizadoras.

O Brasil, mesmo com quase 14 anos de governo petista (vinculado a um espectro de esquerda), não mudou um centímetro o tratamento dado aos povos originários, permitindo, inclusive, a impunidade nos crimes frequentes envolvendo indígenas e a luta pelo território. Nos oito anos de governo Lula, somados aos dois primeiros anos do governo Dilma, 560 índios foram assassinados no Brasil — média de 56 por ano. Isso representa um crescimento de 168,3% em relação à média dos oito anos do governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002). Os números fazem parte de um levantamento realizado pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB (CIMI, 2015). E, agora, com a assunção do governo ultraconservador de Jair Bolsonaro, a proposta apresentada pelo Estado volta a ser de roubo dos territórios já conquistados e assimilação cultural. Um retrocesso sem medida muito bem articulado pelos representantes do capital. A terra indígena está no centro da cobiça dos latifundiários porque é a renda da terra que comanda a economia nos estados agroexportadores. Tudo se resume a negócio.

E isso não acontece só no Brasil, mas em toda a América Latina, onde o avanço do capital sobre as terras originárias, principalmente com as empresas mineradoras, sob o argumento de levar o progresso às nações, tenta se fazer sem freio, com violência e com mentiras. Mas, apesar dos esforços do capital, a luta tem sido forte em cada país da grande Abya Yala, com suas respectivas especificidades. Assim que não é possível

pensar que os indígenas estejam enquadrados na condição de *genéricos*, iguais entre eles. Não. Cada etnia assoma na sua diferença. Unificada com as demais, mas concretamente retomando seu núcleo-ético mítico, nas suas singularidades. O que não impede que lutem juntos em demandas que significam a proteção dos bens mais caros aos seres humanos, como é o caso da luta pela água – um dos elementos chave na cultura originária. Um exemplo disso é a batalha travada no território do povo Sioux, no estado de Dakota dos Sul, Estados Unidos. Desde há anos eles resistem contra a implantação de um oleoduto e têm sido capazes de juntar representantes de todos os povos de Abya Yala num acampamento de protesto e de luta. Cada povo, cada etnia, sabendo muito bem que o que os unifica é maneira de viver no equilíbrio respeitoso com a natureza.

3. O LEVANTE

*Vuelve a ser de nosotros la palabra
Ya no será tu, ahora eres nosotros
Toma ya nuestra voz, nuestra mirada, anda
Hazte oído nuestro para escuchar del otro la palabra
Ya no serás tú, ahora eres nosotros.*

(Subcomandante Marcos)

Nessa seção relembremos a resistência dos povos originários desde a conquista, a qual só se configurou como uma importante unidade continental apenas no início do século XX, conformando mais de 400 anos de resistência e três décadas de levante. Mostraremos como esse movimento começa um processo de libertação das amarras do Estado, da igreja e das organizações filantrópicas (indigenismo) para consolidar um movimento autônomo (indianismo), sem tutelas, em luta pela retomada de suas terras originais, pelo direito a vivenciar sua cultura e, principalmente, na defesa de um mundo tal qual o ancestral, em equilíbrio com a natureza, recuperando valores do passado, mas sem negar o que se aprendeu nesses mais de 500 anos de relação.

Apesar de terem recebido os europeus com curiosa hospitalidade, os povos da região do Caribe, primeiras terras a serem tocadas pelos invasores, muito cedo perceberam que os que ali chegavam em suas estranhas naves sobre o mar não eram pessoas confiáveis. A resistência começou cedo, um ou dois anos depois, com o cacique Hatuey, da etnia Taíno, organizando a luta contra os invasores. Como já recordamos, chegou a ir remando, sozinho, até a ilha de Cuba para avisar do infortúnio que se abateria sobre a região.

Por volta do ano 1520, outro cacique taíno de nome Guarocuya, conhecido entre os não-índios como Enriquillo, também se levantou contra os espanhóis. Já havia se passado mais de 20 anos da chegada dos brancos. Ele mesmo foi criado em um monastério depois de perder pai e mãe por conta das lutas contra o invasor. Teve como mentor o frei Bartolomé de las Casas, que iria ser entre os padres espanhóis, o mais importante defensor dos indígenas. Não se tem o registro certo do ano em que Enriquillo iniciou sua rebelião, mas os confrontos duraram mais de 10 anos, entre 1520 e 1533.

Ele havia sido enviado para um encomendeiro, Francisco de Valenzuela, e teve até bom tratamento, aceito quase como um filho. Tinha seu próprio cavalo e sabia ler. Atuava na encomenda como uma espécie

de capataz, mantendo os taínos mansos no trabalho. Sua atitude começa a mudar depois da morte de Valenzuela, quando assume a encomenda o seu filho Andrés, que passou a tratar o taíno como sua propriedade, ameaçando sua família e retirando dele o cavalo, que era símbolo de sua nobreza indígena. Enriquillo buscou os tribunais e foi humilhado pelos brancos, sendo inclusive açoitado em praça pública. Depois disso ele finalmente renegou sua educação espanhola e subiu a serra com toda a família. Foi lá que começou a rebelião. Em pouco tempo centenas de taínos se reuniram com ele na Serra de Bohoruco, na atual República Dominicana, e passaram a atacar os espanhóis (CABALLOS, 2014).

Nos 13 anos de insurreição os taínos provocaram assaltos, incêndios e mortes. O método de luta de Enriquillo era o da guerra irregular, feita com paciência e astúcia de quem dominava o terreno. Tinha um bom serviço de informação e de abastecimento dos guerreiros, que se perdiam nas altas montanhas, completamente inacessíveis pelos brancos. Foi considerado um perigoso chefe militar visto que enfrentava e vencía a nação mais poderosa do mundo naqueles dias. Tanto que a Espanha foi obrigada a enviar para Santo Domingos um de seus mais importantes negociadores, visando dar fim ao conflito.

O cacique taíno recebeu o emissário do rei e foi descrito assim por Barrionuevo: *de baixa estatura, de compleição física robusta, com rosto severo e feio, picado de varicela, astuto e calado*. Feitas as conversas foi fechado o acordo que liberava os taínos da encomenda e ainda lhes garantia terras. Com isso a rebelião foi estancada e Enriquillo se foi para onde hoje é a província de Monte Plata, no povoado de Boya, onde terminou seus dias tomado pela tuberculose, sem completar os 40 anos. Ficou conhecido como o *Libertador de Quisqueya* e até hoje o dia 27 de setembro é celebrado como o *Dia do herói de Bohoruco* (FELIX, 2010).

A batalha do povo taíno naqueles anos foi vitoriosa, mas não durou muito. Premidos pelas doenças trazidas pelos espanhóis e com o aprofundamento da invasão, as comunidades foram desaparecendo. Ainda assim, a vitória de Guarocuya, dobrando o reinado espanhol, nunca foi esquecida e até hoje incendeia cabeças e corações.

Assim como Hatuey e Guarocuya nas ilhas do caribe, em cada parte dessa imensa terra a resistência indígena se fez. Também é bastante conhecida a heroica luta do cacique Guaicaipuro na região onde hoje é a Venezuela lá pelos idos de 1550 até 1568. Foram anos de batalha contra Diego de Losada pelo imenso vale de Caracas, que era considerado um território sagrado pelos povos originários (ACOSTA, 2008). A história registra que Guaicaipuro chegou a chefiar uma grande aliança entre

Caribes, Teques e Arawakes chamada de *aliança de sangue* ou *irmandade aborígene* visando enfrentar de maneira organizada a invasão espanhola. Esse período de tempo é chamado por Acosta (2008, p.167) de governo comunitário. Isso porque com a invasão, os povos originários precisaram mudar muitas coisas no seu modo de vida, criando exércitos e canais de comunicação e garantindo ampla participação das mulheres na guerra.

Com a invasão espanhola os povos nativos introduzem mudanças no seu tradicional sistema de vida e organização comunitária. Organizaram a produção e a divisão social do trabalho sob as bases da nova realidade, tomando em consideração a sua situação de povos invadidos. Todos os habitantes deviam ter uma participação na guerra e ainda que todos participassem da produção, havia grupos especializados para atender exclusivamente as necessidades de trabalho de toda a comunidade (ACOSTA, 2008, p. 168).

Mas, apesar de todo o trabalho e organização dos povos daquela região do Caribe, mais uma vez a traição colocou fim ao processo de resistência. Nesse caso foi a rainha Yarúa que em vez de aliar-se ao grupo do cacique Guaicaipuro decide colocar seu exército e seu conhecimento dos povos locais a serviço dos espanhóis¹⁵.

Dois séculos depois uma nova rebelião indígena, desta vez na região onde hoje é Bolívia e Peru, irá balançar os alicerces do mundo colonial que já estava bastante consolidado. É a revolta de Tupac Amaru II, já citada, que consegue juntar em poucos meses mais de 10 mil indígenas para enfrentar os espanhóis. José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru) era um pacato homem do seu tempo, já bastante adaptado ao mundo colonial, tendo inclusive alguns privilégios, visto que no Peru os espanhóis concediam certa notoriedade aos descendentes das camadas nobres do antigo *Tahuantinsuyo*, que atuavam como chefes regionais. Mas, premido pelos altos impostos e pela ganância sem medida da colônia ele resolve por um fim ao domínio espanhol na região. Percorrendo a região onde vivia foi arrebanhando gente para sua revolta que prometia a volta do modo de vida inca. Com ele, lutou Micaela Bastidas, sua esposa,

¹⁵ Os relatos sobre a rainha Yarúa dão conta de que ela traiu Guaicaipuro por ter Sido preterida por ele quando declarou seu amor. Mas, os historiadores acreditam que isso é mais um relato fantasioso visando romancear a história. É muito mais provável que a traição tenha se dado por disputas de poder.

que não via com bons olhos a aliança que Tupac buscou com os criollos¹⁶ para garantir a vitória. Tupac acreditava que os brancos nascidos na colônia, que também eram arrojados pelas políticas coloniais seriam parceiros naturais da mudança em busca de um mundo de justiça. Acabou traído por eles, confirmando as suspeitas de Micaela. Quando chegaram a Cusco, perto de tomarem a cidade e expulsarem os espanhóis, os criollos desistiram e se bandearam de lado, entregando Tupac aos espanhóis. O líder indígena foi preso, torturado e finalmente esquartejado, tal qual toda a sua família (CHAVES, 1973).

Ao mesmo tempo, o ano é 1780, na região onde hoje é a Bolívia se levanta também Julian Apasa, depois conhecido como Tupac Katari, com as mesmas queixas e o mesmo desejo que Tupac Amaru: dar fim ao mundo colonial. Ele igualmente reúne um considerável exército e avança rumo a La Paz. Seu braço direito era Bartolina Sisa, importante estrategista e guerreira, era sua mulher e como Micaela procurava impedir a aliança com os criollos. Katari não deu ouvidos e buscou agregar os brancos sem poder. Como Tupac Amaru foi traído no momento mais importante da rebelião, quando já cercavam a cidade de La Paz desde El Alto. Traído, foi preso e morto (CHAVES, 1973).

Os dois Tupacs são hoje reconhecidos como os precursores dos processos de independência das Américas, que recomeçou em 1804, com o Haiti, em uma revolução negra vitoriosa contra a França e, depois, em 1810, com novas investidas sob a liderança dos *criollos*, que finalmente colocariam fim à colônia espanhola. Mas, como a traição seguia sendo a marca, mesmo dentro desse extrato de classe, não houve unidade e Simón Bolívar, que sonhava com uma Pátria Grande, solidária e cooperativa, foi traído pelos generais que sonhavam com poder e preferiram balcanizar a América, ficando cada um com seu quinhão. A liberdade chegou, mas não foi nem a dos indígenas, nem a dos criollos revolucionários. Foi uma liberdade já comprometida com o império da época, a Inglaterra, e definiu a formação de um continente dependente e subdesenvolvido.

¹⁶ Criollo era o termo cunhado para todos aqueles que já eram nascidos nas terras novas, mas que tinham pais ou mães nascidos na Europa.

3.1 NO BRASIL DO SÉCULO XX, A BATALHA PELA “INTEGRAÇÃO”

Enquanto na parte hispânica da América os índios e os *criollos* protagonizavam revoltas e processo de independência, no Brasil a vida seguia de forma modorrenta, com Portugal firme no domínio. E, mesmo que os negros e os trabalhadores empobrecidos se levantassem em revoltas gigantescas e importantes como a Cabanagem, a Sabinada, a Revolta dos Malês, a Balaiada, nenhuma delas conseguiu colocar em risco a colônia.

Quando o século XX chegou, a conquista do território brasileiro ainda não estava completada. Por seu tamanho e por conta da lógica portuguesa de ocupação esse foi um processo bastante lento. No sul consolidavam-se as *reservas*, lugar para onde as autoridades buscavam atrair os indígenas remanescentes das caçadas *bugreiras*¹⁷. Já na região amazônica as coisas eram mais difíceis, pois a própria ocupação sonhada pelos brancos ia a passos muito lentos, em virtude da singular espacialidade determinada pelo clima, pelas corredeiras e pela riqueza das florestas que permitiam liberdade e autonomia. Mas, como crescia o ciclo econômico baseado na borracha, a migração de gente para a região ficou intensa e nesse processo a batalha era de índios contra os seringueiros, no geral gente pobre que também buscava encontrar ali alguma forma de sobreviver. Os donos dos seringais incentivavam então as famosas *correrias*, que eram as expedições feitas para espantar ou exterminar os povos que viviam na floresta (MARTINS, 1986, p.16). O nome *correria* é bastante ilustrativo sobre como eram as expedições. Os homens chegavam, armados até os dentes e botavam os índios para correr. Quem ficava era passado na faca ou no tiro. Martins (1989, p.16) conta que muitas vezes acontecia de os homens jogarem as crianças para o alto, aparando com a ponta do facão. Era um massacre.

Contribuindo para mudar esse estado de coisas surge o Marechal Rondon, um homem do exército brasileiro que decidiu dedicar sua vida para contatar os indígenas que viviam naqueles cantões com o objetivo de trazê-los para a o mundo “civilizado”. Se a Amazônia precisava ser ocupada para garantir o crescimento da nação brasileira, ele buscou então cuidar dos indígenas, garantindo para eles a proteção nas chamadas *reservas*. Rondon fugia do perfil dos que, antes dele, trataram de

¹⁷ Assim eram chamadas as buscas por índios no sul do Brasil, já que os colonos chamavam indiscriminadamente qualquer indígena de “bugres”.

conquistar os povos originários pela força das armas, provocando a morte e a destruição de comunidades inteiras. Ele era explícito: “morrer talvez, matar, nunca”. Compartilhava de uma fé positivista de que era possível a vida harmoniosa entre os brancos e os indígenas, desde que esses últimos aceitassem as regras da chamada civilização. E, apesar de sua postura paternalista e conservadora, Rondon conseguiu adentrar no Brasil profundo, fazendo contato com os indígenas, estancando o processo de assassinato e dizimação das gentes originárias. (RIBEIRO, 2007.)

Naquele início do século XX os povos originários da região da Amazônia estavam praticamente nas mesmas condições que no momento do descobrimento e o avanço dos brancos, representando o Estado capitalista dependente e predador, era feito com muita violência, visando a exploração dos seringais. Eles sequestravam as mulheres e crianças, obrigando os homens a trabalhar na extração da borracha. Não havia preocupação com a posse da terra, apenas com os seringais. As hordas se moviam pela floresta destruindo as comunidades, eliminando o modo de vida indígena, prostituindo mulheres e dispersando os homens pelos vários campos de colheita. O processo de dizimação e violência já estava acabando com os indígenas quando finalmente o ciclo da borracha colapsou. E, conforme Ribeiro (2007), foi esse colapso que, de certa forma, possibilitou a salvação dos indígenas da região.

Na região do sertão brasileiro o foco era mesmo: a posse da terra. A intenção dos invasores era a expulsão dos indígenas para que pudesse vingar a criação de gado. Poucas comunidades lograram sobreviver aos massacres e tentativas de abasileiramento. Resistiam alguns núcleos de Potiguara, Kuruxi, Fulniô, mas já bastante mestiçados e sem terra. Aonde chegavam os brasileiros, os indígenas eram escorraçados. Os Timbiras, no Maranhão resistiram por anos, em longas guerras, mas acabaram se entregando no início do século XX para não perecerem totalmente. Em todos esses lugares, aonde os indígenas iam depondo as armas, o processo de aldeamento se dava a partir do engano, da violência e da destruição. Aonde havia missionários, as crianças eram tiradas das famílias e criadas como se fossem brancas, para deixar de serem índias e se integrarem à sociedade.

Depois de dominar todo o espaço da floresta atlântica a colonização foi entrando para o interior, expandindo o cultivo do algodão e do café. A tática era igualmente cruel: envenavam a água e deixavam coisas contaminadas com varíola. Milhares de indígenas morreram nessas investidas desumanas. E quando chegaram os imigrantes, começou a caçada aos chamados *bugres*, que era como eles nominavam aqueles que

eram os verdadeiros donos das terras. Assassinar índios era quase um esporte.

Pois foi nesse cenário de horror que surgiu a figura do Marechal Rondon a qual, com sua coluna, adentrava nos territórios para garantir a construção das linhas do telégrafo. Ele via como os brancos escravizavam e brutalizavam os indígenas e não se conformava. Como um adepto do positivismo acreditava piamente no progresso. Isso deu a ele a razão para criar uma comissão capaz de entrar na floresta, fazer contato e trazer os indígenas para o mundo que entendia ser o da civilização. Confiava que todos poderiam viver juntos e em paz. Foi assim que ele passou oito anos contatando índios. Sua proposta era garantir espaços de terra demarcada e abrir escolas para que as crianças indígenas pudessem ser alfabetizadas. Foi o trabalho dele, sempre feito na paz, sem que qualquer índio fosse ferido ou machucado, que deu origem ao Serviço de Proteção ao Índio, órgão do governo criado em 1910, e que depois daria lugar à Funai.

Naqueles dias concorriam duas correntes de pensamento sobre o trato com os indígenas: a catequese e a proteção. Nenhuma delas apontava para a autodeterminação. O campo da catequese era dominado pela igreja. Os padres recebiam verbas para trabalhar com os índios, mas, segundo Ribeiro (2007), não ajudavam em nada. As missões queriam mesmo era mudar os costumes, levando-os a assumir uma fé que lhes era incognoscível. E, se não assumissem, também eram trucidados.

A nova política, de proteção, coube aos positivistas da turma de Rondon que acreditavam que, com os meios certos proporcionados, os indígenas evoluiriam e se integrariam a nação. O exército então cumpria a função de, pacificamente, atrair os povos originários e ao mesmo tempo ia abrindo as fronteiras para a entrada da dita civilização. O SPI buscava juntar o índio com o branco, mas garantindo a eles o direito de viverem a sua cultura, diferenciando-se assim dos padres que impunham sua fé a ferro e fogo, como já fora no começo da invasão.

Assim, com a chegada de Rondon e sua forma pacífica de trazer os indígenas para os aldeamentos, as terras foram sendo *limpas* e as fronteiras agrícolas foram se expandindo. O que num primeiro momento parecia ser uma coisa boa, acabou mostrando-se igualmente nocivo, pois, ainda que aldeados sem violência, as comunidades, subtraídas de seu território e de sua forma original de viver, iam perdendo a alegria e definhavam, pela fome, doença e desengano. (RIBEIRO, 1970, p.187).

Quando o jovem antropólogo Darcy Ribeiro encontra Rondon este já está no fim da vida, inclusive repensando sua política desbravadora e pacificadora. Nos anos 1950 e 1960, quando praticamente todos os

indígenas já tinham sido contatados e aldeados, o que se via era a continuidade da morte e da desintegração. A chamada civilização nunca conseguiu, ou não quis, integrar, de fato, os indígenas. Confinados nas reservas, eles seguiam morrendo por doenças ou pela fome, e os que conseguiam ingressar no mundo dos não-índios jamais lograram ser vistos como brasileiros. Índios. Sempre índios, com toda a carga de preconceito e discriminação que a palavra carrega.

É por isso que outro núcleo de defesa dos povos originários na Amazônia, liderado pelos irmãos Villas Boas (Cláudio, Leonardo e Orlando), começa nova luta para garantir um espaço de terra onde as etnias pudessem ficar protegidas, sem o acosso da cidade, vivendo do seu modo. Esse trabalho se inicia quando eles se candidatam para participar da famosa Expedição Roncador, que teve início em 1943, no governo Getúlio Vargas, com a intenção de avançar nos territórios ainda não visitados por Rondon, abrindo clareiras e pistas de pouso que permitissem o avanço na ocupação. Foi assim que os irmãos começaram a caminhada de encontros, que vai até o ano de 1972, atraindo os indígenas para as então chamadas *reservas*.

Foi por conta dessa relação cada vez mais próxima dos Villas Boas com os indígenas que nasceu a ideia da criação do Parque do Xingu, finalmente acontecida em 1961, autorizada pelo presidente Jânio Quadros. Nesse parque, de 22 mil quilômetros, no coração da Amazônia, foram se juntando vários grupos (15 grupos de diferentes etnias), atraídos pacificamente pelos Villas Boas que acreditavam ser possível uma lenta e digna fusão com o povo brasileiro, desde que os indígenas pudessem preservar seu modo de viver. (MARTINS, 1981, p.9).

Mas, anos depois, quando o Brasil mergulha no obscuro período da ditadura civil/militar, mais uma vez os indígenas da região amazônica irão sofrer com o avanço do capitalismo e suas propostas de modernização, inclusive com ataques ao parque do Xingu que teve oito mil quilômetros cortados pela BR 080 em 1971. Dispostos a levar o progresso para a selva, os militares começam a rasgar o território com as estradas, conhecidas como o complexo transamazônico. E os traçados das rotas seguiam unicamente o interesse dos fazendeiros e empresários da terra que queriam as estradas passando pelos caminhos por onde poderiam escoar a produção. A renda da terra aprofundava seu domínio. Nos anos 1960, com a queda do ciclo da borracha iniciava a marcha das gentes do sul, abrindo fronteiras para a soja e para a criação de gado. Pouco importava se o lugar estivesse cheio de gente (as etnias) ou que não fosse adequado para as práticas produtivas. O progresso iria garantir que tudo pudesse se fazer. E assim vieram as estradas. As obras das BRs 165, 080

e 364 se depararam com comunidades inteiras e mais um vez foi necessária uma ação para proteger esses povos de toda a destruição que acompanhava as obras.

Foi nesse período que se fortaleceu a presença dos irmãos Villas Boas, Cláudio, Leonardo e Orlando, que adentraram a região amazônica, tal qual Rondon, na tentativa de trazer para um lugar seguro os indígenas que ainda enfrentavam os trabalhadores das estradas e os novos colonos que chegavam à região. Eles realizaram um intenso trabalho de encontro, negociação e aldeamento. Mas, anos depois, Claudio Villas Boas diria ao jornalista Edilson Martins (1981, p.87): “me sinto, nesse trabalho de atrair índios, como um apanhador de sapos, que visa saciar a fome da serpente civilizatória”. De fato, a lógica era essa mesmo e a migração para outros territórios, ainda que protegidos, custou seu preço. Mas, por outro lado, não fosse esse momento de proteção talvez os povos amazônicos não tivessem encontrado o tempo suficiente para sobreviver, se reerguer e empreender as lutas que hoje travam. “Era um drama e tanto: transferir ou deixar onde estavam, ambas eram saídas de destruição. Mas, deixá-los no território onde corriam as estradas era morte certa” (VILLAS BOAS apud MARTINS, 1981, p.87).

O tempo mostrou que as obras da Transamazônica que rasgaram a Amazônia em vários pedaços levaram para as terras indígenas os aventureiros, as doenças, as epidemias, fizeram com que os animais fossem sumindo, inviabilizando a caça e transformando o ambiente. A região do norte do Mato Grosso, por exemplo, era toda de floresta subtropical e as estradas acabaram promovendo a ida de fazendeiros que começaram a devastar tudo com o plantio da soja (MARTINS, 1981, p.99). A região do rio Araguaia, onde também foi criado um Parque, em menos de 15 anos depois das estradas, perdeu todas as suas tartarugas, além de ver diminuídas várias outras espécies. Já os índios, perdidos de suas terras, passaram a ocupar os caminhos, as beiras de estrada, onde muitos permanecem até hoje. Ali, no Araguaia, era a morada dos míticos Avá-canoeiros, um etnia que conseguiu resistir a 300 anos de ataques e que finalmente sucumbiu com o progresso trazido pelas fazendas. No final dos anos 1970 as fazendas já cercavam todo o Parque do Xingu. O mesmo acontecia com os outros três parques criados e as 17 reservas já demarcadas.

O antropólogo Darcy Ribeiro escreve sua obra mais importante sobre o tema indígena: “Os índios e a Civilização”, no final dos anos 1960, vindo ela à luz no ano de 1970, fruto de uma profunda pesquisa nos arquivos do então Serviço de Proteção ao Índio, criado por Rondon. Nela,

Ribeiro defende algumas teses que destoam de tudo o que já se havia dito até então. A primeira delas, e a mais importante, é a de que diante de todo o processo de tentativa de integração do indígena ao mundo não-índio jamais houve aculturação ou assimilação. O que houve foi a *transfiguração étnica*.

Ribeiro (1970) aponta que naquele então havia duas atitudes consagradas no trato com os indígenas: a romântica, que pretendia deixar o índio intocado, e a integradora, que acreditava ser possível ainda assimilar o índio na sociedade brasileira. Para ele, ficava evidente que nem uma nem outra forma era possível na conjuntura da segunda metade do século XX. Reconhece que o território é o elemento mais importante para a sobrevivência do indígena e também pontua que em 50 anos de ação do SPI, os seus integrantes jamais chegaram a compreender os elementos culturais que permeiam a vida dos povos originários. Essas duas conclusões de Darcy Ribeiro são as que abrem o caminho para o trabalho que empreendemos que é justamente **dar a conhecer à sociedade brasileira o significado profundo do território e sua relação com a cosmovisão originária**. Sem essa compreensão é impossível um trabalho realmente sério junto aos indígenas, porque sempre partirá de uma postura colonialista, tida como superior.

O que Darcy Ribeiro traz de novidade no seu trabalho é justamente a descrição sobre como os povos originários foram se colocando na vida nacional e para isso usa como conceito principal nos seus estudos, o da *transfiguração étnica*. Ou seja: os indígenas nem foram assimilados, nem foram destruídos, eles se transfiguraram para resistir a uma cultura invasora, violenta e desagregadora. Muita coisa mudou, mas alguns elementos da cultura permaneceram intocados.

O antropólogo aponta que, no Brasil, as diversas etnias que se espalhavam pelo território foram alcançadas por uma poderosa etnia em expansão (a branca/capitalista) e nesse conflito, cada uma das comunidades reagiu de forma diferente. Algumas lutaram, resistindo, outras fugiram, outras se deixaram *civilizar*. Cada uma delas buscou sobreviver definindo uma estratégia de acordo com os conselhos de seus anciões. A isso ele dá o nome de transfiguração.

Essa transfiguração étnica se dá em dois níveis. Um deles é o do enfrentamento entre duas populações diferentes que se mesclam e se contagiam, realizando verdadeiramente um encontro. E o outro, que marca a acontecida no Brasil, é quando há o enfrentamento entre sociedades evolutivamente defasadas, mas com coesão interna, em que a mais avançada acaba dominando. Nesse caso, não há encontro cultural, mas controle.

O processo de ocupação do território promovido pelos portugueses invasores foi violento. E eles, ao se reproduzirem como sociedade dominante, foram se consolidando como uma sociedade nacional agindo sobre as comunidades étnicas e mudando todo o seu modo de vida. É a expressão do colonialismo interno. Havia muitas diferenças entre as próprias comunidades indígenas. Algumas estavam no estágio pré-agrícola, outras já praticavam a agricultura. Umas vivam de maneira nômade, outras mais sedentárias. E não houve uma preocupação em entender o modo de vida de cada etnia. O que houve foi a dominação e a tentativa de aculturação. Fragmentados e sem tradição de unidade, as comunidades foram encontrando elas mesmas o seu jeito de resistir. De qualquer forma, a vida já não se organizava como antes. Com os aldeamentos, o território é retirado, a lógica do parentesco se desfaz e os povos originários precisam encontrar maneiras de se adaptar a nova realidade.

Mesmo as populações que já praticavam a agricultura não tiveram por objetivo formar uma estrutura urbana nos lugares para onde foram removidos, afinal aquele não era seu território, e acabaram se dispersando, muitas vezes criando novas micro etnias. Os indígenas vão se transformando, no dizer de Ribeiro (1970), em *índios genéricos*, cada vez mais parecidos uns com os outros, sem respostas para o processo de dizimação cultural. Ele lembra que a Confederação dos Tamoios¹⁸ foi um momento importante de união de várias etnias que, inclusive, eram inimigas, mas ainda assim não foi forte o suficiente para impor um sistema organizativo comum.

A maneira como as comunidades conseguiram sobreviver, diz Ribeiro (1970) foi a partir da transfiguração, já que isso permitia que atuassem como brancos sem perder as singularidades étnicas ou a identidade.

No início do século XX, das 230 etnias encontradas, apenas 105 conseguiam ainda manter seu patrimônio cultural, 57 delas com contatos intermitentes e 29 integradas ao mundo branco. As demais tinham sucumbido ao processo de violência da colonização. Em 1957, quando Darcy Ribeiro realiza sua pesquisa, o quadro já é bem outro. Com a ação humanitária promovida pelo SPI – ainda sob as normas de Rondon – as

¹⁸ A Confederação dos Tamoios foi uma revolta liderada pela nação indígena Tupinambá, que ocupava o litoral do Brasil entre Bertioga e Cabo Frio, envolvendo, também, outras etnias situadas ao longo do Vale do Paraíba, contra os colonizadores portugueses, entre 1554 e 1567.

mudanças aconteciam de forma mais lenta e a proteção das comunidades nas chamadas reservas e nos Parques permitia algumas vivências comunitárias. Ainda assim 88 etnias já tinham sido extintas.

Infelizmente, inclusive para Rondon, muitas dessas extinções só foram possíveis por conta da abertura das fronteiras realizadas por seu exército. Para se ter uma ideia, 10 anos depois de terem aberto os caminhos para a área telegráfica, 18 povos simplesmente se extinguíram (RIBEIRO, 1970, p.245). Já os que sobreviveram, confinados em áreas longe de seus espaços tradicionais, foram mudando, perdendo a língua, misturando com o português, misturando-se aos brancos e gerando filhos mestiços. Houve, no entender de Darcy Ribeiro, um processo de enfraquecimento bem grande. O grupo Xokleng, em Santa Catarina, por exemplo, passou de 1.800 pessoas para apenas 200, logo depois da chamada pacificação.

Com esse enfraquecimento e o crescente poder dos não-índios, os indígenas foram perdendo também o seu orgulho. Nem mesmo as festas conseguiam realizar, pois, com o contato, qualquer reunião na qual juntasse muita gente, acabava gestando gripes e outras doenças mortíferas. A subordinação foi a forma que encontraram para sobreviver, ainda assim em números quase próximos da extinção. Ribeiro (1970) observou que, isoladas, as comunidades tinham um equilíbrio entre o sistema tecnológico, as condições ecológicas e as práticas de contenção demográfica. Conhecendo a natureza e comungando com ela a vida, os indígenas só se multiplicavam de maneira sustentável. Mas, nas aldeias, esse contato simbiótico com a natureza acabou se perdendo. Já não tinham mais controle do território e não sabiam mais como se comportar. A vida nas aldeias constituídas pelo mundo capitalista dominado pelos brancos mudou completamente toda a estrutura social das etnias.

Nas estruturas da sociedade dominante as comunidades indígenas também passaram a ter contato com outros instrumentos de trabalho como facas, machados, facões, elementos que igualmente alteraram o modo de vida. A introdução da cachaça, imiscuída pelos trabalhadores não-índios, serviu como isca e agradou aos indígenas, causando estragos gigantescos, que perduram até hoje. O sal, a gordura e o açúcar igualmente serviram como potencializadores de doenças num povo que sequer conhecia a cárie dentária. Muitos dos costumes que tinham foram sendo abandonados porque a sociedade que supostamente os acolhia os considerava coisas de bárbaros. A prática de comer gafanhotos, por exemplo, se perdeu. As próprias casas foram sendo modificadas, porque os padres e os agentes do governo consideravam-nas muito promíscuas, pois eram de uso coletivo. O massacre cultural,

memoricídio, não foi menor do que o provocado pela força e pelas armas que garantiu o etnocídio e o genocídio.

Os problemas se agigantaram porque todas as novas tecnologias foram colocadas de maneira autoritária, sem que as comunidades tivessem tempo para conhecer e incorporar naturalmente, atualizando-se historicamente. Na verdade, os indígenas acabaram dependentes das novas técnicas, sem incorporá-las de verdade, gerando um trauma e mudando completamente o modo de vida.

Aldeados e submetidos ao controle do governo, os indígenas também se viram enredados numa outra economia, nacional, completamente diferente da tribal, a qual estavam acostumados. Passaram a usar o dinheiro, o que os levou a novas relações subordinadas à economia mercantil. Foi um engajamento compulsório, no dizer de Ribeiro (1970). E aí, o problema não foi o de passar de um tipo de economia, mais simples, à outra, mais complexa, mas sim a forma como aconteceu a passagem. Foi um salto, da vida cooperativa nas aldeias para a economia do barracão e do trabalho capitalista. Assim, para os indígenas, ser civilizado passou a ser sinônimo de fome e sofrimento.

Não bastasse isso, o indígena que decidiu ir para o mundo dito civilizado tampouco conseguiu ser aceito. Levava a *marca* e sempre era apontado como índio. Todo o processo de colonização o levou ao desenraizamento sem oferecer alternativa real de participação na sociedade brasileira. A única possibilidade era a integração, mas ela não acontecia e ainda não acontece. Toda a política de expansão, inclusive a levada por Rondon e os Villas Boas, tinha como meta final a limpeza das terras, tirando os humanos para colocar rebanhos ou grãos. Foi a reatualização do processo da acumulação primitiva do capital, tal como mostrou Marx na Inglaterra, se fazendo em terras de Pindorama. Só que havia uma diferença abissal: boa parte dos indígenas não tinha a experiência do agricultor e tampouco foi recrutada para fábricas. Ou seja, sua situação ficou ainda pior do que a dos camponeses brancos pobres no início do capitalismo europeu. Aldeados em reservas eles tiveram de aprender a plantar, sob um regime de força, sem assimilar os novos instrumentos de trabalho de maneira natural.

Ribeiro (1970, p.371) pontifica: “é o caráter capitalista do sistema econômico vigente e a ordenação sócio-política a ele correspondente que lança a sociedade nacional contra as etnias tribais”. O capitalismo arrasa tudo, mas fundamentalmente imprime um profundo processo de destruição e desenraizamento junto aos povos originários.

Por conta desse avanço do capitalismo na realidade mesma dos indígenas, Ribeiro aponta como vai operando aí a transfiguração étnica, que é esse mudar, sem perder a raiz. Ele mostra que quando o indígena passa de índio tribal para a condição de índio genérico, ou seja, integrado na cultura capitalista, a sua antiga consciência começa a ruir porque mudam todas as condições sociais e culturais. Ainda assim, os elementos fundamentais da cultura permanecem, embora numa outra condição. A ruptura do *ethos* tribal desagrega e desmobiliza, pois “as mitologias são corpos de representação cuja função consiste menos em explicar racionalmente o mundo do que motivar os homens para viver e amar a vida” (RIBEIRO, 1970, p.379). Assim que os mitos, na condição de desgarrados da aldeia, não morrem, eles são apenas redefinidos.

Esse ponto da discussão de Darcy Ribeiro se reveste de grande importância hoje justamente porque é isso que vimos assomar a partir da segunda metade do século XX, quando o movimento indígena latino-americano começou a avançar outra vez, saindo do torpor a que estava submetido, e que levou o próprio Darcy Ribeiro a acreditar que os indígenas, como cultura autóctone e originária, iriam desaparecer. Ele concluiu no seu trabalho que os indígenas, mesmo os submergidos na cultura branca, jamais se aculturaram, mas sim que se transfiguraram. Ainda assim, como o capitalismo avançava e iniciava uma escala de modernização no Brasil, o antropólogo pensou que não haveria saída a não ser integrar-se totalmente a cultura dominante, a brasileira.

No seu livro seminal ele reconhece alguns elementos que são imprescindíveis para que uma etnia sobreviva, ainda que no mundo dos brancos:

- 1 - Ter componentes capazes de por em ação práticas adaptativas
- 2 - Capacidade de defesa
- 3 - Território
- 4 - Preservação de crenças e valores

Darcy Ribeiro não sabia, mas estava aí a chave para o reavivamento da resistência indígena. Enquanto seu trabalho começava a ser conhecido, com conclusões tão sombrias, nas entranhas das florestas os povos originários principiavam a recuperar sua força. A luta pelo território passou a ser a grande bandeira das comunidades indígenas e isso começou a mover etnias de toda a América Latina.

Essa vertente já aparecia nas demandas da revolução mexicana, iniciada no ano de 1910. Ainda que não houvesse claramente uma reivindicação desde o mundo indígena, a consigna **Terra e Liberdade** estava impregnada da realidade de exclusão na qual a maioria indígena estava mergulhada. Na luta pela terra dos camponeses, que eram

indígenas, o desejo maior era retomar as terras comunais originárias. Os albores do novo movimento indígena, baseado na autonomia dos povos, apareciam no esplendor da luta de classes, justamente quando tudo parecia levar as comunidades indígenas ao desaparecimento, seja por extermínio ou assimilação.

De certa forma, como afirma Martins (1981), a antropologia que atuou na América Latina inteira, particularmente no Brasil, no mais das vezes esteve comprometida com o empreendimento colonial, nasceu da expulsão europeia aos índios e esteve sempre a serviço da dominação (p.78). Ele conta, por exemplo, da ação de uma ONG estadunidense que atuava no país desde 1956: a *Summer Institute of Linguistic*. O trabalho dessa ONG, aprovado e apoiado pela Funai, era o de ensinar ao indígena a sua língua mãe e também o inglês. Ou seja, o indígena não apenas era preparado para sair da aldeia, como a se tornar um sujeito capaz de se comunicar na língua-mãe da dominação capitalista. O instituto também traduzia a bíblia para a língua indígena e fazia isso não apenas no Brasil, mas em vários países da América Latina e da África. A velha lógica da integração salvacionista ainda estava a todo o vapor.

Mas, apesar dessa sujeição dos antropólogos à lógica da dominação, um pequeno grupo deles - no qual estavam quatro brasileiros: Darcy Ribeiro, Silvio Coelho dos Santos, Pedro Agostinho da Silva e Carlos de Araújo Moreira Neto - reunido num Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul, em Barbados, no mês de janeiro de 1971, firmava a *Primeira Declaração de Barbados pela Libertação do Indígena*¹⁹, um documento que aponta a responsabilidade do Estado no processo de destruição da vida e da cultura, a responsabilidade das missões religiosas em manter a postura colonialista diante dos povos indígenas e a necessidade de os antropólogos assumirem uma posição crítica, deixando ao indígena a possibilidade de ser o protagonista de sua própria história, reafirmando que os povos originários deveriam ter o direito de viver seus próprios esquemas de autogoverno, desenvolvimento e defesa. Esse documento, ainda que singelo, foi importante para redefinir os caminhos da antropologia crítica.

¹⁹ O documento, na íntegra, pode ser encontrado no sítio: http://www.missilogia.org.br/wp-content/uploads/cms_documentos_pdf_28.pdf.

3.2 O COMEÇO DA BATALHA POR AUTONOMIA

Ao mesmo tempo em que os estudiosos começavam a compreender a realidade indígena desde ela mesma, por essa década (1970) começam a aparecer em vários pontos da América Latina as lutas para retomar os territórios originais, a base para toda e qualquer possibilidade de sobrevivência de uma etnia. Porque para os povos originários território não tem o mesmo significado que para o sistema capitalista de produção (o mundo branco), ou seja, não é apenas um pedaço de terra que se pode comprar, vender ou abandonar. Não. Ele carrega em si toda a cosmovivência e todo o modo de ser comunidade. O território, como já apontara Ribeiro (1970) é a vida em toda a sua plenitude terrena e espiritual.

López Bárcenas (2016) formula um esquema bastante didático para se entender as lutas dos povos originários desde a conquista em 1492, dividindo o tempo em quatro grandes ciclos.

Ciclos da história indígena na relação com o “homem branco”	
1º Ciclo	Começa com a invasão e vai até as grandes lutas por independência. Tempo colonial. Escravidão e destruição.
2º Ciclo	Começa com a formação dos estados Nação e a imposição das ideias liberais. Propriedade privada, direitos individuais. Vai até o final do século 19. Desmonte da cultura sobrevivente.
3º Ciclo	Começa no início do século XX com as políticas de assimilação e incorporação á vida nacional. Vai até os anos 70.
4º Ciclo	Começa nos anos 60 com as políticas neoliberais e está pautada no processo de desaparecimento dos povos por serem um atrapalho para o progresso.

O esquema acima mostra com bastante clareza que ao longo dos séculos nunca houve, pelo menos no campo da macro política, a tentativa de um encontro verdadeiro com os povos originários. Nos primeiros tempos da colonização, como já vimos, o processo foi de morte e destruição. E, quando tiveram início as guerras por libertação, notadamente comandadas por criollos, os povos originários foram incorporados como força de luta bastante tarde, e excetuando um ou outro

líder²⁰, sempre usados como bucha de canhão, sem nenhum ganho depois da independência. Alguns povos inclusive perderam poder depois da libertação, como foi o caso dos Mapuche, no Chile, nunca conquistados durante o tempo da colônia e destruídos como povo livre depois que o Chile virou república.

Já no início do século XX, justamente porque as etnias teimavam em existir e sistematicamente gritar por direitos, vieram as tentativas de assimilação. Com grande parte dos povos já deculturados, vivendo em condições difíceis, sem território, os governos dos países buscaram aprofundar o processo de assimilação. Uma política que deu certo em lugar nenhum porque numa sociedade racista como a latino-americana o índio sempre foi visto como um ser de segunda classe.

Conforme Anibal Quijano (2005) foi justamente a conquista que determinou relações de poder particulares e elaborou uma perspectiva eurocêntrica de conhecimento responsável pelo estabelecimento da diferença entre as raças que persiste até hoje. Essa ideia não existia antes e só foi legitimada pelo processo de colonização que estabeleceu um padrão mundial de poder. A partir daí tudo passou a ser visto pela ótica da raça. Até mesmo as relações de trabalho. Os brancos recebiam salários, os índios e negros eram serviçais (QUIJANO, 2005, p.132). O racismo é, portanto, em grande parte, fruto do mundo capitalista.

Foi no início do século XX que um contingente muito grande de gente originária migrou para as cidades onde encontrou lugar apenas na condição de trabalhadores empobrecidos, engrossando as massas de trabalhadores não-índios, despossuídas e exploradas. E, mais tarde, no ciclo neoliberal, quando muitos já começavam seu processo de retorno e de retomadas de território, veio o embate – no qual ainda estamos metidos - gerado por uma nova onda de acumulação de capital, no qual a terra

²⁰ Bolívar e Artigas foram, entre os libertadores, os que compreenderam a importância dos povos originários como força capaz de compor a nova pátria sonhada por ambos. No caso de Bolívar foi o general Pettión, do Haiti, quem o convenceu. Na sua primeira tentativa de revolta, em 1808, Bolívar foi derrotado justamente pelos *llaneros* (povo indígena do norte) e no seu exílio no Haiti, em conversas com Pettión, compreendeu que sem eles não conseguiria avançar. Foi assim que, quando voltou, procurou as lideranças *llaneras* e foi com a direção de Bove (líder *llanero* antes vinculado às tropas reais) que venceu os espanhóis. Já Artigas, desde os primeiros passos na luta contra a colônia incluiu os indígenas e os negros, não como mão de obra da guerra, mas como companheiros que discutiam de igual para igual, em assembleias abertas, todas as estratégias.

continua sendo central. Na periferia, colocada outra vez como mero espaço de produção de matérias-primas, a propriedade da terra é disputada e os latifundiários, que seguem dominando o território, não estão mais dispostos a conceder qualquer pedaço de chão aos indígenas. A proposta do integracionismo volta com força. Tirar o índio da terra, levar para a cidade e transformá-lo em braço para o capital.

Assim que a luta por território dos povos originários encontra como barreira a sempre voraz ganância dos capitalistas que não aceitam, de maneira alguma, entregar terras para uma gente que consideram inúteis, porque não produzem e não querem produzir mercadorias. É nesse sentido que a luta indígena, mais do que nunca, precisa assumir uma perspectiva anticapitalista já que nesse sistema os povos originários não encontrarão lugar. Frank (1978) assinala:

É uma batalha perdida a que o indígena tem vivido ao largo de quatro séculos. Ainda segue perdendo e, como milhares de outros, seguirá perdendo até que derrube o sistema, tarefa que ninguém pode fazer por ele. Porque o abandono de sua comunidade tampouco oferece ao indígena solução alguma (FRANK, 1978, p. 145).

Levando em conta o quadro pintado por López Bárcenas (2016) pode-se entender que em todos esses ciclos, desde a conquista, as lutas indígenas nunca pararam, seja como resistência, seja como momentos de ataque. Mas, se no passado (1º e 2º ciclo) essas batalhas fracassaram justamente pelas alianças equivocadas com criollos ou com a burguesia, que sempre trouxeram a traição, no terceiro ciclo as derrotas vieram por conta da dependência criada por Estados, Igreja ou as famosas organizações sociais internacionais e nacionais. Movendo-se por dentro dessas estruturas institucionalizadas os povos originários ora eram traídos, ora enganados, ora evangelizados em crenças estranhas. Demorou, mas, aos poucos, os indígenas começaram a usar seus próprios recursos, seus próprios rostos e caminhos para discutir seus temas e encaminhar lutas.

Um dos países - de profunda cara indígena - que começou bem cedo esse processo foi o México. A revolução popular de 1910 trouxe para o debate, de maneira profunda, a questão da propriedade da terra. É fato que a caminhada de Zapata e Villa - os dois grandes condutores do processo - não incorporava o tema étnico ou a questão indígena como um todo, mas, tendo população indígena majoritária, eram eles que

assomavam nas batalhas e o projeto revolucionário tinham como ponto central justamente as demandas dessa gente, que aparecia como camponesa: a recuperação das terras comunais, espaços cultivados coletivamente, herança incontestada dos originários. Os anos revolucionários, com avanços e retrocessos, desembocaram numa nova Constituição nacional, e em muitos pontos referentes ao território, o tema indígena afluía com força. Tanto que os *ejidos* acabaram sendo devolvidos às comunidades, ainda que não na sua totalidade, pois dos 14 milhões de hectares de terras cultiváveis no México, Lázaro Cárdenas - presidente entre 1934 e 1940, um dos mais populares do país - só conseguiu redistribuir quatro milhões aos *pueblos*. Essa é uma batalha inconclusa até hoje no país. Naqueles dias de luta armada e nos que se seguiram depois do fim da revolução essa batalha pelo território e o debate sobre a propriedade da terra seguiu firme, ainda que os povos originários estivessem ainda subsumidos como camponeses. E, foi justamente o não cumprimento de muitas das demandas da revolução que, mais tarde, levantou outra vez os povos originários em luta por direitos.

Diego Rivera, um dos mais importantes muralistas do México, que era do Partido Comunista, escreveu um texto sobre o tema indígena em 1937, no qual observa que os *ejidos* devolvidos às comunidades estavam praticamente sendo repartidos em pequenas propriedades privadas e que isso destruiria a força da comunidade. Falando aos trabalhadores urbanos ele exortava à luta pela Reforma Agrária radical e criticava os resultados da revolução. Também, como Mariátegui, no Peru, acreditava que o problema indígena era a terra:

As reformas agrárias realizadas pelos governos ditos revolucionários, no fundo não significam a liquidação total dos restos do velho feudalismo e do neofeudalismo, mas um compromisso bastardo entre os interesses feudais e o imperialismo por um lado e o dos camponeses por outro, sempre em detrimento desses últimos. Como são o setor mais atrasado da população, os índios sofrem mais. Neste terreno, a solução da questão chamada de indígena significa a luta pela reforma agrária. O proletariado latino-americano deve colocar em seu programa esse lema, como um dos mais importantes (RIVERA in LOWY, 2016, p.161).

O Panamá é o país que registra a primeira experiência de autonomia das comunidades indígenas, em 1925, quando o governo presidido por Rodolfo Chiari cria a comarca Kuna Yala, garantindo o direito ao território historicamente ocupado pelos Kuna, bem como o direito à cultura e a autonomia política, sendo o Congresso Kuna a maior autoridade na comarca (CEPAL, 2014). Essa decisão de Chiari não foi uma bênção governamental. Pelo contrário. Foi a resposta que o governo teve de dar para colocar fim a uma violenta rebelião do povo Kuna, iniciada em 1921, que reagia a tentativa de ocidentalização de sua pacata vida nas ilhas San Blas. O governo queria que as mulheres deixassem de usar suas roupas tradicionais (as molas), seus adornos de ouro e não utilizassem mais a língua nativa. Houve uma ordem de prisão contra elas e foi preciso que elas se escondessem nas ilhas mais apartadas. Essa violência e agressão aos costumes geraram um grande movimento entre os Kuna que realizaram congressos e chegaram a se confrontar com a polícia. Dispostos a manter sua cultura eles proclamaram independência do Panamá, criando a “República de Tule”. Para dar fim aos conflitos o governo cedeu. Foi a luta renhida que garantiu aos Kuna o direito a sua autonomia (CASTILLO, 2002).

Na Bolívia, nos anos 1950, as pautas indígenas também afloraram e as comunidades originárias foram decisivas na vitória da revolução de 1952. Mas, como no México, as populações indígenas, desde a conquista, haviam se misturado às categorias de camponeses ou mineiros, e ainda não colocavam na sua lista de reivindicações propostas específicas, como a autonomia, por exemplo. Lutavam por terra, não por território. Aníbal Quijano (2006) vai dizer que esse caminho de assimilação cultural foi bastante comum nos países com maioria indígena. Sem conseguir exterminar as etnias, as repúblicas que nasceram depois da independência trataram de manter a lógica colonial a partir da incorporação dos indígenas a uma vida nacional. Uma minoria branca/mestiça, afiliada ao modo de produção capitalista, criou estados que nada tinham a ver com a maioria indígena, estabelecendo o que Quijano (2006) chama de colonialidade do poder. Para ele, foi isso que instalou o chamado problema indígena, porque desde a conquista os povos originários foram vistos como uma raça inferior. Sendo assim, a única saída oferecida para eles era se europeizar, embranquecer, assumir a condição de trabalhador livre, perdendo a sua cultura original. (QUIJANO, 2006. p.5). Foi essa visão que criou o indigenismo, uma forma de o Estado lidar com os povos autóctones que sobreviveram, tirando deles a autonomia e fazendo com que assimilassem a cultura que se fortalecia com o modo de produção capitalista.

Rivera Cusicanqui (2010) também critica de maneira incisiva a proposta da revolução de 1952 que não levou em conta a realidade indígena, buscando subsumir o indígena no conceito de homem novo revolucionário.

Essa imagem do mestiço como homem novo está amparada no mito nacionalista da comum idade territorial que moderniza e substitui as arcaicas comunidades de parentesco. A expressão mais acabada dessas ideias foi o nacionalismo revolucionário, ao fazer do mestiço ao mesmo tempo o promotor, o receptor, o sujeito e o resultado das mudanças econômicas, políticas e culturais que haveriam de surgir da realização da nação como comunidade imaginária (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 68-69).

De qualquer forma, essa participação ativa dos indígenas na revolução boliviana de 1952 e no debate sobre a reforma agrária que se seguiu, com a consequente distribuição de terras aos camponeses (cuja maioria era indígena) foi fundamental para fortalecer os laços comunitários e abrir caminho para novas lutas. Na Bolívia, a forma de organizar a vida nos *ayllus* (espaços comunitários) seguia um modelo milenar, originário. Esse modelo nunca se perdeu apesar da reforma promovida que dividia as terras para os camponeses.

Também o Peru viveu momentos de profundas lutas populares nos anos entre 1957 e 1969. Lá, os povos originários, por força do mesmo movimento de desindianização que, após a República, impôs aos indígenas a condição de camponês ou assalariado, a luta foi travada tendo como bandeira a reforma agrária e organizada pelos sindicatos rurais. Na verdade, o processo, que levou à vitória dos camponeses/indígenas foi praticamente uma guerrilha sindical, a primeira no Peru e provavelmente na América Latina²¹. Sobre a realidade do indígena naqueles anos 1960, Blanco (2016) narra em uma carta à viúva de Lorenzo Chamorro, um líder camponês que foi mestre de toda uma geração:

²¹ A história dessa batalha, que não encontra similaridade em nenhum outro país latino-americano é contada com riquezas de detalhes por um de seus principais protagonistas, Hugo Blanco, no livro “Nosotros, los indios”, publicado em 2016, no Peru. Hugo Blanco ainda vive e é responsável pela edição do jornal Luta Indígena.

Antes de conhecer o teu esposo, já conhecia o sofrimento do povo peruano, corpinhos desnudos de roupa e semidesnudos de carne, arrastando-se sobre imundícies. Mães dando aos seus filhos uma vida que elas não têm. Mulheres trabalhando como bestas. Homens, filhos da terra, arrancados dos braços de suas mães pela “lei” dos monstros, órfãos tristes com a desgraça no lombo e sem poder compreendê-la. Já conhecia o que era nosso “modo de vida ocidental”, nossa “tradição democrática”. Para o índio: fome, trabalho, frio, piolhos, trabalho, ignorância, lei, trabalho, trago, coca, trabalho, humilhação, servilismo, trabalho, enfermidade, fadiga, trabalho. Já estava cheio até o desespero dessa cara doente de minha raça, e não sabia que tinha outros rostos. Tupac Amaru estava muito longe. Foi então que conheci o apóstolo, a outra cara de minha raça, a luta como metamorfose da dor. Tupac Amaru batendo debaixo do poncho (BLANCO, 2017, p.50).

No Peru, conforme Quijano (2006), o processo de assimilação cultural levou a constituição de uma categoria bastante específica que não era mais índio, mas também não era branco: o cholo. E, estes, como trabalhadores livres, já nos espaços rurais foram abrindo caminhos de luta, atuando nos sindicatos, influenciando na educação, nas políticas públicas, embora sem reivindicar questões ligadas a sua identidade indígena. O processo de desindianização foi tão grande que Quijano aponta, naquele 2006, como improvável um movimento nacional verdadeiramente étnico, ainda que hoje se possa encontrar organizações que atuam com as demandas indígenas.

Quijano (2006) analisa que essa incompreensão sobre a figura do cholo, e o equívoco sobre a realidade social e econômica do Peru visto pela esquerda revolucionária como um estado feudal, foi o que levou ao fracasso das lutas travadas nas décadas de 1980 e 1990. Ele aponta a experiência do grupo guerrilheiro maoísta *Sendero Luminoso*, que, conforme sua análise, a partir de uma análise equivocada, e sem levar em conta o modo de vida indígena, levou mais de 60 mil jovens à morte. De qualquer forma, as lutas revolucionárias do Peru protagonizadas pelos cholos definiram importantes movimentos pela terra e pela reforma agrária que ainda repercutem no país. E, ainda que não tenham avançado para movimentos de recuperação das identidades históricas das etnias peruanas, esses são passos que podem levar a caminhos de discussão de

autonomias. Por enquanto, a identidade histórica dos incas, por exemplo, segue sendo apropriada pelo Estado, inclusive como atração turística. Há muita exploração econômica da história antiga, mas o indígena ainda carrega o peso de ser uma raça inferior.

Nos anos 1970 assoma no mundo uma nova ideologia do capital. Nome novo para novas formas de acumulação: o neoliberalismo. Esse processo desorganizou e maneira profunda a vida dos empobrecidos, os indígenas entre eles. Mas, ao mesmo tempo, é nesse período que no México, os indígenas voltam a se movimentar, fora dos olhos institucionais. E, fruto dessa organização que se constituía desde os anos 1940, 1950 alguns grupos decidiram realizar um encontro para unificar as bandeiras, em 1973. Daí nasce o Movimento Nacional Indígena. Foi uma tentativa de trazer o Estado para uma mesa de negociação e legitimar as políticas que queriam para seus povos. Ainda se apegavam ao Estado e tanto que em 1975 o governo cria o Conselho Nacional dos Povos Indígenas, visando estreitar ainda mais essa ligação. Mas, das entranhas do México vinha um rugido de jaguar. E nele a certeza de que o Estado não seria um bom parceiro. Por isso fez-se uma ruptura e uma parte dos povos decidiu criar uma estrutura mais autônoma, a Coordenadora Nacional de Povos Indígenas que, mais tarde, vai integrar a Coordenadora Nacional Plano de Ayla, que apontará o momento da virada da relação indígenas x Estado.

Essa ruptura aconteceu justamente porque as comunidades indígenas passaram a trazer demandas que estavam completamente fora das mesas de diálogo, coisas que não apareciam porque o Estado não podia compreender ou dar importância. Naqueles dias os povos não tinham muita consciência da etnicidade, mas já intuía que havia coisas só entendidas por eles, e aquilo foi o embrião do que viria.

Enquanto isso, na América do Sul, no Equador, povos de várias etnias também decidem se organizar coletivamente e criam, em 1972, a Confederação Kichua do Equador (Ecuadorunari). Oito anos mais tarde nasce a Confederação de Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana (Cofenaie) e em 1989, juntando todo mundo assoma a Confederação e Nacionalidades Indígenas do Equador (Conaie). Todas essas organizações apareceram com pautas específicas, reivindicando suas identidades históricas além dos direitos mínimos que ainda não tinham conquistado como cidadãos nacionais. E é justamente dessas articulações e lutas que vai brotar a grande marcha sobre Quito em 1990, tendo como palavras de ordem: Vida, Dignidade e Território. O

aprofundamento da crise econômica trazida pelo neoliberalismo foi alavanca para a mobilização.

Na Bolívia, em 1973, o Centro de Coordenação e Promoção Camponesa Mink'a organiza um encontro com camponeses, estudantes da área rural e professores também da área rural, no qual redigem o Manifesto de Tiawanaco como um primeiro ato público rechaçando a imposição de uma educação no campo que não levava em conta os conhecimentos ancestrais. A intelectualidade indígena, que viveu a experiência da revolução de 1954, dizia sua palavra, sem intermediários:

Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre" dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros, los campesinos quechuas y aymarás lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación habiendo permanecido nosotros, en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide. Bolivia ha vivido y está viviendo terribles frustraciones. Una de ellas, quizás la mayor de todas, es la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymarás en la vida económica, política y social del país. Pensamos que sin un cambio radical en este aspecto será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrollo económico dinámico, armónico, propio y adecuado a nuestra realidad y necesidades. (MANIFESTO DE TIWANACO, 1973).

O manifesto trazia também a decisão dos povos aymara e quéchua de cerrar fileiras junto com os demais trabalhadores explorados, índios ou não.

Los mineros, los fabriles, los obreros de la construcción, del transporte, las clases medias empobrecidas... son hermanos nuestros, víctimas bajo otras formas, de la misma explotación, descendientes de la misma raza y solidarios en los mismos ideales de lucha y liberación. Solamente unidos lograremos la grandeza de nuestra patria. Pedimos igualmente a la Iglesia Católica (la Iglesia de la gran mayoría campesina) igualmente a otras Iglesias Evangélicas que nos colaboren en este gran

ideal de liberación de nuestro pueblo aymara y quechua. Queremos vivir íntegramente nuestros valores sin desprezicar en lo más mínimo la riqueza cultural de otros pueblos (MANIFESTO DE TIAWANACO, 1973).

Também nos anos 1980, em 1984, seguindo o exemplo do México, articulam-se os povos da região Amazônica. Grupos indígenas decidem unificar lutas e depois de muitas articulações criam a Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), juntando povos do Peru, Bolívia, Brasil, Equador, Colômbia e Venezuela. Um acontecimento transcendental que colocava na mesa a questão do território e a autonomia.

No México, em 1988, nasce a Frente Independente dos Povos Índios, trazendo como pauta principal a autonomia dos povos fugindo assim da etiqueta *campônês*. As demandas não estavam mais vinculadas à terra somente, mas avançavam para a consciência de identidade. Nesse diapasão os mexicanos realizaram em Oaxaca o primeiro Fórum Internacional sobre Direitos Humanos dos Povos Índios, iluminando assim todo grande continente americano, extrapolando as fronteiras. Juntando indígenas de toda a América Latina o processo começou a se fazer já com as características originárias, sendo o Estado apenas aquele para quem as demandas seriam entregues. Não era mais quem conduzia o processo. Em 1999 no Fórum Internacional aprofundam-se os debates e em 1990 é criada a Frente Nacional dos Povos Indígenas.

Esse era um movimento que acontecia no interior das comunidades, percorrendo estradas só conhecidas pelo mundo indígena. Tanto que enquanto tudo aquilo se gestava o mundo seguia seu caminho, inclusive com teóricos importantes apontando para a vitória final do capitalismo. Com a queda da União Soviética não faltaram os profetas e os coveiros do socialismo. A generosa proposta de um país para os trabalhadores não se fizera, a utopia soviética se rendia ao capital e para os intelectuais do tempo presente aquilo significava o início de um novo tempo, no qual as ideias de partilha, solidariedade, governo autônomo dos trabalhadores, fim da propriedade privada dos meios de produção, e terras comunais estavam definitivamente derrotadas. Pouca gente prestava atenção para o que acontecia nas profundezas do mundo indígena.

Por isso quase ninguém tomou conhecimento do ousado movimento dos indígenas do Equador que, em maio de 1990, decidiram tomar de assalto a Igreja de Santo Domingo, na capital, Quito, instalando lá um acampamento de luta e resistência. Foi uma novidade para o país,

pois até então a forma clássica de luta dos trabalhadores sempre tinha sido a greve. Nos anos 1980 o Equador já tinha vivido muito delas, justamente em luta contra a aplicação de medidas de ajuste pelo governo para honrar acordos com o Fundo Monetário Internacional (BAEZ, 2010). Essa inusitada ocupação da igreja em Quito fez o mundo indígena se levantar e, uma semana depois, etnias do norte, centro-norte, centro-sul e sul do país começaram a trancar as estradas e realizar marchas até as capitais das províncias. Nunca tinha se visto tanta movimentação organizada. E tudo aquilo fora trabalho árduo realizado sistematicamente pela Conaie. Tinha início o primeiro levantamento indígena da história contemporânea do Equador que, por ter se dado no período das festas de Inti Rayme²² (e não foi por acaso) – de 4 de junho a 8 de julho - ficou conhecido como o **Levantamento de Inti Rayme**. Havia 16 pontos colocados para a negociação, mas basicamente Território e Vida amalgamava tudo. *Por nuestras tierras, acá estamos, carajo*, gritavam, enquanto marchavam por todos os cantos do país numa jornada histórica que prenunciava o pachakuti²³ e que pode ser vista nas imagens de um velho vídeo, produzido à época pela Conaie²⁴.

Também em 1990, logo depois da dos equatorianos, em agosto, assoma outra Marcha Indígena, desta vez na Bolívia, igualmente tendo como palavra de ordem “Território e Dignidade”. O movimento é fruto de uma articulação que vinha sendo feita desde 1987 pela Central dos Povos Indígenas do Beni (CPIB), nascida em Trinidad, uma cidade das terras baixas bolivianas. Em agosto, cerca de 300 pessoas começam uma marcha de 640 quilômetros através de selvas, montes, rios e montanhas com o intuito de chegar a La Paz, a capital do país. Pelos caminhos, com a presença marcante da whiphala (bandeira multicolorida que passava a representar o movimento indígena) iam os moxeños e sirionós e, conforme iam caminhando se somavam outros grupos amazônicos como os Yuracaré e Chimanés. Chegando ao departamento de La Paz foi a vez

²² Inti Rayme é a festa de ano novo do povo andino e marca o solstício de inverno do hemisfério sul. Ela é realizada em honra ao deus-sol, Inti, uma das principais divindades do mundo inca.

²³ Pachakuti é uma palavra aymara que abrange complexos e variados sentidos, e tem relação com um ciclo de fins e começos, de desequilíbrio e equilíbrio. Uma revolução do espaço/tempo, feita de maneira unificada. Os povos andinos acreditam que de 500 em 500 anos acontece um giro da forma de organizar a vida, quando tudo fica de pernas para o ar até que se reequilibra outra vez.

²⁴ Endereço do vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=HVp0Q3B2ans>

da incorporação dos aymaras e quéchuas. A marcha logrou um encontro com o presidente Jaime Paz Zamora para apresentação das demandas e acabou sendo alavanca para a criação de novas organizações indígenas no país, realização de assembleias massivas, eventos coletivos e outras mobilizações (SANTANDER, 2015).

Porto-Gonçalves (2019) analisa os dois acontecimentos fundantes dessa nova fase do movimento indígena como uma hora em que os povos originários passam a se orientar pela sua própria cosmovivência, pelos seus próprios conceitos, o que de certa forma, é um pachakuti.

Não era uma luta por liberdade, igualdade e fraternidade. Esse é um léxico no qual a esquerda e a direita se identificam. A direita ficou com a liberdade, os liberais e a esquerda com a igualdade e a fraternidade todo mundo largou. Na marcha, o léxico político é outro: vida. Então, isso já incorpora toda a dimensão da relação com as plantas, com os bichos e essa coisa que as pessoas tem dificuldade de entender []... eu não conheço nenhum povo indígena que tenha uma palavra para a natureza. Então, dizer que o índio defende a natureza é uma profunda agressão. Como vão defender uma coisa sobre a qual sequer eles têm uma palavra? Porque falar de natureza é admitir que eles não são natureza, então já opera com um dos elementos centrais do pensamento eurocêntrico que é separar natureza de cultura (PORTO-GONÇALVES, 2019).

Ocorre que mesmo que essas marchas tenham tido pouca visibilidade no mundo elas configuravam uma mudança que não teria mais parada. No ano anterior, em 1989, os indígenas já tinham garantido uma importante vitória no âmbito da Organização Internacional do Trabalho, dentro da ONU, com a aprovação da Convenção n° 169 sobre Povos Indígenas e Tribais²⁵, que recuperou as recomendações construídas em 1957 e definiu uma série de avanços para os povos originários, tais como o direito à autonomia, o direito à consulta sobre qualquer tema que

²⁵ A Convenção n° 169 pode ser conferida na sua inteireza no endereço: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20C2%BA%20169.pdf>

afetasse a vida e o território. O documento é amplo e tem sido desde então uma arma de luta para todas as etnias em todos os lugares do mundo.

E foi por conta dessa lenta, mas imparável organização que, no primeiro de janeiro de 1994, o mesmo dia em que os Estados Unidos celebrariam o início do acordo que unificaria comercialmente EUA, Canadá e México, o NAFTA, um grupo de indígenas, mascarados, e se dizendo herdeiros de Zapata, toma várias cidades em um ataque armado e aí sim, coloca o mundo inteiro a par de que havia uma coisa nova se gestando nas entranhas da grande América. Foi um estupor. E o que se seguiu depois desse ataque foi inimaginável. Em doze dias, sem largar as armas e sem serem derrotados militarmente, os novos zapatistas garantiram um acordo com o governo mexicano e abriram-se mesas de diálogo. Dois anos depois nascia o Acordo de San Andrés, no qual a ideia de autonomia dos povos indígenas é central. Muitas das demandas apresentadas ao mundo naquele 1994 não se cumpriram, mas outras sim. E as que se fizeram foram conquistadas na luta, no braço armado do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Tanto que hoje, no México, já são cinco territórios – chamados de Caracoles ou Juntas de Bom Governo - geridas de maneira autônoma na região indígena de Chiapas. A grande vitória ainda não veio, mas caminha.

No Brasil, com o fim da ditadura militar no começo dos anos 1980 também se reorganizam os indígenas, lutando por direitos e demarcação das terras tradicionais. O período dominado pelo golpe de 1964 fora especialmente dramático para os povos originários. Conforme o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2019), mais de oito mil indígenas foram assassinados durante os anos de ditadura militar, e esses seriam números parciais. A política dita integracionista e as intervenções de infraestrutura na Amazônia mostraram a crueza do capitalismo que iniciava no Brasil um processo feroz de acumulação. O relatório (Comissão Nacional da Verdade, 2019), totalmente documentado, visto na sua inteireza é a prova concreta do genocídio que não encontrou freio, pelo contrário, se aprofundou.

Ainda assim, a resistência atávica aconteceu e quando veio a redemocratização nos anos 1980 as comunidades estavam dispostas a retomar as grandes lutas. Em 1988, quando a nova Constituição se fazia, ainda estavam bastante misturados a instituições religiosas e Organizações Não-Governamentais, mas já conseguiam articular suas bandeiras de maneira unificada, o que foi um grande passo para pensar o fim da tutela. O resultado desse processo apareceu nos profundos avanços garantidos na Constituição de 1988, que se não foram perfeitos, conseguiram abranger inúmeras demandas dos povos, tais como a

necessidade de consulta à comunidade em caso de possível uso do território e a demarcação dos territórios originalmente ocupados.

Com o avanço da chamada democratização, e muitos territórios demarcados por conta das lutas pós-Constituição, as comunidades iniciaram um processo de *retomadas*, que é a volta organizada para o território original. Novas organizações surgiram, muitas delas já descoladas das igrejas e das ONGs. Eram os indígenas definindo eles mesmos suas bandeiras e suas formas de luta. Muitas etnias criaram seus conselhos unificados, juntando lideranças de várias aldeias, por estado e por região. Também nasceram as entidades de luta com articulação nacional. Nesse processo, muitas das práticas culturais, língua e tradições ressurgiram com força, mostrando que nunca tinham sido esquecidas, apenas dormiam no coração e nas mentes que se preparavam para o retorno. E os povos originários, que no Brasil conformavam pouco mais de 180 mil almas quando Darcy Ribeiro escreveu seu livro, hoje já se contabilizam em quase um milhão de pessoas. Ao contrário do previsto, eles não desapareceram. Re-nasceram, com mais força e com novas demandas.

3.3 TERRA, TERRITÓRIO E TRABALHO NO SÉCULO XXI: AS BATALHAS CONTEMPORÂNEAS

Território, para um indígena, é conceito que não cabe nas estruturas mentais gestadas pelo modo capitalista de produção. Para compreender há que mergulhar na cosmovivência que é matriz dos povos originários, como explica Davi Kopenawa Yanomami:

Vocês, brancos, dizem que nós, Yanomami, não queremos o desenvolvimento. Falam isso porque não queremos a mineração em nossas terras, mas vocês não estão entendendo o que estamos dizendo. Nós não somos contra o desenvolvimento: nós somos contra apenas o desenvolvimento que vocês, brancos, querem empurrar para cima de nós (...). Para nós desenvolvimento é ter nossa terra com saúde, permitindo que nossos filhos vivam de forma saudável num lugar cheio de vida. Vocês falam que somos pobres e que nossa vida vai melhorar. Mas o que vocês conhecem da nossa vida para falar o que vai melhorar? Só porque somos diferentes de vocês, que vivemos de forma

diferente, que damos valor para coisas diferentes, isso não quer dizer que somos pobres.

Nós Yanomami temos outras riquezas deixadas pelos nossos antigos que vocês, brancos, não conseguem enxergar: a terra que nos dá vida, a água limpa que tomamos, nossas crianças satisfeitas. Vocês brancos pensam que nós somos pássaros, ou somos cotias, para nos darem apenas o direito a comer os frutos que nascem em nossas terras? Não pensamos as coisas de forma dividida, pensamos na nossa terra-floresta como um todo. Se vocês destruírem o que está abaixo do solo, tudo que está acima também sofrerá. Não somos apenas nós, povos indígenas, que vivemos na nossa terra. Vocês querem perguntar a todos os moradores da floresta o que eles acham sobre a mineração? Então perguntem aos animais, às plantas, ao trovão, ao vento, aos espíritos Xapiri, pois todos eles vivem na floresta. A floresta também pode se vingar de nós, quando ela é ferida. Nós Yanomami não queremos mineração, não queremos que ela seja feita em nossa terra (YANOMAMI, 2014).

Na América Latina foi o peruano José Carlos Mariátegui, em 1932, o primeiro pensador a perceber que, na verdade, não havia um “problema indígena”, de cunho racial, a se debater, mas sim um “problema da terra”. Fazendo uma análise sobre a realidade do seu país, o Peru, no qual predominava o povo indígena, ele procurou entender porque essas populações vivam na mais extrema pobreza. Compreendeu que sob o gamonalismo (sistema de poder baseado no latifúndio) não poderia nunca acontecer a redenção do índio, pois a situação em que ele se encontrava não era um problema de raça, de cultura, de educação ou moral. O centro de tudo era a terra (Mariátegui, 2008).

Gunder Frank respalda essa ideia afirmando que o problema indígena latino-americano deriva da estrutura econômica do sistema capitalista nacional e internacional.

Ao contrário do que normalmente se alega não se relaciona com o isolamento cultural dos indígenas, muito menos com o isolamento econômico ou a insuficiente integração. O problema dos indígenas, como do subdesenvolvimento em geral se funda na estrutura metrópole-satélite do capitalismo e suas

manifestações são parte integrantes dessa estrutura (FRANK, 1978, p.127).

Os elementos da filosofia profunda dos povos originários hoje plasmados na América Latina (Abya Yala) são fundamentais para entender o processo de luta pela demarcação das terras no atual movimento indígena que começa a crescer nos anos 60 do século passado e atinge seu ápice no início do século XXI, mantendo-se em evidência. Por que a demarcação dos espaços originais é importante? Porque dentro do contexto da cosmovivência indígena, o homem é inseparável da terra.

Como bem explica Gersem Baniwa²⁶ (informação verbal, 2016), há uma grande distância na forma de compreender o território. Para os indígenas ele é fonte e condição de vida. Não é possível viver sem o território, porque ele é natureza integrada, é o cosmos. Não é só a matéria, mas tudo o que envolve o meio ambiente, o ar que se respira, os espíritos sagrados, lugar de coexistência de todos os seres, humanos e não-humanos.

Para o branco a terra é o espaço onde se exerce o poder, patrimônio, um recurso material, como valor monetário. Já a posse da terra no mundo não-indígena é medida por metro quadrado e como patrimônio financeiro. Para nós a vida é sagrada e o território é sagrado (BANIWA, 2016).

Baniwa explica ainda que quando um espaço é sagrado há uma relação espiritual profunda das pessoas com o lugar. Por isso se registra uma reação tão forte quando uma comunidade é tirada do seu espaço original. Eles vivem na integralidade, passado, presente e futuro. Uma força que não pode ser quebrada e, se quebra, destrói a totalidade da comunidade.

Não há sofrimento maior para o povo indígena do que ser retirado de sua terra, porque ao ser tirado dali, ele perde a conexão com a vida sagrada. A relação não é com o solo, é a cosmologia que concebe tudo que vive como sujeitos, com seus espíritos. As pedras, por exemplo, tem seus espíritos também. Por isso elas são sagradas. Não

²⁶ Entrevista concedida ao então estudante de jornalismo Rubens Lopes, no Projeto Indígena Digital.

podem ser exploradas de forma indevida. Eles exploram a natureza, mas a caça, a pesca, tudo está cheio da relação sagrada. O caçador oferece oferendas para a natureza, tem uma relação de reciprocidade. Na visão cosmológica indígena o que prevalece é a vida, e os povos entendem a necessidade da auto-realização da natureza. O que interessa é justamente o equilíbrio. Isso se choca com a visão materialista da cultura ocidental. A vida não tem valor, o que tem valor é a riqueza e como bem individual. É uma cultura econômica que pesa sobre o território, que para nós é espaço de viver, enquanto os brancos pensam o território para enriquecer, acumular. Os povos se recusam a acumular (BANIWA, 2016).

Essa é a fala de uma liderança indígena, em 2016. Absolutamente equiparada à filosofia originária que explicitamos ao falar da cosmovivência dos povos antigos. Isso mostra o quanto esse modo de viver, ou esse *ñandereko* (modo de ser, em Guarani), ainda subsiste com toda fortaleza no simbólico e na cultura dos povos indígenas.

Na América Latina qualquer análise a respeito da terra e do território tem de levar em conta de que esse é um espaço subdesenvolvido e dependente, ou seja, tem características próprias dentro do sistema capitalista mundial, tal como já definiu Frank (1978), mostrando que o desenvolvimento capitalista central gera o subdesenvolvimento na periferia e que esta, apenas pode desenvolver o subdesenvolvimento. No seu debate sobre o subdesenvolvimento ele também se debruçou sobre o problema indígena, observando que a tradição colonial de expropriação e destruição das culturas originárias colocou as comunidades indígenas em situação ainda mais dramática que a dos não-índios pobres.

Assim, pois, o capitalismo engendra mais subdesenvolvimento nas comunidades indígenas que na maioria das outras. Sendo assim, o problema do indígena e da sua comunidade, desde seu ponto de vista, consiste numa luta constante pela sobrevivência num sistema em que ele, como a imensa maioria dos demais é vítima da forma desigual em que o capitalismo se desenvolve dentro da estrutura satélite-metrópole capitalista (FRANK, 1978, p.144).

Então, se o espaço se organiza a partir de políticas em escala mundial, é fundamental compreender essa conformação do mundo contemporâneo. Os monopólios transnacionais hoje garantem a indivisibilidade de investimentos, permitem a fuga de capitais dos países periféricos, impõe preços aos produtos e desenvolvem uma economia em escala. Os monopólios, segundo Milton Santos (2008) são as forças que condicionam o espaço nos países desenvolvidos. Nesse contexto, o Estado aparece apenas como o financiador dos monopólios provendo estrutura e financiamento. Moderniza os lugares que o monopólio precisa, cria concentração econômica e demográfica e provoca as migrações. É um sócio bem comportado. Por isso o Estado tem sido criminosamente omissivo com relação à violência vivida pelos indígenas. Porque igualmente quer o território indígena para entregá-lo ao latifúndio.

Milton Santos (1986) diz que o espaço é a acumulação desigual de tempos, daí a importância de se pensar historicamente a categoria terra, porque são as relações históricas que definem o sentido das coisas no tempo. E, se no período da invasão do chamado novo mundo a terra era objeto de saqueio e poder, no mundo capitalista moderno, considerando o período do imperialismo (LÊNIN, 1982), os monopólios, representado pelas multinacionais tomam a terra como capital, para o uso imediato – com exploração agrícola – e para o futuro, como reserva de *commodities*.

Já na contemporaneidade, com a nova fase da reestruturação capitalista, a terra já nem é mais só o espaço da produção ou da exploração. Passa a ser também um importante lócus de consumo das mercadorias produzidas especificamente para a terra. Assim, além de gerar a renda da terra, passa a consumir veneno, insumos, máquinas, e até a semente que, sendo transgênica, não é mais gerada por ela, tendo de ser igualmente compradas no mercado.

Nesse momento histórico as multinacionais conseguiram impor a universalização da técnica. Elas são instrumento de concentração, usam a mão de obra barata, baixam o custo de produção e elevam as taxas de juros. Os monopólios universalizam também a divisão do trabalho e a cooperação perversa por ela ocasionada se estende em escala global. O mundo passa a ser um espaço global do capital. Nesse sentido, o próprio Estado também se internacionaliza e dele é cobrado o mesmo ritmo e modelo de desenvolvimento que as multinacionais propõem em nível mundial. É por isso que o ataque aos povos originários – que lutam pela terra – se intensifica. Porque o que o mercado mundial pede é que os

países de periferia exportem produtos primários, e as grandes empresas que produzem mercadorias para serem consumidas também pela terra precisam ampliar seu espaço de domínio. É assim que a nova estrutura de acumulação tem efeitos sobre o espaço (Santos, 1986).

Milton Santos (1986) afirma que quando a divisão do trabalho e a cooperação perversa por ela ocasionada se estendem em escala global, o mundo como espaço se torna espaço global do capital e que essa nova estrutura de acumulação tem efeitos sobre o espaço, agravando as disparidades. No caso dos povos indígenas é bem mais do que a disparidade, diz respeito à necessidade do capital em tomar para si esses espaços que, segundo os empresários rurais, estão em mão de gente que não produz.

As novas tecnologias são aliadas do poder econômico nessa busca insaciável pelos novos espaços de exploração. Tanto que as superpotências já têm as condições materiais/científicas de conhecer as riquezas naturais de todos os países podendo assim elaborar técnica de utilização. São elas, e só elas, que conhecem o valor de cada espaço vazio (ou não) no mundo. E, para isso, precisam do Estado-nação como suporte. Um exemplo disso pode-se observar na chamada região do Matopiba (que cobre parte do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia), um espaço que sofre agora mesmo, em 2019, a ação predadora do estado. Sob o argumento de modernizar o cerrado brasileiro, o Estado diz que aquela é uma região vazia e permite que empresas estrangeiras e nacionais comprem pequenas parcelas de terra que, depois, nos cartórios, sob a mão da corrupção, acabam se tornando grandes extensões com a consequente expulsão das famílias que ocupavam o território tradicionalmente.

Um membro da Comissão Pastoral da Terra do Piauí, Altamiran Ribeiro, entrevistado pela jornalista Giselle Zambiazzi, conta:

Primeiro o estado foi regularizar as terras das fazendas que vinham impactando as comunidades. Noventa por cento das fazendas que estão ali no cerrado produzindo soja ou criando gado impactam as comunidades. Então o estado deveria primeiro regularizar as terras das comunidades que ali viviam, para depois ver como fica. Porque foram as fazendas que adentraram às comunidades e não as comunidades que entraram nas fazendas. Infelizmente a mídia coloca que são pessoas baderneiras que estão tomando as terras da fazenda. É o contrário e o estado é omissivo (RIBEIRO, 2019).

Conforme Santos (1986) o espaço é a soma dos resultados das intervenções humanas sobre a terra e é constituído pelo espaço construído – que é também o espaço produtivo ou de expectativa de atividade produtiva – e o espaço não construído, mas susceptível de se tornar valor. O espaço é um elemento comum à humanidade, mas sua utilização, hoje, só é dada a quem tem capital particular. A propriedade particular é reforçada e o espaço é usado e manipulado para aprofundar as diferenças sociais e de classe (Santos, 1986).

Milton Santos (1986) fala pouco sobre o mundo indígena, ele foi um pensador da cidade. Mas, ainda assim, no livro “Pensando o espaço do homem” (SANTOS, 1986) ele ensina que para os povos originários a percepção de espaço se confunde com o espaço social (não só a forma física) necessário para a reprodução da vida. E é verdade. Terra e território são uma coisa só: espaço onde a vida se faz, inclusive no encontro com o sagrado. É no território que eles garantem a vida, é no território que estão os deuses, e é ali também que estão os espíritos dos ancestrais. Por isso é descabida - no mínimo contraditória - essa prática de estabelecer reservas, ou espaços indígenas isolados do seu território original. Deslocados desse espaço eles perdem não apenas a possibilidade de reproduzir materialmente a vida, mas também todas as referências culturais e religiosas. Considerando que o universo originário não separa essas dimensões, fica claro que a política de deslocamento significa a destruição das etnias. Assim, a luta contemporânea dos povos originários é esse grito contra a fetichização do espaço, do território.

Santos (1986) deixa claro que uma mudança na organização do espaço só pode acontecer se mudar a relação do estado com o sistema internacional ou mudar o próprio sistema internacional, com a mudança de todas as estruturas de produção. Esse é um dado que aproxima de maneira significativa a proposta socialista/comunista - gestada inicialmente na Europa, como expressão da contradição do capitalismo - com as propostas do bom-viver apontadas pelo movimento indígena. Porque também o bem viver exige uma mudança radical.

O bom-viver é uma alternativa orientada a tratar de refazer a vida socioambiental a partir da solidariedade humana e com a natureza, não apenas na atividade econômica e produtiva, mas em todas as dimensões da existência social: o trabalho, o sexo, a autoridade coletiva, a subjetividade e a natureza. O bom-viver é uma

ruptura com o eurocentrismo na produção de conhecimento, de memória histórica e de imaginário e fundamento das relações sociais [] Em termos epistêmicos essa postura propõe o reencontro entre sociedade e natureza, o retorno a uma visão relacional entre ambas, o que significa deixar de lado o enfoque sujeito-objeto que tem fundamentado a ação social de tipo instrumental (PIMENTEL, 2014, p. 41 – 42).

No mundo capitalista dominado pelos monopólios não há diferenciação entre território e terra. Para os empresários tudo é espaço de possibilidades de lucro. No socialismo a terra poderia ser comunal em sua totalidade, inclusive com a incorporação das experiências que já existem, e o território existiria para garantir o bem viver de todos e não para a especulação. Também aí pode-se perceber a aproximação com o modo de ser originário, no qual o lucro e a acumulação não encontram morada.

Santos e Silveira (2008) determinam o território como uma extensão apropriada e usada e a territorialidade como pertencer àquilo que nos pertence, e nesse sentido, se aproxima bastante da determinação dada pelos povos originários. Ocorre que no sistema capitalista de produção o território deixa de ter uma ligação visceral com as gentes que o ocupam e passa a ser apenas um espaço especulado, servindo aos interesses da acumulação de alguns. É assim que toda a formação sócio-espacial vai se adaptando a divisão social do trabalho, criando uma hierarquia entre os lugares. Há uma regulação política do território, e uma regulação do território pelo mercado.

É desse modo que se reconstruem os contextos da evolução das bases materiais geográficas e também a própria regulação. O resultado é a criação de regiões do mandar e regiões do fazer. Nesse arcabouço levamos em conta tanto as técnicas que se tornaram territórios, com sua incorporação ao solo (rodovias, ferrovias, hidrelétricas, telecomunicações, emissoras de rádio e TV etc...) como os objetos técnicos ligados à produção (veículos, implementos) e os insumos técnico-científicos (sementes, adubos, propaganda, consultoria) destinados a aumentar a eficácia, a divisão e a especialização do trabalho nos lugares” (SANTOS; SILVEIRA, 2008, pg.22)

No caso do território dos povos originários toda a dinâmica comunitária do uso da terra muda com a colonização, quando se impõem outro modo de organizar a vida. O roubo das terras e a implantação do trabalho escravo, seguido depois da mão-de-obra assalariada encerram a lógica do uso comunitário da terra e a ligação do homem ao território. As etnias que não foram exterminadas acabaram confinadas em pequenos espaços, muitas vezes fora do seu território original, sendo tirados assim os elementos constitutivos do modo de ser, já que é no território original que estão os antepassados e os deuses, além da própria sobrevivência.

No período pré-conquista era o tempo da natureza que comandava as ações humanas. A presença humana estava em equilíbrio com o ambiente, o movimento era lento. Depois, com a expansão dos meios técnicos e científicos informacionais a serviço do capital, a natureza fica subordinada não apenas ao homem, mas também ao capital. A tal ponto de, hoje, a globalização financeira configurar – por conta dos interesses do capital – uma nova geografia. As novas tecnologias permitem que as riquezas territoriais sejam identificadas e como quem detém a tecnologia é a classe dominante aumenta cada vez mais o abismo entre aqueles que podem conhecer todas as potencialidades dos territórios e os que não (SANTOS; SILVEIRA, 2008. p.99).

É por isso que muitas vezes as lutas indígenas não encontram eco na sociedade. Fica muito fácil para o poder dominante manipular a informação. É o caso das lutas pela terra no Mato Grosso do Sul. Os fazendeiros não querem que os povos indígenas retomem suas terras originárias porque eles conhecem muito bem o valor que essas terras podem ter no mercado da monocultura, por exemplo. Então, passam a criminalizar e desqualificar os indígenas, argumentando que eles podem ir para outro lugar. A opinião pública acompanha esse raciocínio porque pensa apenas na terra. Se eles podem ter terra em outro lugar, porque não aceitam? Ou seja, não compreendem que a questão não é apenas a terra como espaço de morada, mas sim o território como lugar de toda uma forma de vida, da morada das pessoas, dos espíritos e dos deuses.

Santos e Silveira (2008) apontam que há uma diferença gigantesca entre o conhecimento do lugar – que é efetuado pelo sistema do capital – e o conhecimento produzido no lugar, que é aquele construído milenarmente pelas populações originárias. E argumentam que esse conhecimento pode ser o elemento fundamental no restabelecimento da centralidade do interesse comunitário. O capital está sempre impondo técnicas desde fora para melhorar o solo, para erguer cidades. Já os povos

tradicionais detém um conhecimento prático de como aquele território pode ser utilizado em equilíbrio com as forças naturais e o humano.

De antigamente, até hoje, porque nós não deixamos de fazer a nossa tradição. Nós vévi da nossa planta. De antigamente até hoje nós vivemo, porque viemo trazendo dos nossos antepassados até hoje. Os nossos avós falam pra nós que nós temos que plantar a mandioca, o milho, o quiabo, o feijão. Tudo isso vem do antepassado, nossos avós criaram nós assim com esse alimento de roça. Nós até hoje temos esse nosso alimento (TERENA, 2017).

Isso pode ser visível nas grandes lutas pela água, como a acontecida em Cochabamba, na Bolívia, em 2000, quando a população em luta impediu a privatização do serviço de água. Eles tinham claro que privatizar o sistema era implantar outra lógica de vida no território, na qual a população seria refém da empresa engarrafadora de água. Assim, a cidade inteira se mobilizou e, na luta, impediu a privatização da água. Só assim garantiriam a continuidade do modo de vida comunitário ao qual estavam acostumados. Os bolivianos venceram a guerra, mas essa não é a regra. No geral, a força do capital é sempre maior, e vai sendo imposta outra forma de organizar a vida, com a expulsão das famílias e a reestruturação dos territórios.

É o capitalismo e suas mudanças técnico-científicas que vai delimitar novas geografias em todo o espaço latino-americano. A modernização da agricultura é uma espécie de reinvenção da natureza, já que é promovido o encurtamento dos ciclos naturais das plantas, o aumento da velocidade na circulação dos produtos, criação de sementes e manipulação do clima. A terra ganha novos usos, adaptados aos interesses do mercado e isso vai gerando novas fronteiras agrícolas descoladas dos interesses comunitários. Essa ampliação da fronteira agrícola, no Brasil, é justamente o elemento de conflito com os povos originários porque avança sobre os territórios que supostamente estão em mãos inúteis. As comunidades originárias – na maioria – não se movem pela ideia da produtividade e do lucro, portanto são desnecessárias para o sistema capitalista e, de quebra, estão sobre terras valiosas, seja do ponto de vista da fertilidade ou das riquezas minerais e aquíferas. Logo, precisam ser tomadas para que aqueles que produzem possam sugar do lugar tudo que ele pode oferecer.

Eles podem se defender de várias maneiras, né. Por exemplo. Tem muitas pessoas que sofrem discriminação por ser indígena, né? E eles podem muito bem fazer um trabalho dentro da aldeia mostrando que a gente é diferente das outras pessoas, mas não tanto assim. Que a gente só vive na nossa cultura e isso não quer dizer que a gente não pode viver lá fora também e ter uma vida normal como eles. (KAINGANG, 2017)

Esse “lá fora” é o que o sistema capitalista de produção quer para o indígena, oferecendo a ele a condição de cidadão e de trabalhador livre, mas sem terra. Uma história já bem conhecida que não acaba bem para os povos originários, pois sem o território como espaço de vida e de cultura os indígenas se desagregam, não apenas como povo, mas como indivíduo. Hoje, no Brasil, já é comum que homens adultos de várias aldeias sejam recrutados para trabalhar em serviços sazonais, se deslocando em grandes distâncias para servir de mão de obra. Santa Catarina, por exemplo, anualmente, desde 2014, traz de três a cinco mil indígenas da região de Mato Grosso do Sul para a colheita da maçã. E esse arranjo é fruto de uma parceria entre o Ministério Público do Trabalho, Comissão Permanente de Investigação e Fiscalização das Condições de Trabalho, Coletivo dos Trabalhadores Indígenas e a Funtrab, que é a Fundação do Trabalho de Mato Grosso do Sul. E é a fundação que aparece como responsável por intermediar a contratação dos indígenas e o cadastramento nas aldeias. O argumento utilizado pelos dirigentes da Funtrab é de que o dinheiro conseguido no sul do país acaba sendo muito bom para a economia das cidades de origem dos indígenas, porque é lá que eles vão gastar o que ganham na colheita. (DIÁRIO DIGITAL, 2019).

É fato que o trabalho não é uma novidade para os indígenas, mas nas comunidades esse é um conceito que não tem correspondência com o conceito capitalista. Por isso que sair da aldeia para empreender uma jornada de trabalhador temporário e boia-fria se configura uma violência.

Lukács (2013) entende o trabalho como um complexo, pois se os animais já vêm com o plano de voo no seu gene, o homem é um ser histórico, faz-se na caminhada. Ele percebe o trabalho como uma inter-relação entre o homem e a natureza, como criador de valor de uso, uma condição de existência do homem. E compreende a possibilidade do trabalho como o marco do salto entre o macaco e o humano. O salto vem a ser essa ruptura que faz com que o homem emerja, funcionando como

um modelo de toda a práxis social. O trabalho é algo que tem um fim e é o que ajuda a mover o homem para objetivar esse fim.

No contato com a natureza o homem pensa e através do trabalho vai transformando a natureza e transformando-se a si mesmo. "O homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhe funções e modos de operar completamente novos" (LUKÁCS, 2013, p. 55).

O pensador húngaro entende que para chegar a um fim há que se conhecer a natureza e as ferramentas com as quais se pode transformá-la, sob pena de o fim sonhado virar apenas uma utopia irrealizável. A consciência sobre as ferramentas é, portanto, fundamental. Mediante o espelhamento e sua elaboração na consciência, uma pedra deixa de ser só um elemento da natureza, adquirindo propriedades que a tornam apta para transformar o entorno. Por isso Lukács (2013) insiste que no trabalho não apenas o fim tem de ser pensado, mas toda a sua cadeia causal.

Marx, antes de Lukács (2013) já havia discutido o trabalho apontando aquilo que, depois, foi aprofundado pelo filósofo húngaro: a teleologia só pode ser encontrada no trabalho e é a única relação entre o fim e a causalidade.

Erroneamente afirma-se que Marx era um defensor do trabalho tal como ele aparece no sistema capitalista, espaço de sofrimento e exploração. Mas, não. O trabalho ao qual Marx (2011) se refere, bem como Lukács (2013), é esse que funda o humano, ou seja, a capacidade de criar, transformando a natureza e usando ferramentas. O que o capital faz do trabalho, ao transformar valor de uso em valor de troca, é o que Marx (2011) vai criticar.

No modo capitalista de produção, o trabalhador aparece como um *não-ser*, o velho conceito grego que perpassou toda a idade média e chegou até nossos dias. E, não-endo, o trabalhador não precisa de cuidado, nem de nada. Sua função, nesse modo de produção, é apenas a de gerar lucro para um grupo muito pequeno da sociedade. E ponto final. Como na concepção da Funtrab: gera recurso para garantir o comércio da cidade. Se ele morre, outro o substitui. É uma peça na máquina. Uma mercadoria, como outra qualquer, que pode ser adquirida a preço muito baixo. Não se leva em conta a capacidade criativa e muito menos o processo de transformação da natureza como uma forma de transformar o ambiente, mas ser também transformado. O trabalho no capital é expropriado para garantir riqueza para os que detêm os meios de produção, ou melhor dizendo, as ferramentas com as quais o homem - no caso o trabalhador - vai modificando o mundo.

Karl Marx (2011) mostrou muito bem como a coisa funciona. No começo do capitalismo a jogada foi singela: acenar com a ideia de liberdade. Se tivesse uma Rede Globo naqueles tempos, o William Bonner da época diria: aceite feliz a sua expulsão do campo. Agora, tu vais ser livre. Não precisarás mais trabalhar três dias para o dono da terra, sempre prisioneiro do senhor da gleba. Corra para a fábrica e venda lá a sua força de trabalho. Tu és livre. Tu és livre. E foi assim que aconteceu. Esse tem sido hoje o discurso do presidente Bolsonaro, que quer libertar o índio da terra.

No século XVII, na Inglaterra, as famílias foram expulsas do campo porque era preciso criar ovelhas para produzir a lã. As fábricas cresciam nas cidades e precisava de gente para tocá-las. Quem era dono das máquinas não queria trabalhar. O trabalho era e é para o pobre, o que nada tem além do seu corpo nu. E eles foram vender sua força de trabalho. Mas, apesar de serem muitos, não conseguiam impor sua liberdade. O patrão pagava o que bem queria, e os obrigava a trabalhar por 15, 18 horas. O salário pago mal dava para manter o corpo vivo. E essa é a regra do capital: nem tão pouco que leve a morte, nem tão muito que leve a não querer mais trabalhar. O trabalhador está sempre na linha da morte. Uma olhada nas condições de vida dos trabalhadores daquela época e tudo salta às vistas. Basta ler a obra prima de Engels (2008) “A situação da classe trabalhadora na Inglaterra”, que serviu de inspiração para Marx. Essa é uma realidade que os povos originários não querem para si.

O trabalho, no mundo capitalista, não é a ação do homem sobre a natureza para criar algo que é útil para seu uso, como foi ao longo dos tempos em que uma pessoa detinha todo o conhecimento sobre como produzir algo. Desde a colheita na natureza até o produto acabado. Não. O trabalho agora é dividido em inúmeras funções, e o trabalhador muitas vezes só sabe uma pequena parte do processo. Além disso, o trabalho funciona apenas como uma maneira de o patrão garantir a sua riqueza, porque ele lucra sobre a ação do trabalhador.

Marx (2013) explica: as mercadorias, cada uma delas, tem o seu valor expresso pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção. Então, para fazer um carro, o patrão tem de calcular o valor de cada material embutido no carro. Desde a extração das matérias primas, até sua chegada à fábrica. Cada pedaço do carro tem um valor, e esses valores, somados, dão o preço do carro que depois será informado ao comprador. Mas, tem uma mercadoria ali no carro, uma única mercadoria, que dá mais do vale: o trabalhador. É a mercadoria que ele vende – sua força de trabalho - que garante a riqueza do patrão.

O processo é simples. Quando um patrão qualquer contrata um empregado, ele está comprando a mercadoria *força de trabalho* desse trabalhador. E é o patrão que define o salário. Hoje, 937,00 reais, o mínimo. Segundo os economistas da classe dominante, esse seria o valor necessário para que uma pessoa conseguisse se manter viva, de maneira muito precária, mas viva o suficiente para seguir trabalhando. Pois bem, paga-se então 937 reais por oito horas de trabalho. Só que ao trabalhar quatro horas, a pessoa que está vendendo sua força de trabalho já está produzindo para o patrão o equivalente aos 937 reais que recebe. Isso significa que as quatro horas seguintes serão canalizadas para o patrão. Ou seja, é mais ou menos parecido com o que acontecia na idade média, quando o servo da gleba tinha de trabalhar três dias para o dono. A diferença é que naqueles dias o trabalhador sabia muito bem quando estava dando seu trabalho ao patrão e quando estava trabalhando para si, cuidando da própria terra. No capitalismo não é assim. As coisas estão escondidas. O trabalhador faz as oito horas e acha que está recebendo o valor das oito horas. Mas não. O valor que ele recebe equivale a quatro horas, o restante do seu trabalho vivo é o lucro do patrão. E Marx (2013) descobriu que na roda das mercadorias, a única mercadoria que pode fazer isso é a que é vendida pelo trabalhador. Por isso que o capitalismo é um modo de produção que só existe calcado sobre o trabalho das gentes. Sem esse trabalho, não existiria capital. Não é sem razão que o ex-deputado Valdir Colatto (SC) tenha, ao longo de seu mandato e agora como membro do governo, insistido na ideia de que tem de transformar o índio em trabalhador.

Uma antiga canção de Zé Geraldo, explica a mesma coisa que Marx. Diz assim:

*Tá vendo aquele edifício moço, ajudei a levantar.
Foi um tempo de aflição, eram quatro condução,
duas pra ir, duas pra voltar. Hoje depois dele
pronto, olho pra cima e fico tonto, mas me chega
um cidadão. E me diz desconfiado, tu tá aí
admirado, ou tá querendo roubar?*

Ou seja, o trabalhador faz a coisa, mas ele não é dono da coisa. Ele não produz para si o prédio que levanta, o que ele produz para si é apenas o salário, aquele, que o mantém mais ou menos vivo. Assim que a relação capital x trabalho não é uma questão moral de diferenças ou luta de classe. É um mecanismo lógico de exploração dos que trabalham e vendem sua força de trabalho. A luta de classes é consequência necessária para superar essa situação.

Então, é assim, o trabalhador produz o carro, o tecido, o edifício, a máquina, mas não é dono disso e muitas vezes sequer consegue comprar as coisas que faz. O que o trabalhador produz, de fato, é o capital, o lucro do patrão.

Argumenta-se que se o patrão não tiver lucro ele não vai poder dar o emprego. Certo. Mas e se não precisasse ter patrão? E se todos trabalhassem para produzir uma riqueza social? E se a maneira de organizar a sociedade fosse outra? Uma sociedade onde as coisas úteis – e mesmo algumas inúteis – fossem produzidas e repartidas entre todos. Uma pessoa não precisaria explorar a outra. Todos trabalhariam, o trabalho criativo e não o que é danação, e todos poderiam usufruir. É mais ou menos o que acontece dentro de uma comunidade indígena. A terra é comum e o trabalho é criação coletiva para a comunidade.

Se essa sociedade existe, mesmo dentro do sistema capitalista, isso significa que as coisas podem mudar, pela ação e pela força dos trabalhadores, e, no caso da América Latina, aliadas à luta dos povos originários. Hoje, os chamados trabalhadores livres nada mais são do que escravos, alguns em gaiola de ouro, mas escravos. E são desimportantes. É bastante comum que profissionais graúdos, de grandes empresas, ao chegar a certa idade serem demitidos. Isso acontece porque o capital não pensa no trabalhador como uma pessoa que tem vida, tem filhos, tem sonhos. Não. A pessoa é uma mercadoria, e quando ela estraga ou fica velha, deve ser trocada por outra que possa produzir mais e melhor, garantindo mais lucro ao patrão. As pessoas – no caso, os trabalhadores – não importam. São pensadas como peças de reposição, com tempo de vida útil, como uma mercadoria qualquer. É por isso que a existência de uma classe que possui apenas a sua capacidade de trabalho é uma condição necessária ao capital e trazer o indígena para dentro dessa massa (no Brasil quase um milhão de pessoas) é garantia de mais lucro.

Marx (2013) explica: na relação patrão x empregado a troca funciona assim: o trabalhador vende a força de trabalho e recebe o valor que garante os meios de subsistência, e só, o chamado trabalho necessário. Já o capitalista dá ao trabalhador, minimamente, os meios de subsistência e recebe dele o trabalho que é uma força criadora pelo qual o trabalhador não só restitui o que consumiu, mas dá ao trabalho acumulado um valor superior - mais valor - que fica com o patrão. Nessa troca, o trabalhador só perde, e o patrão ganha duas vezes: recebendo a mercadoria pronta, e, após a troca, a realização do mais-valor.

E ainda tem uma coisa mais perversa no capitalismo. Aquele trabalhador que não consegue trabalho, o desempregado, é alguém que

está fadado à morte. Porque a única coisa que ele tem é a sua força de trabalho. Se ninguém a compra, ele morre. Por isso tantos se submetem a empregos indignos ou a superexploração. E os donos dos meios – os patrões – sabem disso, e utilizam essa chantagem para garantir cada vez mais salários menores, que deixam o trabalhador na linha da morte, mas vivo o suficiente para ser explorado.

O complexo do trabalho no mundo indígena se aproxima muito da ideia de Marx e Lukács no sentido de que é a ação que funda o humano na capacidade de criar, transformando a natureza e usando ferramentas. Mas, ao contrário do trabalho vivido no mundo capitalista de produção, nas comunidades indígenas ainda aldeadas não há o propósito de produzir mercadorias e tampouco de dominar a natureza. O trabalho está incorporado no cotidiano, faz parte do viver. Tanto que mesmo as crianças participam das tarefas, aprendendo aquilo que seguirão fazendo tal qual os pais. Quase todo trabalho ocorre em contato com a natureza, pois é dela que vem todo alimento e matéria-prima que necessitam. No caso dos indígenas brasileiros boa parte do trabalho está relacionado à pesca, caça, coleta de frutos e agricultura de existência. Em muitas comunidades ainda sobrevive o uso comum da terra e é tarefa de todos participarem de todo o processo que vai desde a preparação da terra até a colheita. Também há a tradição do trabalho com a cestaria, escultura em madeira, cerâmica e a tessitura de redes.

Uma característica muito particular das comunidades originárias é não separar o trabalho do sagrado. Cada ação ligada à sobrevivência ou a criação de cultura está intimamente relacionada com seus mitos. A própria natureza não é considerada algo à parte. Ela é constitutiva do modo de ser. A pretensão não é dominar, mas viver em equilíbrio.

Na época da invasão os cronistas delimitaram de maneira bastante estanque a divisão de trabalho. Os homens caçavam, pescavam, construía as casas, preparavam as terras para a prática da agricultura, faziam as canoas e produziam os instrumentos de trabalho. Já as mulheres coletavam frutos e raízes, faziam a comida, cuidavam das crianças e faziam os objetos de cerâmica, redes e cestos. As famílias eram, em geral, nucleares e se constituía unidades de produção. Ficavam perto dos cursos de água e viviam uma relação de equilíbrio com o entorno, sem preocupação com acumulação ou estocagem.

No caso das sociedades andinas, que estavam organizadas quase como um Estado, principalmente o mundo inca, o excedente era produzido coletivamente e estocado para os tempos de carestia. Tudo girava em torno do bem-viver e não se acumulava para explorar ou

dominar. Em geral, os armazéns eram considerados propriedade do deus sol, e se abriam quando vinha o tempo da escassez.

Nas sociedades indígenas de toda a Abya Yala um dos pontos centrais da cultura estava assentado no conceito de *reciprocidade*, ou seja, a cooperação, e isso sempre esteve presente no âmbito do trabalho seja para abrir uma estrada ou roçar um terreno para o plantio. Esse é um conceito que nunca foi bem compreendido pelos invasores como ainda não é entendido pelo mundo dominado pelo capital.

Outro elemento importante que liga o trabalho ao modo de vida na sua totalidade é a prática da festa. Tanto no mundo andino, como na região dos trópicos e no norte de Abya Yala, essa prática é recorrente. As relações entre comunidades se estreitavam através da prática do comer junto, beber junto e trabalhar junto. Como explica Soares sobre a cultura Guarani.

Em nível de aldeia - amundá - as diversas atividades coletivas iniciam no convite – pepi (festa) - seja para uma caçada ou pescaria coletiva, seja para abrir uma roça. Essas atividades coletivas conhecidas como potyrô ou pixurão, estreitam vínculos de amizade formal e de parentesco (SOARES, 1997, p.139).

Nas comunidades originárias a economia é essencialmente social e simbólica, cada ato envolve uma relação com o todo, mesmo aqueles praticados automaticamente no dia a dia. E esse é um dos elementos fundamentais para compreender o mundo originário e a luta pelo território que hoje tem sido feita com muito mais força, na busca por demarcação nas áreas originais de vida. A natureza comporta não apenas a possibilidade de se manter a vida material, através da relação de uso dos recursos, mas também a morada dos deuses e os espíritos dos antigos, elementos que sustentam o viver comunitário.

O trabalho desenvolvido dentro das comunidades ainda organizadas conforme os costumes não desemboca numa economia de subsistência como muito se fala, porque subsistir não é viver. O que as comunidades praticam é uma *economia da vivência*, a qual permite morar, comer, criar os filhos, descansar, ter prazer. Ao contrário da preguiça da qual são acusados, os povos originários preferem viver a serem consumidos pela produção de mercadorias. Esse é, fundamentalmente o ponto nevrálgico da relação com os indígenas hoje. O mundo capitalista quer a terra para especular ou produzir para exportação, atos que não encontram correspondência no modo de viver indígena.

É fato que o mundo capitalista está presente nas comunidades, mas isso não é o querer dos povos. Eles são levados a sair das aldeias - sempre com espaços insuficientes para que seja garantido o modo de vida - e a vivenciarem o trabalho fora da comunidade, aos moldes do trabalho capitalista, eivado de superexploração. Mas, na memória, vive a maneira originária de existir no trabalho, que é a da relação equilibrada com a natureza e com o bem viver.

Ao trazermos a proposta do socialismo para dialogar com o bem-viver, buscamos aproximar conceitos que ainda vivem nas comunidades originárias, com as propostas construídas pelos trabalhadores explorados ao longo da constituição do capitalismo. Elementos que se assemelham, que se complementam desde a experiência histórica vivida nesses mais de 500 anos. Povos originários e trabalhadores têm muito em comum e podem caminhar juntos na construção de um tempo novo. Afinal, a luta civilizacional ainda se faz, do mesmo modo que em 1500. Os povos originários tentando manter suas formas de vida, os herdeiros dos invasores procurando destruir tudo isso, incorporando-os ao modo capitalista de produção, e os trabalhadores sendo enganados, tanto no roubo do seu trabalho quanto na compreensão da realidade. A união das lutas entre os trabalhadores não-índios e os indígenas pode provocar uma transformação radical, ou raizal, como diria Fals Borda (2008), fazendo nascer assim um híbrido entre as propostas socialistas – gestadas desde as contradições com o capital – e as do bem-viver originário. Ao contrário do que alguns estudiosos da questão indígena já apontaram, não é o mestiço incorporado ao mundo capitalista, o homem novo, nacional, que pode mudar as coisas. O que pode mudar é uma aliança solidária e cooperativa entre os trabalhadores não-índios e os povos originários, sem que nenhum deles tenha de subsumir no outro.

4. O ENCONTRO NECESSÁRIO

"Nossos grandes líderes foram vistos como se fossem selvagens. Selvagem são aqueles que jogam bombas para destruir a vida. Selvagem é aquele que destrói todo saber, viola o saber de outros, explora a força física de outro. Esses são os selvagens".
Cacique guarani Werá Kwarai

Nessa seção buscaremos relacionar a proposta originária que se consubstancia no bem-viver com a construção realizada pelos trabalhadores não-índios na luta contra o capital: o socialismo. Afinal, ambos conformam o que Dussel (1998) chama de comunidade das vítimas. Esse é o encontro necessário nessa hora de profunda destruição capitalista, quando toda a terra se converte em espaço de acumulação do capital, com especial centralidade para a questão da terra.

4.1 O SOCIALISMO E O BEM-VIVER

Ao longo da história política contemporânea da América Latina, pós-independências, muitas das propostas de transformação que foram testadas estiveram coladas aos conceitos de socialismo/comunismo justamente porque essas propostas são as que aparecem como antagonista no debate acerca do capitalismo, modo de produção que hegemonizou o mundo, ainda que se expresse na periferia de maneira bem diferente da dos países centrais. E o socialismo é basicamente um conceito que nasce na Europa aparecendo apenas no século XIX, para designar as propostas utópicas de Robert Owen e Saint-Simon. No começo suas ideias eram consideradas como *sociais*, e o termo socialismo só vai se consolidar mesmo em 1826 quando passa a ser usado na Grã-Bretanha para caracterizar os chamados *owenistas*, seguidores da proposta de Robert Owen. Karl Marx (2007) vai caracterizar esse socialismo como utópico e a ele contrapõe o *socialismo científico*, que seria constituído desde a materialidade da vida. Para Marx (2007), o socialismo é um período de transição, no qual os trabalhadores assumem o controle do Estado, para mais tarde alcançar o comunismo, no qual não haveria mais classes sociais, nem propriedade privada, nem Estado. No caso do mundo indígena, essa é uma realidade que já existe.

Quando o capitalismo se consolidou e se espalhou para todos os confins da terra como um sistema global, foi justamente a monumental crítica feita por Marx (2007) sobre esse modo de produção que se configurou no mais importante instrumento para combater todo o

processo de destruição e exploração desse sistema. Na América Latina um dos primeiros teóricos a pensar o nosso espaço geográfico desde uma perspectiva marxiana foi o peruano José Carlos Mariátegui (2008), que realizou uma profunda análise do seu próprio país, observando, como ensinara Marx, a realidade mesma.

E foi Mariátegui, no Peru dos anos 30 do século XX, como já alertamos, um dos poucos teóricos latino-americanos que soube compreender o problema indígena na sua materialidade política e econômica, desvelando que não era um “problema” racial. Ao analisar a realidade do seu país e a sistemática luta pela terra, percebeu que todo o processo de inferiorização do índio estava vinculado à questão da terra.

A questão indígena nasce da nossa economia. Tem suas raízes no regime de propriedade da terra. Qualquer tentativa de resolvê-la com medidas de administração ou polícia, com métodos de ensino ou obras de estrada, constitui um trabalho superficial ou adjetivo, enquanto existir o feudalismo dos gamonales. (MARIÁTEGUI, 2008, p.53).

É Mariátegui (2010) também quem vai apontar a necessidade de os trabalhadores não-índios atuarem em uníssono com a luta dos povos originários, auxiliando e caminhando junto. A proposta de Mariátegui (2010) para o Peru e para a América Latina era o socialismo. Ele acreditava que se os trabalhadores não-índios trabalhassem junto aos indígenas essa proposta generosa e libertadora, encontraria nessas populações os aliados necessários para que a luta avançasse e fosse vencedora.

Existe, portanto, uma instintiva e profunda reivindicação indígena: a reivindicação da terra. Dar um caráter organizado, sistemático, definido, a essa reivindicação é a tarefa a qual a propaganda política e o movimento sindical tem o dever de cooperar ativamente (MARIÁTEGUI, 2010, p.112).

Mariátegui (2010) dá uma virada teórica ao mostrar que, na verdade, não existia o problema do índio, mas um problema econômico e político, ligado a materialidade da vida, e fundamentalmente à propriedade da terra. Por isso, como sempre foi comum à esquerda, a

proposta que se apresentava era a do socialismo e da distribuição da terra, a reforma agrária. Mariátegui não tinha ainda as condições históricas de apresentar uma proposta que partisse do mundo indígena. Todo modo de vida milenar que sobrevivia nos povos originários foi identificado como um comunismo primitivo e não como uma forma original. Isso não invalida, de maneira alguma, a proposta construída pelo teórico peruano de incorporação dos indígenas ao sonho socialista. Ocorre que, naqueles dias (1930), o movimento indígena latino-americano não tinha tido espaço para apresentar suas demandas desde a perspectiva própria. Até mesmo sua história ainda estava escondida. Pouco se sabia da cosmovivência, dos conceitos fundadores de cada povo ou mesmo dos seus núcleos ético-míticos. E por mais boa vontade ou vontade política que Mariátegui tivesse, provavelmente não conseguiria formular desde a realidade originária. Esse é um caminho que só vai começar a se descortinar nos anos 1990, com as novas lutas indígenas que surgirão e nos quais o modo de vida indígena já aparece mais desvelado. Também é aí que o conceito de território aparece para os indígenas, pois até então isso estava completamente incorporado a sua maneira de viver. Viver era estar no território, e não havia necessidade de expressar isso como conceito. Mas com a intensificação das lutas, a ideia de território precisou ser explicada.

A proposta de Mariátegui encontra sentido no Peru daqueles dias justamente porque lá a proletarização do indígena era grande, com frequente trabalho temporário - por vezes escravo - nas fazendas e nas minas. Por isso a ideia de que os sindicatos deveriam alfabetizar as massas indígenas na luta pelo socialismo: “os sindicatos terão uma carga pesada nas tarefas impostas pela afluência temporal das massas indígenas, e sua educação pelo sindicato será tanto mais pesada também quanto seja seu sentido de classe” (MARIÁTEGUI, 2010, p.117). O revolucionário peruano acertou na intensão de despertar a consciência de classe, mas, pelas condições históricas e materiais do seu tempo, não pode perceber que os indígenas também tinham propostas importantes a aportar, uma vez que tal práxis não havia se sedimentado na América latina, ainda.

De qualquer forma, para o Peru dos anos 1930 e para toda a América Latina, que um teórico colocasse em foco as contribuições dos indígenas e dos negros para a formação das nações foi um avanço extraordinário e, apesar de ele não ter ultrapassado as propostas do socialismo europeu, palmilhou um caminho para toda uma geração, não só no tema do índio, mas também na compreensão do marxismo a partir de uma mirada local.

Pouco depois que Mariátegui compreendeu que o chamado problema do índio tinha relação profunda com a terra e o debate sobre sua propriedade, no México, o trabalho de Leopoldo Zea e León Portilla (1984), nos idos dos anos 1940 e 1950, já começava a desvelar a profundidade da cultura autóctone, com as pesquisas sobre o universo cultural e a história dos povos originários desde eles mesmos. Ainda assim, esse pensamento que buscava recuperar a filosofia profunda dos povos antigos seguiu marginal no debate de boa parte da esquerda. E tanto que quando vieram novas revoluções importantes no continente, como a boliviana em 1952, a da Guatemala em 1954, a cubana em 1959 e a sandinista em 1979, as lideranças desses processos não conseguiram atuar em harmonia com as tradições autóctones e em alguns casos, sequer enxergá-las.

Na Bolívia, os indígenas já estavam há muito tempo, tal qual no Peru, etiquetados como “cholos”, uma categoria que mais os aproximava do camponês do que do índio. E tanto, que a proposta de reforma agrária que se efetivou no governo pós-revolucionário seguiu as propostas das reformas ditas burguesas, com a repartição individual da terra. Naqueles dias a organização social do ayllu – propriedade comunal - não foi levada em conta, sequer sendo considerada pelos novos dirigentes dos destinos dos bolivianos.

Imaña (2019), falando sobre as lutas atuais na Bolívia, aponta sobre aqueles dias de revolução nacional de 1952, quando foi implantada uma reforma agrária:

Ao proceder o fracionamento e parcelamento da terra para que esta seja entregue em pequenas propriedades particulares (que convertiam o índio em camponês e a antiga comunidade coletiva e territorial em propriedades individuais privadas), na realidade, o que se estava provocando não era só uma nova investida histórica contra a lógica andina do ayllu – que conservava o manejo e relação territorial com a terra – mas contribuía para provocar a destruição das relações comunitárias e culturais (que resguardavam a capacidade de combater o regime da propriedade capitalista que se lhes impunham). (IMANA, 2019, p.3).

Ou seja, a própria revolução anulava a possibilidade de se criar uma alternativa ao sistema capitalista. Para Imaña (2019) então, a reforma agrária de 1953 não foi um hiato revolucionário como muitos apontam,

mas o contrário. Representou um golpe a mais da já longa tradição liberal, republicana e capitalista, que buscou destruir os resquícios territoriais dos antigos *ayllus*, agudizando as condições de servidão e de semiescravidão por dívidas impostas pelos barracões dos grandes latifúndios. E se o *ayllu* seguiu resistindo foi por conta da luta sistemática das comunidades.

Na revolução guatemalteca tampouco houve qualquer concessão ao pensamento e a organização indígena. Quando as massas derrubaram o ditador Jorge Ubico, em 1944, a historiografia oficial da Guatemala já tinha praticamente apagado a memória originária. Os maias eram considerados povo extinto e os quichés se configuravam, para o poder dominante, uma meia dúzia de desgarrados. Para os velhos e novos governantes, as comunidades originárias estavam incorporadas à sociedade nacional e amalgamadas como camponeses. O pensamento indígena, o modo de vida, a cosmovivência nunca estiveram em pauta. Até porque, a Guatemala, até aqueles dias era uma imensa fazenda, gerida pelas empresas estadunidenses. E os indígenas, ou o que restara deles, viviam em estado de servidão. O único ganho que tiveram foi justamente a libertação da servidão e a passagem para a condição de assalariado, conforme narra Peláez (1973, p.72):

A revolução suprimiu de maneira absoluta o trabalho forçado. Isso aconteceu em 1945... desde então, o índio é um trabalhador assalariado, no estrito sentido do termo. Antes disso foi um trabalhador servil. A servidão pesou sobre o índio guatemalteco por quatro séculos, a servidão fez o índio.

A curta experiência revolucionária, que durou de 1944 até 1954, não deu tempo para que novas relações pudessem se fazer. E foi justamente o ambicioso projeto de reforma agrária de Jacobo Arbenz, com a desapropriação dos latifúndios, inclusive os da United Fruit, que levou os Estados Unidos a financiarem e organizarem um golpe sob o argumento de que Arbenz era comunista. O golpe deu início a uma guerra civil que se prolongou até 1996, período no qual se registrou um massacre sistemático dos povos indígenas, igualmente considerados comunistas. Era o paradoxo: negados pelos governos, eram os mais perseguidos. Tanto que o Exército Guerrilheiro dos Pobres (EGP), em um documento de 1979, lembrava que 60% da população, era, querendo o governo ou não, descendente direta dos maia-quichés, distribuídos em 22 grupos de minorias étnicas. Esse grupo, que era uma das mais importantes

organizações durante a guerra civil, tinha muito claro de que só o socialismo poderia verdadeiramente incluir os indígenas.

Só no socialismo, que elimina as fronteiras da exploração e da divisão de classes, os indígenas guatemaltecos poderão fazer parte da comunidade nacional e popular sem perder sua identidade, pois então o fator de coesão dos componentes da nacionalidade guatemalteca será um interesse comum, e não o domínio de uns sobre os outros (EGP in LOWY, 2016, p.387).

A guerrilha não foi vencedora na guerra civil e os maia-quiché, mesmo negados pela historiografia, seguem vivos e em levante.

A revolução cubana igualmente não tratou dos povos originários, pois, tanto para o governo de Batista, que foi derrubado, como para os revolucionários, quase todos os rastros dos povos antigos já tinham sido apagados. Mas, na ilha, até hoje há registros históricos dos taínos (chegaram a ser mais de 100 mil antes da conquista espanhola) e dos siboney, configurados na cultura Guanahatabey. É da língua taíno a típica palavra “guajiro”, hoje usada para designar camponês. Também está imortalizado na história da ilha o cacique Guamá. Ele foi quem recebeu o cacique Hatuey, que veio remando da Dominica até Cuba para avisar dos assassinos espanhóis e a partir daí também se transformou em rebelde, combatendo os invasores por mais de dez anos nas montanhas do oriente cubano.

Uma reportagem de Medel (2011) no sítio Juventude Rebelde, de Cuba, mostra que os indígenas cubanos seguem vivos e igualmente cultuando suas memórias e formas de organização. Na região de Jiguaní os moradores mantêm os traços indígenas bem como alguns aspectos da cultura originária, ainda que a povoação tenha sido reconhecida em 1701, quando, segundo os registros históricos, já não havia mais índios em Cuba. Mas, hoje, recuperando a história a partir de outras fontes, historiadores apresentam novas versões, tais como a do historiador Hugo Armas, que estuda o tema há mais de 30 anos.

Este lugar [Jiguaní] é uma das exceções de Cuba. Enquanto o resto das vilas, começando por Baracoa, foi fundado por desejos dos espanhóis, Jiguaní se criou por interesse do índio Miguel Rodríguez, oriundo de Bayamo, quem junto com o padre Andrés Jerez, decidiu reconcentrar aqui, para

protegê-los, aos naturais dispersos desses territórios, situados entre os rios Contramaestre e Cautill (ARMAS apud MEDEL, 2011).

Segundo os depoimentos colhidos por Medel (2011) até hoje se pode encontrar na região, costumes da cultura antiga, que sobrevivem apesar de todos estarem incorporados a nacionalidade cubana. De qualquer forma, a questão, mesmo lá, não é tratada na sua particularidade.

A revolução sandinista, ainda que tenha sido feita para livrar o povo da Nicarágua de uma ditadura sanguinária, enfrentou grande resistência juntos aos índios misquito justamente por conta de sua incapacidade de compreender a particularidade desse grupo específico. Os misquito historicamente sempre ocuparam a região que vai de Cabo Cameron, em Honduras, até mais ao sul do Rio Grande de Matagalpa, na Nicarágua, um território bem inacessível. Por conta disso, durante a ocupação espanhola eles não foram conquistados, mantendo seu território livre e autônomo, com seu próprio rei. Os interesses britânicos na América Central acabaram incluindo o grupo nas disputas locais, e com as repúblicas eles ficaram divididos entre Honduras e Nicarágua. Ainda assim, seguiam com bastante autonomia sem nunca reconhecerem-se parte de qualquer outra nacionalidade.

No final dos anos 1970 e nos anos 1980, com a vitória da revolução sandinista eles foram chamados a fazer parte da sociedade socialista nicaraguense, sem que fosse levado em conta todo o seu histórico de lutas e de autonomia. Naqueles dias o governo promoveu uma desastrosa evacuação dos territórios indígenas, desalojando mais de 10 mil misquito que viviam próximo ao rio Coco, levando-os para 70 quilômetros de distância, no processo revolucionário de reforma agrária e cedendo terras indígenas para agricultores sem-terra. Tudo isso sem qualquer discussão com as comunidades que ocupavam o território desde tempos imemoriais. Milhares de indígenas misquito migraram para Honduras (que também faz parte de seu território), fugindo do desalojo forçado e preparando-se para a resistência. Sem diálogo com o governo sandinista, que não reconhecia sua particularidade, parte deles chegou até a se aliar aos contrarrevolucionários financiados pelos EUA.

As experiências históricas do encontro entre os socialistas e os indígenas não foram muito boas e por isso esse é um caminho ainda muito pouco palmilhado. O colombiano Fals Borda, que nos anos 1960 do século XX também começou a pensar seu país a partir dele mesmo, aponta que o termo socialismo não pode ser reduzido à visão europeia. Ainda que o

conceito tenha nascido por lá, há na proposta socialista elementos que são muito similares a práticas de vida das sociedades originárias, tais como a equidade, a reciprocidade, a solidariedade. É por isso que ele propõe o que chama de socialismo raizal e tropical, totalmente amalgamado com as tradições mais profundas das comunidades que formam a coluna vertebral cultural desse continente.

Fals Borda (2008) aponta três elementos que precisam estar em diálogo na sociedade latino-americana raizal e tropical: a democracia radical, os povos originários e os valores fundadores. Segundo ele, os grupos que compreendiam os indígenas, os negros livres, os camponeses/artesãos pobres e os pioneiros colonos tinham historicamente tradições de ajuda mútua que subsistiram através dos tempos e que podem ser reavivadas numa sociedade nova, afinal esses grupos ocupam, juntos, $\frac{3}{4}$ do território e afetam concretamente a vida urbana.

Criar futuro nas nossas circunstâncias reais implica tomar em conta a rica diversidade original e profunda de onde partimos desde épocas antediluvianas, e reconhecer e valorizar um passado harmônico e convergente com as metas de mudança que queremos agora. Parece que só há que saber trazer esse passado ao presente, sem cair em primitivismos, sem sermos esquemáticos ou ingênuos e reconhecendo a força da mudança contemporânea, mas sem submeter-se a ela. (FALS BORDA, 2008, ps.27-28).

Os elementos que seguem vivos nas comunidades seriam, dos indígenas, o ethos da solidariedade, a reciprocidade, a não acumulação, o cuidado com a natureza; dos negros, o sentido de liberdade, a invenção, resistência, sentido de comunidade, ajuda mútua; dos camponeses/artesãos, a tradição dos fóruns populares, os cabildos, as comunas, as juntas comunais; dos colonos pioneiros o espírito público, autodefesa, autonomia, governo participativo, construção coletiva. Para Fals Borda (2008) a esquerda deveria observar com mais cuidado essas experiências socialistas e incorporá-las dialeticamente.

Essas comunidades são reprodutoras do conhecimento prático sobre nosso trópico único do qual todos necessitamos, e transmissores permanentes de valores sociais positivos para a concórdia e a comunidade, que devem defender-se

e perdurar no novo ethos da utopia possível (FALS BORDA, 2008, p.32).

Fals Borda (2008) entende que esses grupos mesmo vivendo na cidade, desalojados ou espalhados, não são capazes de perder esses valores, que seguem arraigados no modo de vida, praticando a minga ou o mutirão, por exemplo. Caberia então à esquerda canalizar essas expectativas e combater o colonialismo cultural. O colombiano é um dos poucos teóricos que consegue constituir esse diálogo entre os grupos considerados subalternos, sem, contudo, impor a eles uma proposta de socialismo de tradição europeia. Pelo contrário, ele coloca “al revés”, ou seja, partindo das experiências originárias de indígenas, negros e brancos pobres, busca construir uma possibilidade de futuro capaz de abraçar a herança mais remota dos povos antigos.

Ele arrisca dizer que Simón Bolívar teve essa visão quando no Congresso de Angostura, em 1819, propôs a doutrina dos bens comuns e a construção da Pátria Grande. Aquilo, diz Fals Borda (2008), era um projeto etnocultural e ambiental que poderia ter transcendido as nacionalidades. Uma construção desde baixo, em diálogo real, sem imposição. Mas, foi derrotado.

Desde os anos 1990, quando o movimento indígena assumiu uma direção mais autônoma tem despontado a ideia do bem-viver, que se bem tenha particularidades no trânsito entre uma e outra etnia, consolida um modo de desenvolvimento que tem raízes e valores comuns. O conceito *kawsay* tem origem na língua quéchua e significa “vida como um todo”, explicita uma totalidade. Dessa ideia central surgiram o Sumak Kawsay e o Sumak Qamaña, que significam bem-viver em quéchua e aymara respectivamente. Quando os indígenas dizem “vida como um todo” (*kawsay*) estão querendo dizer que não há separação entre homem e natureza e que a vida tem de se fazer no equilíbrio entre deuses, plantas, bichos e gente. O mundo indígena tem raízes rurais, espaço no qual todos os seres vivem em coletividade dentro da “pacha” local (paisagem ritual e biocultural) para regenerar-criar a “kawsay” (a vida toda).

O sumak kawsay (bom viver) se manifesta dentro da pacha local...Dentro da pacha local a criação abrange tudo e todos, a coletividade natural de seres equivalentes, humanos, natureza, deidades. Seres humanos, natureza e deidades formam o ayllu, um grupo de parentes unidos para além do parentesco de sangue. Aprender a criar e deixar-se

criar com respeito, empatia, reciprocidade e em alegria são princípios e práticas primordiais nos Andes. Em diálogo íntimo com a pacha local os campesinos andinos desenvolveram respostas sofisticadas a variedade de seres que habitam diversos ecossistemas, paisagens agrícolas e chacras (campos de cultivo). (GONZALES, 2014, p. 128).

Esse enfoque singular da vida, comum nas comunidades originárias, não encontra compreensão na mentalidade colonizante e colonizada, ainda que seja essa forma de vida a única capaz de garantir aquilo que o capitalismo promete como sustentabilidade e que jamais poderá se constituir no sistema que é de exploração da vida. O bem-viver reivindicado pelos povos originários não se descola, por exemplo, dos seus deuses e isso aparece como atrasado para o mundo moderno, sendo visto com ironia por boa parte dos teóricos de esquerda. Atilio Borón (2012), por exemplo, que tem ampla entrada no pensamento da esquerda tradicional, se refere de maneira jocosa ao que ele chama de *pachamamistas*, que são os movimentos que reivindicam a centralidade da terra no debate, mas não a terra como objeto, e sim a terra como totalidade da vida. É fato que existem movimentos - no geral criado por não-índios - que fetichizam essa ideia de pachamama que é tão cara às comunidades ancestrais. Mas, por isso mesmo, há que ter o cuidado de separar as coisas para não transformar aquilo que é um modo de viver, uma cosmovivência, em um pastiche. Compreender os conceitos que encerram a vivência cotidiana dos povos indígenas é fundamental para não se cair em armadilhas. Também já mostramos nessa tese que a ideia de sagrado, criticada por Marx e Engels (2007) no Ideologia Alemã, não tem correspondência no sagrado indígena, que ao contrário dos hegelianos, não colocam o sagrado nas alturas, no espírito ou nas ideias, mas sim na imanência.

Para as comunidades indígenas que desde o segundo quartel do século XX vem se organizando em movimentos intercontinentais a proposta de bem-viver é a que tem unificado os diversos modos de existência. Assim, o bem-viver está ancorado na pachamama (como expressão totalizadora da vida toda), na reciprocidade, no uso coletivo da terra, na propriedade comunal, na solidariedade. É fato que cada etnia tem sua concepção singular do que seria esse bem-viver, mas a organização unificada aponta elementos que são comuns a todos. No Equador, durante a Constituinte de 2008, em pleno ascensão das lutas, os

indígenas conseguiram plasmar na Carta Magna esse conceito, dando direitos, inclusive, à natureza. Na Bolívia, em 2009, além de garantirem constitucionalmente a proposta do bem-viver ainda avançaram para a construção do Estado Plurinacional que, apesar de não estar consolidado, está posto e caminha. Tanto que nos dias atuais, abril de 2019, uma marcha da Nação Qhara Qhara da região andina do país, mais 11 outros povos das terras baixas, reivindica justamente a Constituição ao se contrapor aos megaprojetos que o governo de Evo Morales, identificado como um governo indígena, insiste em aprovar nas terras comunitárias apostando num modelo de desenvolvimento extrativista e destruidor que implica na destruição dos povos originários que vivem nas terras há milênios, organizados no sistema de *ayllus*.

Imaña (2019) aponta que os casos de megaprojetos não são isolados nem pontuais. Há a proposta de fazer passar uma estrada pelo meio de um Parque Nacional (TIPNIS), há as represas hidrelétricas de La Bala e Chepete próximo de La Paz, a represa de Rosita em Santa Cruz, o projeto Ivirizu no Parque Nacional Carrasco que tem provocado desflorestamento, o projeto hidrocarbonífero na Reserva de Tariquia, o projeto agroindustrial açucareiro em San Buenaventura e outros tantos que representam destruição e insegurança para as comunidades. A marcha se realiza justamente para tornar público o protesto e para reafirmar a filiação das comunidades ao projeto do bem viver. Nele, é fundamental uma alternativa ao chamado desenvolvimento que, na verdade, só desenvolve a pobreza dos que estão fora dos espaços de poder.

Já atravessamos duas décadas do século XXI e ainda não foi possível iniciar esse caminho. No campo da esquerda tradicional as respostas sempre são de que a proposta socialista seria tradutora de uma totalização, sem que sejam levadas realmente em conta as cosmovivências indígenas. E no movimento indígena, vão-se construindo as práticas do bem-viver, que são boas, mas que se não estiverem articuladas com as lutas dos trabalhadores não-índios tampouco poderão garantir mudanças reais e permanentes. Porque a sustentabilidade que o equilíbrio do bem-viver propõe não poderá encontrar espaço no mundo capitalista.

Nesse sentido a tese de García Linera (2009) é a que mais se aproxima de uma compreensão da realidade indígena dentro do mundo capitalista. No seu livro “Forma valor, forma comunidade” amparado nos escritos etnográficos de Marx, ele explica como no capitalismo tudo vai se transformando em mercadoria e o valor de uso das coisas se perde. Na forma valor, típica do sistema capitalista, o trabalho social aparece de

forma abstrata. Já na forma comunidade (típica dos povos originários) o trabalho social é ainda valor de uso e não subsume abstratamente. O próprio Marx (2015), na sua carta a jovem russa Vera Zasoulitch deixa claro que as comunidades que ainda vivem desde a lógica da organização social comunitária estão muito mais próximas de chegar ao socialismo/comunismo, juntamente por não terem entificado (tornado coisas) as relações de produção e distribuição. Nesse sentido, as comunidades originárias que ainda vivenciam seus modos de vida de maneira compartilhada e comunitária não precisariam passar pelo capitalismo, como se esse modo de produção fosse uma etapa para chegar ao comunismo. Não. Elas estariam muito mais aptas, pela forma como se organizam, a encontrar o caminho para uma vida de equidade, solidariedade e equilíbrio. É aí que esses sentipensares, cosmovivências e modos de vida se aproximam da generosa proposta marxista do socialismo/comunismo. E é por esse caminho que provavelmente podemos encontrar respostas para uma ação conjunta entre povos indígenas e trabalhadores explorados. Porque se foi a invasão e a colonialidade que se seguiu as responsáveis pela criação da ideia de raça, como bem explica Aníbal Quijano, superar esse momento colonial de maneira conjunta pode ser a maneira mais segura de se desconstruir essa mentira que, de tanto ser afirmada, virou verdade. Há que haver a crítica ao capitalismo, como faz o socialismo/comunismo, mas há também que haver a crítica profunda a colonialidade.

Esse caminho não é uma estrada fácil e na maioria dos países da América Latina, ainda está em construção. No caso do Brasil, o processo pode sofrer um gigante retrocesso com a sanha violenta dos ruralistas que se empenham em destruir o indígena como povo autônomo. Não por racismo ou preconceito, mas porque sua necessidade de expansão é imparável e todas as terras precisam ser amealhadas.

Mas, ao mesmo tempo, esses ataques poderosos que principiam agora com mais força no governo ultraliberal e de terrorismo de Estado de Jair Bolsonaro, pode ser a alavanca para a unificação dos projetos.

4.2 AS DEMARCAÇÕES NO BRASIL

A primeira terra indígena reconhecida legalmente no Brasil república foi o Parque do Xingu, em 1961, fruto da longa luta travada tanto por Rondon quanto pelos irmãos Villas Boas. Essa conquista motivou a luta das demais comunidades que amargavam o nomadismo pelas estradas do país, ou perdidos em terras alheias. A ditadura cívico/militar seguia bastante dura com os povos originários. Mas, ainda

assim, nos anos 1970 e 1980 começou a acontecer uma grande mobilização visando garantir a defesa das comunidades originárias e essa batalha culminou nos direitos conquistados na Constituição de 1988. "Índio é terra, não dá para separar", marcavam os indígenas a sua posição em vários documentos lançados à sociedade brasileira.

A partir da então nova lei magna começaram os processos de demarcação de terras que procuravam respeitar os territórios tradicionalmente ocupados pelos indígenas. Até agora, a mais extensa de todas as Terras Indígenas (TIs) é a dos Yanomami, com mais de nove milhões de hectares, situada entre Roraima e o Amazonas. Ela foi demarcada em 1992 depois de um genocídio praticado por garimpeiros. A comoção diante do crime tornou mais ágil o processo e mobilizou a sociedade, garantindo assim o espaço. Hoje essas terras estão na mira dos latifundiários e desde o ano 2000, quando foi apresentada a proposta de mudança na Constituição (PEC 215), a intenção do agronegócio é não só impedir a expansão das terras indígenas como retroceder nas demarcações já feitas. Durante 18 anos a PEC esteve em debate no Congresso, sem que os ruralistas conseguissem sua aprovação. Mas, agora, com o novo presidente ultraliberal e uma casa ainda mais conservadora, talvez tudo se resolva bem depressa. As mudanças no processo de demarcação efetuadas por Jair Bolsonaro no primeiro dia de mandato já poderão tornar bem mais fácil esse processo de espoliação dos indígenas.

A Fundação Nacional do Índio – FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro e tinha sob seu comando, até primeiro de janeiro de 2019, a gestão do processo de demarcações. Criada por meio da Lei nº 5.371, em 5 de dezembro de 1967, sempre esteve vinculada ao Ministério da Justiça, e vinha sendo coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil.

Isso tudo vai sofrer uma drástica mudança com a assunção do presidente Jair Bolsonaro. Tanto que o primeiro ato do novo mandatário, que foi uma medida provisória reestruturando a organização dos órgãos de governo, enfraquece a Funai ao repassar diretamente para o Ministério da Agricultura a função de cuidar do tema referente às demarcações das terras indígenas. Com essa decisão, o governo deixa nas mãos dos latifundiários - é uma representante desse segmento que dirige a pasta da Agricultura - o destino dos povos indígenas brasileiros.

Até agora (2019) tinha sido função da FUNAI promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além

de monitorar e fiscalizar as terras indígenas. Com o presidente Jair Bolsonaro a instituição passando para o Ministério da Agricultura ganha uma direção quase toda composta por policiais militares. Uma mudança significativa a considerar que esse Ministério é ocupado por representantes cujos interesses são antagônicos aos os indígenas e do povo brasileiro em geral, a não ser, certamente, dos poucos que se beneficiam com os lucros astronômicos do agronegócio, incluindo aí os bancos e multinacionais do setor.

A Funai também coordena e implementa as políticas de proteção aos povos isolados e recém-contatados. Sua atuação sempre esteve orientada por princípios humanitários, dentre os quais se destaca o reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas, buscando o alcance da plena autonomia e autodeterminação dos povos indígenas no Brasil, contribuindo para a consolidação do Estado democrático e pluriétnico. Mas, é bem verdade que esses princípios são bem elásticos e dependendo de quem comanda eles se esticam ou se contraem.

É chamada de Terra Indígena (TI) uma porção do território nacional, de propriedade da União, que é habitada por um ou mais povos indígenas, sendo utilizada para suas atividades produtivas, e que é imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários ao bem estar e a reprodução física e cultural das comunidades, segundo seus usos, costumes e tradições. É considerada um tipo específico de posse, de natureza originária e coletiva, que não se confunde com o conceito burguês de propriedade privada.

Segundo a Funai (2019), que até janeiro de 2019 era o órgão responsável pela demarcação das terras, o direito dos povos indígenas às suas terras de ocupação tradicional configura-se como um direito originário e, conseqüentemente, o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas até então se revestia de natureza meramente declaratória. Portanto, a terra indígena não era criada por ato constitutivo, e sim reconhecida a partir de requisitos técnicos e legais, nos termos da Constituição Federal de 1988. Também, por ser um bem da União, a terra indígena era inalienável e indisponível, e os direitos sobre ela eram imprescritíveis.

Ainda durante o governo do PT – que começa em 2003 e vai até 30 de agosto de 2016 – a bancada ruralista no Congresso Nacional tentou incansavelmente aprovar uma mudança na Constituição, com a chamada PEC 215, a qual buscava passar para a mão do Congresso Nacional a decisão sobre as demarcações. Isso porque, conforme a Constituição, quem decide em última instância se uma terra vai ser demarcada ou não

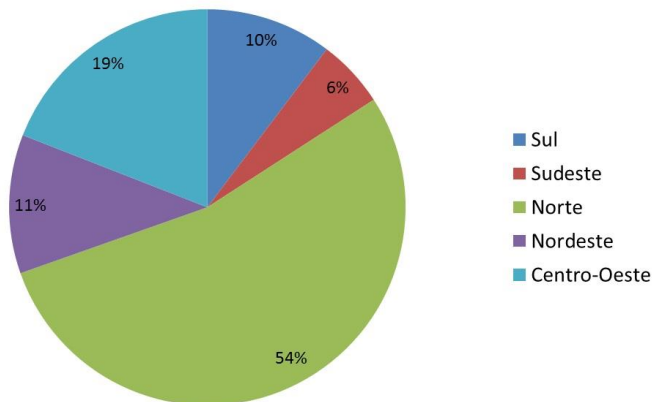
– depois de passar por todas os trâmites que eram então efetuados pela Funai – é o presidente da República. Como a chamada “bancada do boi” era grande e poderosa, havia a possibilidade concreta de, em passando o tema para o Congresso, os latifundiários tomarem as rédeas da demarcação, impedindo assim que os povos originários ficassem com suas terras. Também havia o interesse de desfazer demarcações consideradas polêmicas pelos fazendeiros, como a da TI Raposa da Serra do Sol, uma área de 1.747.464 hectares que foi demarcada ainda no governo de Fernando Henrique Cardoso, mas só homologada em 2005, já no governo de Lula. É nessa terra, onde vivem mais de 23 mil indígenas de diversas etnias, que fica o conhecido Monte Roraima, cujo espaço é cobiçado por fazendeiros e mineradores, por suas infinitas riquezas minerais.

Como já procuramos analisar ao longo dessa tese, o território tem uma significação diferenciada para os povos indígenas. Não é simplesmente um pedaço de terra que pode ser vendido ou trocado. Tanto que, como vimos, as sistemáticas políticas que buscaram mover os povos de seus espaços originais para reservas em outros lugares tiveram muito pouco sucesso e foram, inclusive responsáveis pelo extermínio de muitas etnias. Porque as terras indígenas são o suporte do modo de vida diferenciado e insubstituível dos 307 povos indígenas que habitam, hoje, o Brasil. Nos territórios, mais do que o espaço de produção e reprodução da vida, vivem os deuses e descansam os ancestrais.

Segundo a Funai, atualmente existem 566 terras indígenas, 449 delas já estão demarcadas e regularizadas, representando 12,2% do território nacional, localizadas em todos os biomas, mas com significativa concentração na Amazônia Legal. Essa concentração é resultado do processo de reconhecimento das terras originárias iniciadas pela Funai, principalmente, durante a década de 1980, no âmbito da política de integração nacional e consolidação da fronteira econômica do Norte e Noroeste do país.

Nesse contexto, inaugurou-se um novo marco constitucional que impôs ao Estado o dever de demarcar as terras indígenas, considerando os espaços necessários ao modo de vida tradicional, culminando, na década de 1990, no reconhecimento de terras indígenas na Amazônia Legal, como as terras indígenas Yanomami (AM/RR) e Raposa Serra do Sol (RR) (FUNAI, 2019).

Distribuição das Terras Indígenas Regularizadas por região administrativa



Fonte: Funai - <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/demarcacao-de-terras-indigenas>

A legislação vigente no Brasil (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º 1775/96), determina que as terras indígenas podem ser classificadas nas seguintes modalidades:

Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas: São as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, direito originário dos povos indígenas que historicamente vivem no território, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

Reservas Indígenas: São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional.

Terras Dominiais: São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.

Interditadas: São áreas interditadas pela Funai para proteção dos povos e grupos indígenas isolados, com o estabelecimento de restrição de ingresso e trânsito de terceiros na área. A interdição da área pode ser realizada concomitantemente ou não com o processo de demarcação, disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

FASE DO PROCESSO	QTDE	SUPERFÍCIE(ha)
DELIMITADA	44	2.243.541,9658
DECLARADA	73	7.602.655,2123
HOMOLOGADA	13	1.497.048,9576
REGULARIZADA	436	105.714.670,4501
TOTAL	566	117.057.916,5858
EM ESTUDO	115	0,000

Fonte: Funai - <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

RESERVA INDIGENA	QTDE	SUPERFÍCIE(ha)
REGULARIZADA	35	71.359,3533
ENCAMINHADA RI	15	6.868,8500
TOTAL	50	78.228,2033

Fonte: Funai - <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

No Brasil existem aproximadamente 544 terras indígenas, sendo a maior parte localizada na área da Amazônia Legal. Desse total, 462 estão regularizadas, 38 estão delimitadas, 66 estão declaradas e 14 estão homologadas, havendo ainda mais 129 locais em estudo. As fases do processo de demarcação de terras obedeciam à seguinte ordem:

1º – Eram realizados estudos de identificação e delimitação pela Funai, envolvendo pesquisas geográficas, antropológicas, territoriais, ambientais e outras;

2º – Passava-se a delimitação, que era repassada via Diário Oficial para o Ministério da Justiça, responsável pela sua declaração de limites;

3º – Com a autorização, as terras tornavam-se declaradas após a realização de novos estudos, de forma que a área torna-se de uso exclusivo dos índios e a demarcação é autorizada. A demarcação física ficava a cargo da Funai. Ainda não está muito claro se isso continuará sendo atribuição da Funai ou se o próprio Ministério da Agricultura ficará responsável.

4º – Era feito então um levantamento fundiário pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) para avaliar as benfeitorias realizadas pelos proprietários da área que passa a pertencer aos indígenas, pois o dono das terras perde a posse, mas recebe uma indenização caso tenha feito algumas dessas benfeitorias no local;

5º – As terras eram homologadas pela Presidência da República – agora o serão pelo Ministério da Agricultura diretamente;

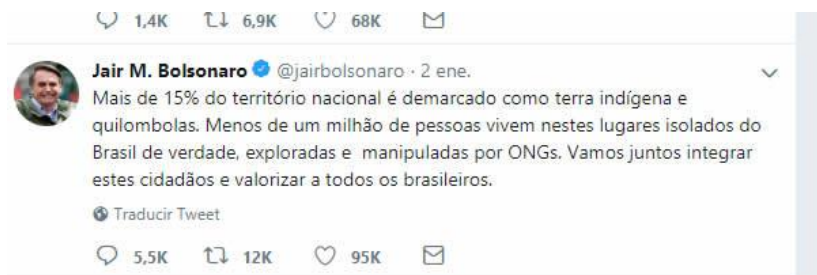
6º – Era feita a retirada dos ocupantes não índios da área, com pagamento das eventuais indenizações;

7º – Era concluída a regularização e, portanto, a demarcação oficial com registro em cartório em nome da União;

8º – A Funai tornava-se responsável por interditar a área, a fim de garantir o isolamento e a proteção dos indígenas que ali habitam²⁷.

Claro que esse processo nunca foi linear e seguido nessa mesma ordem, pois muitas vezes são realizados recursos judiciais e disputas por parte dos fazendeiros e posseiros. Por isso, mesmo que todo o processo seja concluído, pode levar anos para que a terra realmente seja dos indígenas. Há casos, como o da comunidade Guarani, no Morro dos Cavalos, em Palhoça, Santa Catarina, que se arrastam por décadas, com conflitos entre os posseiros, indígenas, comunidades e governo.

Agora, no governo de Jair Bolsonaro o tema das demarcações voltará a ser um espaço de grandes conflitos, visto que o novo presidente é publicamente inimigo dos indígenas. Quando deputado, cargo que exerceu por 28 anos, sempre foi muito conhecido o seu preconceito e o completo desrespeito que sistematicamente manifestou no trato do tema indígena. Sua decisão de passar o tema das demarcações e homologações ao Ministério da Agricultura, dirigido por uma representante do agronegócio, é claramente um ataque concreto à luta originária e um aceno aos interesses de fazendeiros e mineradores. Segundo declarações divulgadas pelos meios de comunicação de massa, dias depois da posse, a intenção do novo presidente é rever as demarcações já feitas e não ceder mais nem um palmo de terra aos indígenas. No seu twitter pessoal, que é o espaço no qual se comunica com sua base, ele fala de sua intenção de incorporar os indígenas à vida nacional como cidadãos, passando a falsa ideia de que é isso que os indígenas querem.



²⁷ Optei por colocar o verbo no passado, pois com a decisão presidencial de passar todo o processo de demarcações para o Ministério da Agricultura, isso pode ser algo que fica mesmo no passado. Até o fim da escritura final desse texto não havia novas regras, mas a batalha contra os indígenas está intensa e as chances de que isso mude são grandes, a considerar a conformação do Congresso Nacional.

Na verdade, nessa ideia está a proposta dos latifundiários que querem tirar os indígenas do território para que eles se transformem em mão-de-obra para o capital, tal e qual na chamada acumulação primitiva decifrada por Marx (2013). Sem as terras, os índios iriam para a cidade virar cidadãos. Isso significa que cada um terá de se virar para se vender como força de trabalho livre, mercadoria. É fato que, por ventura, possa haver muitos indígenas que queiram tirar de si a *mancha* indígena, mas esse não é o pensamento das comunidades organizadas que já se manifestam em luta contra essa proposta de integração que todos sabem muito bem onde vai dar.

Diante da declaração do presidente de que os indígenas que vivem em comunidades organizadas são como animais em um zoológico, os povos Aruak Baniwa e Apurinã reagiram imediatamente com uma carta aberta e espelham o sentimento da maioria das etnias. Não querem mais saber de tutela ou integração:

Já fomos dizimados, tutelados e vítimas de política integracionista de governos e Estado Nacional Brasileiro, por isso, vimos em público afirmar que não aceitamos mais política de integração, política de tutela e não queremos ser dizimados por meios de novas ações de governo e do Estado Nacional Brasileiro. Esse país chamado Brasil nos deve valor impagável senhor presidente, por tudo aquilo que já foi feito contra e com os nossos povos. As terras indígenas têm um papel muito importante para manutenção da riqueza da biodiversidade, purificação do ar, do equilíbrio ambiental e da própria sobrevivência da população brasileira e do mundo.

Não é verdade que os povos indígenas possuem 15% de terras do território nacional. Na verdade são 13%, sendo que a maior parte (90%) fica na Amazônia Legal. Esse percentual é o que restou como direito sobre a terra que antes era 100% indígena antes do ano de 1500 e que nos foi retirado. Não somos nós que temos grande parte do território Brasileiro, mas os grandes latifundiários, ruralistas, agronegócios, etc que possuem mais de 60% do território nacional Brasileiro.

O argumento de “vazio demográfico” nas terras indígenas é velho e falso. Serve apenas para justificar medidas administrativas e legislativas que são prejudiciais aos povos indígenas. As nossas terras nunca são vazios demográficos. Foram os indígenas que ajudaram a proteger as fronteiras brasileiras na Amazônia.

Diferente do que o senhor diz de forma preconceituosa, também não somos manipulados pelas ONGs. As políticas públicas, a ação de governos e do Estado Brasileiro é que são ineficientes, insuficientes e fora da realidade dos povos indígenas e nossas comunidades.

Quem não é indígena não pode sugerir ou ditar regras de como devemos nos comportar ou agir em nosso território e em nosso país. Temos capacidade e autonomia para falar por nós mesmos. Nós temos plena capacidade civil para pensar, discutir os rumos dos povos indígenas segundo nossos direitos, que são garantidos nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal, na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e na declaração da ONU sobre os povos indígenas. Nós temos condições de elaborar projetos e iniciativas. Muitos já estão elaborados. É o caso dos planos de gestão de terras indígenas aplicados no estado do Amazonas.

Senhor presidente, cumpra com suas falas e discursos de campanha de fazer valer a democracia, pois somos brasileiros que merecemos respeito sobre nossos direitos. Não aceitamos a ação ditatorial, pois contradiz com o discurso do senhor Ministro da Casa Civil Onyx Lorenzoni que defende o diálogo. Afirmamos que estamos organizados com lideranças e povos capazes de diálogo com o presidente, Estado brasileiro e governo, pois já aprendemos falar na Língua Portuguesa, além de nossas línguas nativas de cada povo e línguas de outras nacionalidades.

As mudanças feitas na reestruturação e na reorganização administrativa do governo federal através de MP nº 870 do dia 1 de janeiro de 2019 são uma completa desordem e um ataque contra a política indigenista Brasileiro. Além de prejudicial, pretende inviabilizar os direitos indígenas que são constitucionais. O mesmo sobre novo decreto, que tira a competência da Funai de licenciamento que impactam nossos territórios. Essa prática já aconteceu no passado na história Brasileira como uma tentativa agressiva de nos dizimar. Foi um período muito difícil e ineficiente do Estado. Não aceitamos e não concordamos com suas medidas de reforma administrativa para gestão da política indigenista.

Não somos culpados de ter muitas mudanças em nossas vidas e em nossas culturas. Isso é fruto de um processo de colonização violento, que matou muitos povos e extinguiu línguas nativas. Queremos continuar sendo indígenas, com direito a nossa identidade étnica, assim como somos brasileiros. O brasileiro quando sai para outros países e outros continentes continuam sendo brasileiros. Nós, da mesma forma, e ainda mais quando estamos dentro do Brasil que aprendemos a defender como nossa nacionalidade.

Nosso modo de vida é diferente. Não somos contra quem opta por um modelo econômico ocidental, capitalista. Mas temos nossa forma própria de viver e se organizar nas nossas terras e temos nossa forma de sustentabilidade. Por isso, não aceitamos desenvolvimento e nem um modelo econômico feito de qualquer jeito e excludente, que apenas impacta nossos territórios. Nossa forma de sustentabilidade é para nos manter e garantir o futuro da nossa geração.

Não estamos nos zoológicos, senhor Presidente, estamos nas nossas terras, nossas casas, como senhor e como quaisquer sociedades humanas que estão nas suas casas, cidades, bairros. Somos pessoas, seres humanos, temos sangue como você, nascemos, crescemos, procriamos e depois

morremos na nossa terra sagrada, como qualquer ser humano vivente sobre esta terra.

Nossas terras, já comprovado técnica e cientificamente, são garantias de proteção ambiental, sendo preservadas e manejadas pelos povos indígenas, promovendo constantes chuvas com qual as plantações e agronegócios da região do sul e sudeste são beneficiadas e sabemos disso.

Portanto, senhor presidente da República Jair Messias Bolsonaro, considerando a política de diálogo do seu governo na democracia, nós lideranças indígenas, representantes legítimas, estamos prontos para o diálogo, mas também estamos preparados para nos defender. (Carta dos povos Aruak Baniwa e Apurinã. 2019)

A única forma de garantir a sobrevivência dos povos indígenas e suas tradições é garantindo o território. Sem isso, a tendência é transformar o indígena em indigente. Conforme reconhecido finalmente pela Funai:

A demarcação das terras indígenas também beneficia, indiretamente, a sociedade de forma geral, visto que a garantia e a efetivação dos direitos territoriais dos povos indígenas contribuem para a construção de uma sociedade pluriétnica e multicultural. Ademais, a proteção ao patrimônio histórico e cultural brasileiro é dever da União e das Unidades Federadas, conforme disposto no Art. 24, inciso VII da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. As terras indígenas são áreas fundamentais para a reprodução física e cultural dos povos indígenas, com a manutenção de seus modos de vida tradicionais, saberes e expressões culturais únicos, enriquecendo o patrimônio cultural brasileiro (FUNAI, 2019).

O Plano de Prevenção e Controle do Desmatamento na Amazônia, 2004-2012 – (PPCDAM) dá conta de que as terras indígenas representam as áreas mais protegidas ambientalmente, localizadas em todos os biomas brasileiros. Já o mesmo não se pode dizer dos espaços

que ficam na mão do agronegócio. No mais das vezes as florestas são derrubadas para o plantio da soja ou a criação de gado, o que, com o tempo, vai devastando a área. Por incrível que pareça, tudo muito parecido com o início da colonização, quando técnicas rudimentares eram usadas sem qualquer preocupação com a vida do território.

Outra preocupação nossa é com os povos que vivem isolados. Como eles optaram por não ter contato com a sociedade nacional, vivendo de forma autônoma nos seus territórios, em ambiente que conhecem e manejam, têm uma vulnerabilidade grande às doenças e epidemias típicas do não-índio. Por isso a necessidade de executar uma política de proteção diferenciada, garantindo o não-contato. É sempre importante lembrar que quando os portugueses aqui chegaram, boa parte da população morreu de doenças para as quais não tinham anticorpos. Nem mesmo a cárie era conhecida dos povos originários da floresta.

Ao mesmo tempo em que se atua no sentido de garantir o território aos povos originários é fundamental considerar que a terra hoje assume outra vez um protagonismo central em todo o planeta. Tanto que as megaempresas mais importantes do mundo estão no ramo dos alimentos e da mineração. Há o que se poderia chamar de um novo tipo de latifúndio, configurado em nível mundial, transnacional, que atua na produção de grãos e minerais tanto quanto no de insumos e maquinário, abocanhando todo o ciclo produtivo. E o crescimento desse latifúndio globalizado é tanto que desde o final do século XX a superfície de cultivo global de produtos como palma, milho, açúcar e soja tem crescido vertiginosamente (ATLAS DE LA AGROINDUSTRIA, 2019). Isso significa que o interesse pela terra já não é mais apenas dos latifundiários locais, das famílias oligárquicas. Agora, a terra como geradora de mercadorias é assunto das megaempresas mundiais. Os fazendeiros já não são aqueles que usam chapéu e cospem fumo. Eles vestem Prada e não enxergam seres humanos nos territórios que dominam desde as planilhas em cima de suas mesas.

Não bastasse isso, o território ainda esconde aquilo que está sendo chamado de *ouro azul*, que é água, absolutamente fundamental tanto para a produção agrícola quanto para a mineração. Não é sem razão que boa parte das batalhas dos povos originários hoje no mundo estejam ligadas também ao controle da água.

A água doce útil para os seres humanos constitui menos de 1% de toda a água do mundo. E hoje está sendo usada em muitas partes em maior medida do que pode renovar-se no seu ciclo hidrológico. Na

atualidade dois bilhões de pessoas vivem em países nos quais o consumo de água sobrepassa em 20% os recursos de água doce. Nesses lugares pode haver escassez de água doce, como adverte a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO). As casas particulares usam só uma pequena parte, perto de 10%. A indústria usa quase o dobro, mas quase 70% é responsabilidade da agricultura, sobretudo devido aos sistema de irrigação. (ATLAS DE LA AGROINDUSTRIA, 2009, p.18)

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“E vocês, da sociedade dos brancos, também podem ajudar nessa luta. Primeiro, procurando se informar mais sobre a realidade de cada povo.

Compreender o povo indígena.

Os brancos precisam buscar, lá no fundo do coração deles, a verdade que existe e que tentam esconder”.

Aurivan dos Santos Barros, líder Truká.

O caminho percorrido por essa tese pretendeu ser uma espécie de mapa para a festa, como Maduro (1994) ensina ser o processo de conhecimento. E a festa, nesse caso, é a sociedade nova, aquela capaz de se criar desde as demandas dos trabalhadores urbanos, dos camponeses e dos indígenas em igualdade de condições, sem que uma maneira de organizar a vida se sobreponha sobre a outra, de maneira dominante. O território de Abya Yala, invadido em 1492, passou por profundas transformações ao longo de mais de cinco séculos e toda essa história vivida é fio para tecer novas realidades, não mais como no começo, quando um povo aplastou o outro, mas na relação respeitosa entre as etnias que fizeram deste imenso território aquilo que ele é: um espaço mestiço, misturado, *abigarrado*, como bem caracteriza Zavaleta Mercado (1977) as sociedades nas quais convivem mais de um tempo histórico, com modos de vida e produção distintos e diversas relações sociais jurídicas num mesmo momento e território. Ou seja, um conceito constituído para analisar sociedades complexas nascidas da dominação colonial e nas quais só se desenvolve o subdesenvolvimento.

A nova Abya Yala precisará levar em conta cada um desses povos, mas não de maneira ritual ou pastichizada. A comovisão dos europeus (que conforma o modo de vida dos trabalhadores não-índios) consubstanciada na proposta do socialismo/comunismo, e as cosmovivências dos povos autóctones e do povo negro (bem viver) precisam ser levadas em conta em pé de igualdade, compreendidas em profundidade e conhecidas por cada um dos envolvidos.

Nesse trabalho, particularizamos nossa discussão na cosmovivência dos povos indígenas, mostrando o que ela é e como essa maneira de viver nunca foi devidamente compreendida, muito menos respeitada no processo de construção das chamadas nacionalidades que se fizeram depois da independência das colônias. Os países se fizeram com a hegemonia dos criollos (filhos de espanhóis e portugueses nascidos na colônia) e o capitalismo foi o modo de produção que se fortaleceu,

ainda que dependente, na periferia, mantendo os indígenas na mesma posição de seres de última ordem.

Mostramos como se deu o processo de invasão destas terras, com uma sociedade do saque e da rapina fazendo o que sabia fazer: roubando e submetendo os povos encontrados. Naqueles distantes anos do final do 1400 e início do 1500 espanhóis e portugueses não fizeram qualquer esforço para compreender as esplendorosas civilizações que assomavam no continente. Usaram a espada, as armas de fogo, os canhões e os cavalos para destruir, arrasar e saquear tudo o que podiam encontrar.

Também apontamos os diferentes modos de vida que vigiam nas chamadas terras novas, que só eram novas para os europeus. Explicitamos as formas política, econômica e cultural da materialidade da vida das populações autóctones, bem como a filosofia que brotava de suas formas originais de organizar a vida. Procuramos também deixar explícita a realidade dos povos que se jogaram ao mar em busca de melhores rotas para seus negócios, e sua filosofia plasmada na verdade revelada do deus cristão. Procuramos mostrar as diferenças abissais que separavam as culturas que se chocaram: as locais, estruturadas em um materialismo comunitário e as invasoras, mergulhadas numa prática que colocava em um deus extra-mundo a direção da vida imanente enquanto que no campo político davam início a um processo de mundialização da exploração que se configurou no capitalismo.

Nossa tese se ancora na ideia de que é possível amalgamar o melhor que foi construído na luta contra o capital na construção de uma Abya Yala livre e soberana, incluindo aí também a contribuição do modo de vida e da cosmovivência dos povos africanos que foram sequestrados de seu mundo e trazidos para o mundo novo onde acabaram sendo o braço fundamental para o crescimento e o fortalecimento do modo capitalista de produção. Sobre esses povos não tratamos, mas acreditamos que igualmente precisam ser levados em conta num processo de construção da nova Abya Yala, da mesma forma como procuramos, aqui, trazer o modo de vida indígena. Acreditamos que outros pesquisadores poderão aportar com grandeza a contribuição do povo negro para a criação dessa nova realidade que precisa ter uma direção universalizante, seja ela o socialismo, o *sumak kausay* ou qualquer outra denominação que expresse o bem-viver.

García Linera (2009, p.18) aponta que hoje existe um mercado global e superar o capitalismo exige justamente uma determinação universalista. É por isso que toda a capacidade autoconstrutiva é avassalada pela forma-valor da relação entre as pessoas. Existem ações locais/pontuais, importantes e vitoriosas, mas se não houver nelas

pretensões universais ficarão limitadas por conta do poder global e, por conseguinte, podem acabar legitimando esse poder. O teórico boliviano insiste que não dá para derrotar o inimigo com vitórias particulares. “A vitória particular só fundamenta a derrota de outros e essa é a lógica monstruosa dessa máquina planetária chamada capital” (GARCÍA LINERA, 2009. p.21).

Por isso, segundo García Linera (2009), não basta preservar o *ayllu*, por exemplo, forma organizativa da comunidade aymara, se sociedade mercantil colonial seguir existindo, pois é impossível ter espaços de soberania separado dos demais, dentro de um sistema que tem por pressuposto englobar o todo. “A conquista de uma comunidade local se autonomiza como derrota geral” (GARCÍA LINERA. 2009. p. 22). Não se trata de negar o conseguido, que geralmente vem com muita luta, mas há que expandir para outros terrenos. Há que almejar a sociabilidade geral autoproduzida. García Linera (2009) entende que os trabalhadores, os povos explorados, têm duas forças gigantescas e poderosas para enfrentar o capital de maneira universal: o trabalho vivo e a comunidade. Esses dois elementos juntam as lutas dos trabalhadores e a luta indígena, e esse precisa ser o caminho doravante palmilhado.

García Linera (2009) discute de forma profunda a “forma-comunidade” que ainda pode ser encontrada entre as comunidades indígenas da Bolívia, por exemplo, mas, como já lembrou Fals Borda (2008), esse modo de ser também subsiste entre os ribeirinhos, quilombolas, pequenas vilas agrícolas etc... São formas sociais onde são produzidas as riquezas e o valor, e a partir dessas experiências que são correntes e atuais, é possível construir o novo.

Karl Marx (2013) já desvendou o segredo da produção capitalista, que nada mais é do que a separação radical entre o produtor e os meios de produção. Com isso veio o fim da comunidade e o mundo mudou. Sobre esse modelo de organização da vida Marx se debruçou quase a vida inteira. Analisando, dissecando, buscando caminhos de saída. Mas, nos seus últimos anos ele começou a estudar outras sociedades, além da europeia, e percebeu que no mundo havia outras formas sociais que não estavam ancoradas na forma valor, mas sim na forma-comunidade.

Ele chega a classificar essas comunidades como comunidade de forma primária com apropriação comunitária da terra e comunidade agrária (ou de forma secundária) – na qual convivem a propriedade comunal e a posse individual familiar. Ou seja, a produção maior é realizada de maneira conjunta, mas a família também tem seu espaço.

Nessa forma já aparecem as relações mercantis, ainda que baseadas no valor de uso (GARCÍA LINERA, 2009, p.238).

Marx via nessa forma-comunidade agrária uma força direta para superar o capitalismo, visto que para chegar ao socialismo seria necessário reconstruir a comunidade primária ancestral com caráter universal (Apud GARCÍA LINERA, 2009, p.239). Na sua carta para a russa Vera Zasulich ele diz claramente que essa forma comunitária resume as características organizativas do processo de trabalho que ele vinha propondo. Ele já tinha percebido que na Rússia a propriedade da terra ainda não era privada e que lá a comuna existia em escala nacional. Por isso, apontou: “[a propriedade] pode ir-se desprendendo de suas características primitivas e ir se desenvolvendo diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional” (MARX, 2015, p.177).

Marx segue dialogando com Vera, mostrando que se a Rússia fizesse uma revolução e se libertasse, e nesse momento já tivesse desenvolvido a indústria, já tivesse bancos e tivesse pago sua dívida pública, tinha mais era que dar o salto ao socialismo, pois já tinha o necessário, que era a comuna:

A ninguém ocorreria hoje sonhar com a fatalidade histórica do aniquilamento da comuna. Todo mundo reconheceria nela o elemento de regeneração da sociedade russa e um elemento de superioridade sobre os países ainda subjogados pelo regime capitalista (MARX, 2015, p. 178).

Ele ainda acrescenta que a crise do capital só acabará com a volta da sociedade moderna ao tipo arcaico da propriedade comum (MARX, 2015, p.179), na qual se produz e se distribui de forma comum.

O genial pensador observa que a comunidade agrícola, tanto na Idade Média Europeia, quanto na Rússia era o único foco de liberdade e de vida popular. E que sua dualidade – ser comum, mas também ter uma parte individual – era o que poderia redundar em vida vigorosa:

a propriedade comum e todas as relações sociais que dela emanam fazem firme sua base, ao mesmo tempo em que a casa privada, o cultivo parcelário da terra agricultável e a apropriação privada dos frutos admitem um desenvolvimento da individualidade, que é incompatível com as

condições das comunidades mais primitivas (MARX, 2015, p.181).

A se considerar a ideia do socialismo raizal de Fals Borda (2008) que seria aquele produzido pelos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e outras tantas forma comunidade que ainda existem em toda a América Latina, essa ideia de Marx mostra como pode ser possível outra maneira de organizar a vida nascida dessas comunidades. Ele mesmo – Karl Marx – diz que pode ser um risco tentar a transição da comunidade agrícola para o socialismo diretamente, que pode haver a vitória da propriedade privada – já que a comunidade agrícola a comporta – mas isso vai depender do desenvolvimento histórico, de como as comunidades vão se organizar e avançar. Mas, se essas comunidades, juntas, e de maneira comunitária, tiverem condições de produzir em escala, o processo pode evoluir para uma sociedade muito melhor.

Essa reflexão de Marx se contrapõe aos críticos do bem viver que insistem em menosprezar a proposta dos povos originários para a vida, taxando-a de “volta ao passado”, “retorno à pré-história” ou coisas do tipo.

Ao longo dessa tese observamos que em vários momentos da história dos povos e dos trabalhadores aconteceram vitórias importantes, garantidas com revolução, o que significa à custa de muito sangue e muita dor, mas nesses momentos estelares a contribuição indígena não foi considerada. Pelo contrário, como no caso dos sandinistas, houve uma ruptura desastrosa obrigando os indígenas a atuar contra a revolução, algo efetivamente inaceitável, mas compreensível. Foi preciso muito tempo e muita luta para que as coisas fossem mudando e os trabalhadores entendendo o modo de vida dos indígenas. E ainda assim o que se vê é que as propostas dos partidos de esquerda e dos grupos de ação revolucionária ainda estão muito distantes da compreensão do que seja o mundo indígena. No mais das vezes há propostas para os indígenas, mas elas não são construídas desde a cosmovivência indígena e sim a partir de uma ideia já pré-concebida nascida no contexto não-indígena. Marx não pensou com os indígenas, ele não poderia. Mas, nós, não apenas podemos, como devemos.

Um exemplo disso é o recém-eleito governo do México, que assumiu no dia 01 de dezembro, com uma etiqueta de esquerda e/ou progressista. Uma de suas primeiras propostas, que já está mexendo com o país inteiro é a da construção de um complexo ferroviário chamado “trem maia”. A proposta é criar uma linha ferroviária de 1.525

quilômetros passando por toda a Província de Yucatán e circulando por mais 15 estações construídas estrategicamente nos estados de Tabasco, Campeche, Chiapas, Quintana Roo, regiões que comportam os principais centros arqueológicos da cultura maia. Seria, segundo o presidente Andrés López Obrador, “um trem moderno, turístico e cultural”. De dia, serviria aos turistas e de noite ao transporte de carga. Seriam quatro anos de obras construindo essa via a um custo de seis milhões de dólares.

A proposta já levantou a cobiça dos grupos de poder, empresários, comerciantes, que tudo o que querem é ampliar seus lucros, coisa que aconteceria com a afluência dos turistas. Mas, as comunidades indígenas estão em pé de guerra. E justamente porque o governo de esquerda de López Obrador não lhes leva em consideração. Não ouve suas vozes, não entende seus argumentos. E o que estão fazendo - uma significativa parte - os intelectuais não-índios de esquerda? Acusando os indígenas de serem atrasados, obtusos, entraves para o progresso. Ou seja, é o mesmo discurso da direita. A resposta do governo aos ataques que têm recebido das comunidades originárias é o aceno a uma pseudo-democracia, uma vez que quer realizar um plebiscito com toda a população. A pergunta que se faz é: por que não senta com os indígenas e ouve – com ouvidos de ouvir – os argumentos das comunidades? A resposta é óbvia. Tanto o presidente como os intelectuais que o acompanham não consideram de verdade o modo de vida indígena. Se o que vai valer é a vontade de toda a população, sem considerar a particularidade indígena, o que vencerá? O velho e carcomido discursos do progresso.

Díaz-Polanco (2008) discutindo sobre a esquerda e os novos conceitos que atravessam a vida humana - tais como a diversidade, a diferença, a questão ambiental, os temas relacionados ao gênero - aponta que a esquerda precisa se debruçar sobre os problemas do nosso tempo que não encontram parâmetro no pensamento clássico, que se obviamente se configura insuficiente para pensar de maneira radical questões como essas. Caso não o faça deixará o campo cada vez mais aberto para os particularismos pós-modernos. Esse é, portanto, um desafio do qual o pensamento crítico não pode se furtar. Negar a reflexão sobre essas temáticas é perder o fio da história e negar o próprio Marx, cujo método direciona o olhar sobre a materialidade da vida no seu presente. O tema da dignidade, que diz respeito aos indígenas, por exemplo, e que assoma de forma muito forte no mundo, precisa ser enfrentado pela esquerda, sem chistes e com teoria.

Em todo caso, a visão “holística” exige da esquerda, hoje mais do que nunca, trabalhar em uma elaboração própria dos direitos individuais que supere a visão liberal, proposta por eles aprioristicamente como “universais”, quando em verdade se trata apenas da vontade de generalizar seus princípios particulares. É sabido que o liberalismo se comporta como o demiurgo que controla e regula a varinha mágica da universalização: é universal, em princípio, o direito ou a instituição que essa doutrina defina como tal, enquanto nega essa faculdade a qualquer outra visão de mundo, pois pretende que só o sistema liberal é depositário das luzes da “razão humana”. A esquerda tem buscado colocar o contexto e o cultural na definição dos direitos dos indivíduos. Similares desafios se levantam a respeito dos chamados direitos coletivos. (DÍAZ-POLANCO, 2008, p.270)

A tríade com a qual trabalhamos nessa tese: a invasão, o massacre, o levante, esteve regida por três modos de produção bastante distintos. O primeiro - o modo originário nas terras de Abya Yala e o modo feudal na Europa - submetido ao reino da necessidade. Forças produtivas pouco desenvolvidas, o homem lutando desesperadamente contra o desconhecido e contra as forças da natureza. Nesse modo de produção, as pessoas estão mergulhadas no mundo do trabalho, quase que prisioneiras da terra, uma vez que tudo aquilo que consomem precisa ser produzido por elas mesmas. O trabalho está incorporado ao seu dia desde as primeiras horas da manhã até o momento de ir para a cama. Praticamente não há separação entre a vida vivida e o trabalho.

Nesse modo de produção, as comunidades vivem isoladas, cada uma com sua forma de organizar, seus deuses, seus mitos, suas festas. Vivem suas particularidades de maneira natural, sem maior contato com as demais culturas. A vida é dura e há muito pouco espaço para a expressão de singularidades.

No segundo, o modo de produção capitalista, os dois mundos, de Abya Yala e da Europa, são incorporados, ainda que de maneira desigual. No capitalismo é forjada a figura do assalariado, o trabalhador dito livre. Em comparação com o mundo feudal ou com o mundo das comunidades de Abya Yala, há uma considerável transformação. As pessoas já não são mais atadas à terra e muito menos submetidas aos caprichos da natureza.

Na madurez do sistema, a natureza já foi dominada, as máquinas permitiram menos trabalho, as forças produtivas, com o apoio da ciência, foram modernizadas ao máximo. Mas, a exemplo do velho sistema asteca ou maia, que exigia do povo os sacrifícios rituais, o modo de produção capitalista também, durante mais de 500 anos cobrou vidas, sangue e sacrifícios humanos. O desenvolvimento das forças produtivas não se transformou em libertação para os trabalhadores. Pelo contrário. A cada nova mudança ou melhoria no modo de produzir, é incorporada mais exploração.

Esse modo de produção teve como elemento fundamental a tentativa de dissolução de todas as diferenças. Com o avanço das forças produtivas, as comunidades, em todo o globo, foram sendo homogeneizando e o que, antes, era uma plêiade de comunidades e modos de ser, começou a se constituir como uma coisa só. O mundo todo, submetido ao capitalismo, ficou dividido entre duas classes, a dos patrões e a dos trabalhadores. E, nesse contexto o sistema tentou fazer desaparecer as particularidades. Foi só na metade do século XX que essas particularidades começaram a reivindicar seu direito à diferença que estava subsumida na categoria trabalhador. A expressão pós-moderna dessas diferenças se fez na intenção de que poderia ser possível existir dentro do capitalismo, empoderada. E, foi assim que foram se consolidando movimentos específicos de luta, tais como a luta das mulheres, dos negros, dos LGBT, bem como dos indígenas.

Mas, passados mais de 50 anos, ficou claro de que dentro do capitalismo esse empoderamento é falso e enganador. Por mais espaço que se dê a essas particularidades, todas seguem submetidas ao mesmo tacão do capital ou como bem diz García Linera, as pequenas vitórias singulares são expressões da derrota geral. O capitalismo segue incólume enquanto vai concedendo algumas migalhas para as chamadas identidades. Nada que balance as estruturas do sistema.

O novo levante indígena, que teve suas raízes nos anos 60 do século XX, veio nesse filão de assunção das particularidades. A proposta de recuperação de sua cultura ancestral, de seu território originário, sua língua, seu modo de existir, choca-se de maneira definitiva com o modo de produção consolidado, que não reconhece as diferenças e muito menos pretende abrir mão do território, espaço fundamental de acumulação capitalista. Se o modo indígena de vida não estiver ligado à produção de mercadorias, não será tolerado. O exemplo do trem maia no México é prova disso.

Mas, apesar dos desejos dessa minoria que domina o sistema capitalista, cerca de 1% da população mundial, o que fica bastante

explícito é que, nessa fase do desenvolvimento das forças produtivas já é possível a transformação para um novo modo de vida, no qual as pessoas possam viver no reino da liberdade, sem ficarem atadas ao reino da necessidade. Com as novas tecnologias e o desenvolvimento das máquinas para a produção em larga escala, já não são mais necessárias ao trabalhador as jornadas de 12, 18 ou 20 horas. Em duas horas tudo pode ser resolvido, gerando assim um tempo livre para produção de vida, da cultura, da felicidade. Mas, isso, definitivamente não pode se dar no modo capitalista de produção, visto que, nele, o motor é o lucro, e apenas para poucos, com os trabalhadores sendo ou submetidos a jornadas extenuantes, ou colocados como sobra social. O deus desse modo de produção é o dinheiro e por ele todos os sacrifícios são cobrados.

É nessa vereda que entramos no terceiro momento, o do levante dos povos originários que decidiram dizer a sua palavra e, de forma autônoma, constituir suas demandas a partir de outro paradigma: o do bem viver. Na América Latina a cara indígena é bastante visível, em alguns países mais, em outros menos, mas em todos eles essa herança assoma e se firma como uma força que não pode mais ser deixada de lado. Isso significa que nenhuma proposta de libertação do sistema capitalista nesse continente dependente pode caminhar sem a incorporação da cosmovivência dos originários. No caso do nosso trabalho, tratamos do mundo indígena, mas também poderia ser incorporado o levante das mulheres, dos negros, dos LGBT, das culturas particulares. Cada um deles, sozinho, não muda a vida, mas todos eles amalgamados num projeto novo e único, sim.

O mundo, tal como está, já permite um novo modo de vida que pode ser constituído a partir da unificação das experiências das propostas socialistas e as do bem viver. E, nele, estabelecido o reino da liberdade, por conta da libertação do trabalho como exploração e sem o tacão do lucro, a vida poderia ser plena para todos. Na plenitude de viver, seria então possível recuperar as particularidades, ainda que num novo patamar.

O capitalismo como modo de produção vive seu estertor. Incontrolável e insaciável esse sistema tem consumido os recursos materiais da vida, o que fatalmente conduzirá a um impasse: ou sobrevive a raça humana, ou se acaba o capitalismo. Logo, esta é a hora dos povos.

Mas, se o capitalismo está ferido de morte, por sua própria ganância, com a progressiva destruição de sua base material, não significa que esteja morto. Pelo contrário. Usa de todas as forças para enganar e incorporar ao seu processo de acumulação essas demandas particulares

que se expressam aos borbotões. Os indígenas estão aí nesse grupo. No Brasil, agora com o governo de Jair Bolsonaro, a proposta apresentada aos povos indígenas é de torná-los cidadãos. Isso, na prática, significa incorporá-los a roda de moer do capital como trabalhadores livres, sem-terra. Aos aldeados, que ainda lutam para permanecer nas terras ancestrais, a proposta que se apresenta é a da mineração, com pagamento de royalties e a do arrendamento das terras para o plantio da soja ou criação de gado. Isso é a morte da forma-comunidade.

No começo de fevereiro de 2019, início de governo, os ministros do Meio Ambiente, Ricardo Sales, e da Agricultura, Teresa Cristina, visitaram a terra indígena Utiariti, que fica no noroeste do Mato Grosso, uma das regiões mais cobiçadas do país por sua fertilidade. Nessa aldeia da etnia Pareci, os indígenas arrendam 18 mil hectares de terra a produtores não-índios que plantam soja transgênica e pagam uma porcentagem da safra para a aldeia. Justamente o modelo que o governo Bolsonaro quer implantar. Ainda que seja uma raridade na realidade indígena nacional o ministro comemorou como se fosse uma prática comum, buscando atrair a atenção das demais etnias para uma realidade de sucesso. Disse ele no seu twitter pessoal: *Estivemos hoje na Festa da Colheita dos índios Parecis, que plantam e produzem com muita competência, demonstrando que podem se integrar ao agro sem perder suas origens e tradições.*



A mesma proposta – de arrendamento de terra – o governo está apresentando para projetos de mineração. As mineradoras explorarão o

terreno mediante um aluguel e os indígenas ainda poderão servir de mão-de-obra. Tudo bem ao gosto do modo de produção capitalista dependente que promove a máxima exploração de terra e de gente, com o máximo de lucro e o máximo de destruição. Por conta disso faz-se mais do que urgente um trabalho da esquerda organizada junto aos indígenas. Compreender o que é o capitalismo e sua proposta de degradação fará dos povos originários parceiros na luta contra o capital.

É fato que aos indígenas já não será possível a volta ao mundo que existia antes da invasão. Esses mais de 500 anos provocaram uma transfiguração. A cultura antiga se misturou aos processos culturais engendrados pelo capitalismo. E, se a população indígena brasileira aumentou consideravelmente depois de 1970, quando então Darcy Ribeiro preconizava a integração completa das etnias ao que ele chamava de “povo brasileiro”, isso não significou um retorno ao mundo originário. Pelo contrário, a juventude indígena, em grande número, tem buscado a universidade, para constituir conhecimento, e o trabalho fora da aldeia para a manutenção da vida. E, ainda que travem uma poderosa luta contra o capital pelos seus territórios, estão igualmente submetidos à hegemonização imposta pelo modo de produção capitalista. No quadro das classes, estão colocados como classe trabalhadora. Logo, iguallados a grande massa trabalhadora não-índia.

Também junto a essa população de jovens indígenas universitários o capital estende seus tentáculos, buscando vencê-los no campo que lhe é conhecido: o das mercadorias. Assim, oferecem viagens por todo o país, para encontros, congressos, debates, viagens internacionais, salas acarpetadas da ONU ou outras instituições globais, recursos financeiros para lutas específicas, singulares, que, como já explicou García Linera (2009), nada mais são do que derrotas para a maioria dos oprimidos do mundo. Vai se formando uma elite indígena, formada por um pequeno grupo de pessoas, que são as que começam a usufruir dessas vantagens oferecidas pelo sistema.

Gersem Baniwa (2006) mostra isso na diferenciação que já se faz entre lideranças tradicionais e liderança políticas:

As lideranças indígenas, denominadas de lideranças políticas ou “novas lideranças”, são aquelas que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não-indígena, geralmente pessoas que não seguiram os processos socioculturais próprios ou tradicionais para chegarem ao posto. São os dirigentes de

associações e de comunidades, os dirigentes políticos e os técnicos indígenas. Embora complementares, são diferentes das “lideranças tradicionais”, como os caciques ou chefes de povos, clãs, fratrias ou sibs, tanto no processo de escolha ou legitimidade, quanto nas funções que exercem. As “lideranças tradicionais” têm o papel de representar, coordenar, articular e defender os interesses dos sibs, dos clãs, das fratrias e do povo como uma responsabilidade herdada dos pais a partir das dinâmicas sociais vigentes. Por sua vez, as lideranças políticas geralmente exercem funções específicas, como dirigentes de organizações indígenas formais, ou como intermediários e interlocutores entre as comunidades indígenas e as sociedades regional, nacional e internacional a partir de uma opção pelo modelo branco. Por isso, a escolha de uma liderança política não-tradicional passa por sua capacidade de se relacionar com o mundo não-indígena, como falar a língua portuguesa e possuir bom nível de escolaridade. No campo concreto, as lideranças tradicionais e as lideranças política coexistem e tentam coordenar suas ações e representações de forma conjunta, tarefa nem sempre fácil. Em algumas aldeias indígenas, a divisão de tarefas é explícita; nela geralmente um é encarregado do comando interno da comunidade e outro é o responsável por representar a comunidade externamente. O primeiro organiza as atividades diárias e internas e o segundo é aquele que recebe as visitas, as autoridades e representa a comunidade perante as autoridades externas. As lideranças políticas são constantemente consideradas mediadoras entre as antigas lideranças e a sociedade regional ou nacional (BANIWA, 2006, ps.65 - 66).

Dentro dessa realidade que vai mudando dentro das aldeias, Baniwa (2006) também aponta como um grande desafio todo esse processo de sedução que a sociedade capitalista usa com as lideranças:

O segundo grande desafio é como as comunidades indígenas podem resistir à histórica sedução do mundo branco – estigmatizado na figura do espelho

de Cabral – e de seus vários instrumentos de poder econômico, cultural e político. A ilusão de um ideal de vida acima do bem e do mal do mundo moderno, baseado no suposto poderio da tecnologia e da economia cumulativa e individualista, seduz os povos indígenas e deixa-os atônitos quanto aos seus horizontes socioculturais próprios. A promessa de felicidade possível, acessível por meio da competição, da concorrência e da concentração individual de riqueza e de poder, passa a concorrer com o ideal de vida baseado no bem-estar social coletivo, no qual a hospitalidade, a generosidade e a igualdade de oportunidades e de condições de vida são valores primordiais. O poder político e econômico individualizado e diferenciado não apenas seduz, mas também corrompe. E os povos indígenas não estão isentos dessa tragédia do mundo contemporâneo. No entanto, como administrar e equacionar a pressão e a dominação ideológica e psicológica dos modelos de vida da sociedade branca capitalista, individualista e materialista que se contrapõem aos modelos de sociedades indígenas comunitárias, coletivas, que privilegiam a vida em detrimento dos bens materiais? É bom lembrar que o abandono dos modos próprios de vida pelos povos indígenas, além de lhes trazer o não-reconhecimento como povos indígenas, faz com que percam os principais direitos, como à terra coletiva e às políticas diferenciadas (Baniwa, 2006, p. 83).

Assim, nesse processo de sedução, muitas lideranças vão se despedindo das lutas gerais. Como lutar para destruir o capitalismo se é o capitalismo que oferece as oportunidades de viagens, encontros e inserções em espaços institucionais? Essa é uma armadilha que precisa ser compreendida, entendida e combatida. Se, no passado, a tutela dos estados e da igreja impediu o avanço da luta por autonomia, agora, essa ligação perigosa com fundações globalizadas pode ser mais um garrote que a libertação. Da mesma forma, entre os trabalhadores não-índios, que deveriam lutar por uma transformação raizal, observa-se a constituição de aristocracias operárias, burocracias sindicais e institucionalização de movimentos para dentro da ordem. Ou seja, é uma armadilha que se estende a todos os explorados do sistema.

Nesse sentido, acreditamos que somente com a incorporação da massa indígena à luta pela destruição do modo de produção capitalista, em parceria ativa com os trabalhadores não-índios vinculados a uma proposta de esquerda, revolucionária, socialista, comunitarista, pode garantir o direito reivindicado, que é o de expressão e vivência de suas singularidades como etnias diferenciadas, autônomas. Também significa que é preciso que a esquerda latino-americana comece a atuar em parceria com os indígenas, não querendo impor uma proposta pronta, nascida de suas experiências singulares como classe trabalhadora dentro do capital, mas repartindo com eles essas experiências, levando em conta também as estratégias indígenas de resistência e a proposta teleológica que elas contêm: o bem viver.

Não há como garantir que com elementos do socialismo e do bem viver a nova sociedade sonhada será um paraíso. Tudo ainda é um projeto. As contradições existem como já mostramos no caso da relação do governo sandinista revolucionário e o povo Misquito, por exemplo, ou agora, o caso do trem maia, no México. Também não há garantias de que a proposta do bem viver seja a forma idílica, perfeita, visto que o mundo indígena se transformou e incorporou muito da cultura não-índia. As contradições existirão e as lutas também. Mas, o que parece claro é que no capitalismo o mundo indígena estará sempre sob ataque, tal qual tem sido nesses mais de 500 anos de invasão.

Nesse momento em que os povos originários se levantam e exigem suas pautas de maneira autônoma é fundamental que incorporem também a luta anti-capitalista. Juntos, os chamados *condenados da terra* terão chance de mudar o mundo. Separados, apenas amearharão vitórias de Pirro, que só atrasarão o futuro. Esse processo, na verdade, já acontece, por força da necessidade e pela vontade das organizações envolvidas. Porto-Gonçalves narra, por exemplo, a experiência da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais e da Articulação Puxirão de Povos Faxinalenses, do Paraná, que são espaços de articulação de distintos grupos étnicos tais como os xetá, guarani, kaingang, faxinalenses, quilombolas, benzedores e benzedadeiras, pescadores artesanais, caiçaras, cipozeiras, religiosos de matriz africana e ilhéus que se juntam para defender o ambiente e a vida mesma de toda a gente que habita os faxinais, na batalha contra os agrotóxicos, os desmatamentos, a violência.

Os faxinalenses se juntam a todo um conjunto de lutas de diferentes grupos sociais que tomam por base as terras de uso comum. É necessário registrar também as comunidades em que as terras e as águas de uso comum são objetos de Acordos de Pesca, como em várias comunidades ribeirinhas da Amazônia. Essas são experiências que

crecem no Brasil e na América Latina, inicialmente se articulando em torno de uma luta bastante particular, mas que vai potencializando organização para lutas maiores, universalizantes. Ou seja, essa organização *desde abajo*, muitas vezes fora dos partidos ou dos movimentos tradicionais acabam se fazendo naturalmente, na luta cotidiana, mostrando que indígenas, negros e trabalhadores pobres carregam em si, de maneira indelével, o desejo de comunidade.

Se, no tempo da invasão não foi possível o encontro, e nos tempos coloniais tampouco, agora é a hora abyayálica, indo-afro-americana. E ela não pode prescindir de ninguém: nem dos trabalhadores não-índios (do campo e da cidade), nem dos indígenas, nem dos negros. Os erros do passado já podem ser conhecidos e dissecados. É tempo de acertar.

REFERÊNCIAS

ABREU, Haroldo Baptista de. **O contexto histórico-social da crise dos padrões de regulação sócio-estatal**. In: Praia Vermelha: estudos de política e teoria social, Rio de Janeiro: UFRJ/PPGESS. vol.1, n.1, 1o. Semestre, p. 49-74, 1997.

ACOSTA, Luis Beltran. **El pensamiento revolucionario del Cacique Guaicaipuro**. Caracas: Ediciones Akurima.2008.

ASTRAÍN, Ricardo Salas. **La filosofía mapuche**. In DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y latino – 1300-2000. México: Siglo XXI, 2011.

ATLAS DE LA AGROINDUSTRIA. **Datos y hechos sobre la industria agrícola y de alimentos**. Ciudad de México: Fundación Heinrich Böll y Fundación Rosa Luxemburg, Oficina Regional para México, Centroamérica y El Caribe. 2019.

BAÉZ, René. **Antihistória ecuatoriana**. Quito: Universidad Central de Ecuador, 2010.

BAMBIRRA, Vânia. **O capitalismo dependente latino-americano**. Florianópolis: Insular, 2013.

BANIWA, Gersem. **O território indígena (E2)**. Vídeo produzido pelo Iela. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=svrUf6f1w5E> Acessado em 03 mar.2017.

BANIWA, Gersem. **O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de educação Continuada, Alfabetização e diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006.

BÁRCENAS, Francisco López. **Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su construcción**. 2008. Disponível em <https://www.cetri.be/Autonomias-Indigenas-en-America-de?lang=fr> . Acessado em 20 nov. 2017.

BASCHE, Jérôme. **A civilização feudal** – Do ano mil a colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BLANCO, Hugo. **Nosotros los indios**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Programa Democracia y Transformación Global. Cusco, 2017.

BOMFIM, Manoel. **América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993

BOMFIM, Manoel. **O Brasil Nação** – realidade da soberania brasileira. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

BORÓN, Atílio. **América Latina en la geopolítica del imperialismo**, Buenos Aires: Ediciones Luxemburg, 2012.

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002.

CABALLOS, Esteban Mira. **La rebelión de Enriquillo** (1520 -1533). Texto da conferencia proferida em setembro de 1998 no Centro Cultural Español de Santo Domingo. Publicado em 2014. Disponível em <http://estebanmiracaballos.blogia.com/2014/102101-la-rebelion-de-enriquillo-1520-1533-.php> Acesso em 13 de setembro de 2017.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta ao rei de Portugal**. 1500. Versão digital. Disponível em <http://docente.ifrn.edu.br/paulomartins/livros-classicos-de-literatura/a-carta-de-pero-vaz-de-caminha-em-pdf/view> Acesso em 12 abr. 2018.

CAMPOS, André. Ditadura criou campos de concentração indígenas. 2014. In Revista Isto É. Disponível em <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Direitos-Humanos/Ditadura-criou-campos-de-concentracao-indigenas/5/30641>. Acesso em 27. Agos.2018.

CARTA DOS POVOS ARUAK BANIWA E APURINÃ – Publicada no sítio do CSP Conlutas. 2019. Disponível em <http://cspconlutas.org.br/2019/01/povos-indigenas-divulgam-carta-a-bolsonaro-nao-estamos-nos-zoologicos-estamos-nas-nossas->

terras/?fbclid=IwAR3LhK5k30jO5uTyJxANSbd0QVMbqjZ_EWu0o3TH9FAMDV15LB4PfbIKegg . Acesso em 08 jan.2019

CASTILLO, Bernal Damián. **Nuevos Aportes a la Autonomía del Pueblo Dule en Panamá, a través de la historia de la comunidad de Yandup**. Centro de Documentación de las Minorías Lingüísticas de Panamá. 2002.

<http://binal.ac.pa/panal/kuna/downloads/dbkcastyand.pdf> Acesso em 12 fev.2019.

CEPAL – **Los pueblos indígenas en América Latina** - Avance en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Santiago: 2014.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **O método dialético de Marx**: investigação e exposição crítica do objeto. Síntese: revista de Filosofia, Belo Horizonte, n. 120, p.55-70, jan. 2011.

CHAVES, Julio Cesar. **Tupac Amaru**. Buenos Aires: Editorial Asunción, 1973.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas**. 2015. Disponível em <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/edicoes-antiores/> Acesso em 26 fev.2019.

COCKCROFT, James D. **América Latina y Estados Unidos** – Historia y política país por país. Habana: Instituto Cubano del Libro. 2004.

COELHO, Sílvio. **Educação e Sociedades tribais**. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1975.

COLATTO, Valdir. **De Olho nos Ruralistas**. Deputado ruralista sinaliza próximo alvo da bancada: “reforma dos indígenas”. 2017. Disponível em <https://deolhonosruralistas.com.br/2017/04/28/ruralista-sinaliza-proximo-alvo-da-bancada-reforma-dos-indigenas/> Acesso em 10 dez.2017.

COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**. Porto Alegre: L & PM, 2010.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Relatório Tomo I - Parte II - Violações aos Direitos dos Povos Indígenas. Disponível em http://comissaodaverdade.al.sp.gov.br/relatorio/tomo-i/downloads/I_Tomo_Parte_2_Violacoes-aos-direitos-dos-povos-indigenas.pdf Acesso em 12 jan.2019.

CÓDOBA TORO, Julián. El primer rebelde de América – Los grandes Olvidados 3. Revista Iberoamerica Social. Disponível em <https://iberoamericasocial.com/el-primer-rebelde-de-america-los-grandes-olvidados-no2/>. Acesso em 12 Abr.2017.

CORTÉS, Hernán. **Cartas de Relación**. Madrid: Editorial Castalia S.A, 1993.

DAVALOS, Pablo (org). **Pueblos Indígenas, Estado y democracia**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

DIÁRIO DIGITAL. **Índios são cadastrados para trabalhar na colheita de maçã em SC e RS**. 2019. Disponível em <http://www.diariodigital.com.br/economia/indios-sao-cadastrados-para-trabalhar-na-colheita-de-maca-em-sc-e-rs/177995/> Acesso em 26 fev. 2019

DIÁZ, Miguel Hernández. **La filosofía maya**. In DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (org.). El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y latino – 1300-2000. México: Siglo XXI, 2011.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Elogio de la diversidad**. Globalización, multiculturalismo y etnofagia. La Habana/Cuba: Casa de Las Américas, 2008.

DIETERICH, Heinz. **Relaciones de producción en América Latina**. Ediciones de Cultura Popular, México, 1985.

DURÁN, Ruth Bautista. **Informe 2016. Aceso a la tierra y territorio en Sudamérica**. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica. 2017.

DUSSEL, Enrique. **1492 – El encubrimiento del otro**; hasta la origen del “mito de la modernidade”. Plural: La Paz, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Ética de la Liberación** – en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia de Libertação na América Latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

DUSSEL, Enrique. **La destrucción de las Indias** – Crónicas de la conquista. México: Center for Internacional Studies A. C., 1991.

DUSSEL, Enrique. **La producción teórica de Marx**. Caracas: Fundação editorial El perro y la rana, 2010.

DUSSEL, Enrique. **Método para una filosofía de la liberación: superación analética de la dialéctica hegeliana**. Salamanca: Ediciones Sígame. 1974.

EL COMERCIO. **El levantamento empezó en una iglesia**. 2010. Disponível em <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/levantamiento-empezo-iglesia.html>. Acesso em 30 mai. 2016.

ENGELS, FRIEDRICH. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo, Boitempo, 2008.

ESTERMANN, Josef. **A filosofia quéchua**. In DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (org.). El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y latino – 1300-2000. México: Siglo XXI, 2011.

EZLN – **Primeira Declaração da Selva Lacandona**. In FELICE, Massimo di, MUÑOZ, Cristobal. A revolução invencível. Subcomandante Marcos e Exército Zapatista de Libertação Nacional – cartas e comunicados. São Paulo: Boitempo, 1998.

FALS BORDA, Orlando. **El socialismo raizal y la gran Colombia bolivariana**. Caracas: Gobierno Bolivariano de Venezuela, 2008.

FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para América Latina**. In MONCAYO, Victor Manuel. Orlando Fals Borda Antología y

Presentación. México DF: Siglo XXI Editores, Buenos Aires: Clacso, 2015.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa** – mulheres, corpo e acumulação primitiva. Coletivo Sycorax, 2004. Disponível no <http://coletivosycorax.org/indice/>.

FELIX, Euclides Gutiérrez. **Enriquillo – guerro y estrategia de sangre**. 2010. Disponível em <https://ferzvladimir.blogspot.com/2010/10/enriiquillo-guerrero-y-estratega-de.html> Acesso em 16 set. 2017.

FRANK, Andre Gunder. **Capitalismo y subdesarrollo em América Latina**. México: Siglo XXI Editores. 1978.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. 489 p ISBN 853250129X : (broch.).

FUNAI. Página Oficial na Internet. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-aco-es/demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em 07 jan 2019.

GANDUGLIA, Néstor. **Los caminos de Abya Yala** – hacia un desarrollo culturalmente sostenible em América Latina. Montevideo: Area Comunitaria de Signo, Centro Interdisciplinario. 2008.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **Forma valor e forma comunidade**. La Paz: Muela del Diablo Editores, Comuna, Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales. 2009.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil** – ensaios sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1991

GONZALES, Tirso. **Kawsay (Buen Vivir) y afirmación cultural**: Pratec-Naca, un paradigma alternativo en los Andes. In PIMENTEL, Bóris Maraño. Buen Vivir y descolonialidad - Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Económica. 2014.

GUIMARÃES, Alberto Passos. **Quatro séculos de latifúndio**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. **A controvérsia de Valladolid (1550):** Aristóteles, os índios e a guerra justa. Revista USP. São Paulo. Nº 101. P. 223-235. Março/Abril/Maio. 2014. <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/87829/90750>, acessado em 14 jun.2016.

GUTIÉRREZ, Raquel, ESCÁRZAGA, Fabiola (org.). **Movimiento Indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo**. Volumen II. Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos. México, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque, CAMPOS, Pedro Moacyr (org.). **História Geral da Civilização Brasileira**. A época Colonial – Volume I . Do descobrimento à expansão territorial. São Paulo: Difel, 1981

IAMAMOTO, Marilda Villela. **Trabalho e Indivíduo Social**. São Paulo: Cortez, 2008

IBARRA, Alicia. **Los indígenas y el estado en el Ecuador**. Quito: Ediciones Abya Yala, 1992.

IMAÑA. Arturo D. Villanueva. **Radiografía política de la cuestión agraria y territorial en Bolívia**. In IELA. Disponível em <http://www.iela.ufsc.br/noticia/radiografia-politica-de-la-cuestion-agraria-y-territorial-en-bolivia> Acesso em 07 abr. 2019

KAPLAN, Marcos T. **Formação do Estado Nacional**. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974.

KAINGANG, Andreia. **Xetá e Kaingang. Retomada é luta**. Disponível em <http://www.iela.ufsc.br/povos-originaarios/video/xeta-e-kaingang-retomada-e-luta> Acesso em 29 nov.2017

KRENAK, Ailton et all. **Território e Cidadania: da luta pela terra ao direito à vida.** São Paulo: Editora Marco Zero. Associação dos geógrafos Brasileiros, 1988

LENINE, Vladimir Ilich. **Imperialismo. Fase superior do Capitalismo,** In: Obras Escolhidas, São Paulo, Editora Alfa-Ômega, 1982.

LENKERSDORF, Carlos. **Filosofar em clave tojolabal.** México. Ed. Miguel Ángel Porrúa. 2005.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos índios.** Relatos astecas, maias e incas. Petrópolis: Vozes, 1984

LEÓN PORTILLA, Miguel. **A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas.** Porto Alegre: L&PM, 1985.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **La filosofía Náhuatl.** In DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (org.). El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y latino – 1300-2000. México: Siglo XXI, 2011.

LÓPES BÁRCENAS, Francisco. **Los movimientos indígenas em México: rostros y caminos.** 2016. Disponível em <https://desinformemonos.org/los-movimientos-indigenas-mexico-rostros-caminos/>. Acessado em 12 ago 2017.

LOWY, Michel (org.). **O marxismo na América Latina** – uma antologia de 1909 até os dias atuais. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

LUKÁCS, Györy. **Para uma ontologia do ser social,** 2. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUKÁCS, Györy. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questão de princípios para uma ontologia hoje tornada possível.** São Paulo: Boitempo, 2010.

MADURO, Otto. **Mapas Para a Festa.** 1994, Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

MANIFESTO DE TIWANACO. 1973. Disponível em <http://marianabruce.blogspot.com/2010/06/primer-manifiesto-de-tiahuanaco-1973.html>. Acesso em 20. Mai.2019

MARIATEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Expressão Popular/Clasco. 2008

MARINI, Rui Mauro; SADER, Emir. **Dialética da dependência**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARTINS, Edilson. **Nossos índios, nossos mortos** – os olhos da emancipação. Rio de Janeiro: Editora Codecri, 1981.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. Petrópolis: Vozes, 1986.

MARTINS, José de Souza. **Reforma Agrária, o impossível diálogo**. São Paulo: Editora da USP, 2004

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B.Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Escritos sobre la comunidade ancestral**. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional/Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. 2015.

MARX, Karl. **Gundrisse**: manuscritos econômicos de 1857 -1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed.UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **Introducción General a la crítica de la economía política**. Buenos Aires: Cuadernos Pasado y Presente. 1972.

MARX, Karl. **O Capital** – crítica da economia política. Livro I – o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo. 2013.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

MEDEL, Osviel Castro. **Todavía tenemos aborígenes en Cuba?** 2011. Disponível em <http://www.juventudrebelde.cu/cuba/2011-01-24/todavia-tenemos-aborigenes-en-cuba> . Acesso em out.2018.

MELIÀ, Bartolomeu. **La filosofía guarani**. In DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y latino – 1300-2000. México: Siglo XXI, 2011.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2002

OLIVEIRA, Leandro Dias. **A Conferência do Rio de Janeiro** – 1992 (Eco-92): Reflexões sobre a Geopolítica do Desenvolvimento Sustentável. (s/d). Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade. Disponível em <http://www.anppas.org.br/encontro6/anais/ARQUIVOS/GT15-170-31-20120626115525.pdf> Acessado em 14.fev. 2019.

OLIVEIRA, Raimunda Nonato da Cruz, ROSA, Lucia Cristina dos Santos, POMPEU José Raimar Araújo. **Serviço Social no contexto indígena**: as transformações societárias e os desafios da profissão. 2015. Disponível em http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/media/OSQ_33_SL3_Oliveira_Rosa_Pompeu.pdf Acesso em 20 set.2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do índio ao bugre** – O processo de assimilação dos Terena. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **A mundialização do capital e a crise do neoliberalismo**: o lugar mundial da agricultura brasileira. Geusp – Espaço e Tempo (Online), v. 19, n. 2, p. 229-245, ago. 2015. ISSN 2179-0892. Disponível em:

<http://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/102776>. doi:
<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2015.102776>.

OCKHAM, Guilherme de. **Oito questões sobre o poder do Papa**. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2002.

PAULO NETTO, José; BRAZ Marcelo. **Economia política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez Editora, 2007.

PAULO NETTO, José. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2011.

PELÁEZ, Severo Martínez; FLORES, Alberto Baeza. **Las raíces de la sociedad guatemalteca, el índio y la revolución**. Nueva Sociedad. N° 10. Enero-Febrero. 1973. Disponível em <https://docplayer.es/13363395-Las-raices-de-la-sociedad-guatemalteca-el-indio-y-la-revolucion.html>
Acesso em 03.01.2019.

PEREIRA-PEREIRA, Potyara. **Necessidades humanas**, São Paulo: Cortez, 2000.(p. 124-180).

PIMENTEL, Boris Marañon. **Buen Vivir y descolonialidad**. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.

PORRAS VELÁSQUES, Angélica X. **Tiempo de Indios** – La construcción de la identidad política colectiva del movimiento índio ecuatoriano (Las movilizaciones de 1190, 1992, y 1997). Abya Yala: Quito, 2005

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A crise do capital é parte de uma crise civilizatória**. 2019. IELA. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=tdg6MJwwP1E> Acesso em 20 fev.2019.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Brasil**. (pgs. 104 à 137) In DURÁN, Ruth Bautista. Informe 2016. Aceso a la tierra y territorio en Sudamérica. La Paz: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica. 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Dilemas dos movimentos emancipatórios contemporâneos: dos fatos e das versões (teorias)**. Cadernos do CEAS, Salvador, n. 237, p. 225-253, 2016. Disponível em <https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/download/242/205>. Acesso em 05 jan.2019.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A crise do capital é parte de uma crise civilizatória**. Vídeo. 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=tdg6MJwwPIE&t=1686s> Acesso em 03.Abr. 2019.

POSEY, D.A. **Interpreting and Applying the Reality of Indigenous Concept: what is necessary to learn from the natives?** In Redford, K.H. & Padoch, C (eds). Conservation of Neotropical Forest: working from traditional resource use. New York: Columbia University Press, pp.21-34, 1992.

POPOL VUH. **Antiguas leyendas del Quiché**. México: Gandhi Ediciones. 2012.

PRESCOTT, William H. **História da conquista do Peru**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1942.

QUIJANO, Aníbal. **El “Movimiento Indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina**. Argumentos (Méx.) vol.19 n°.50 México ene./abr. 2006. Disponível em http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952006000100003 . Acessado em 22 set. 2018.

RAMOS, Guerreiro. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1995.

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 1990.

REZENDE, Marcos Caroli. **Dezoito cantos Nahuatl** – Textos bilíngues comentados. Florianópolis. Editora da UFSC. 1995.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a Civilização** – processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RIBEIRO, Altamiran. **Um povo, que para o estado, não existe**. Vídeo. IELA. 2019. Disponível em <http://www.iela.ufsc.br/povos-originaarios/video/um-povo-que-para-o-estado-nao-existe> Acesso em 20 fev.2019.

RIVERA, Diego. **O problema indígena no México**. In LOWY, Michel (Org.). O marxismo na América Latina – uma antologia de 1909 até os dias atuais. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax Utxiwa** – Uma reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 210.

ROMANO, Ruggiero. **Mecanismos da conquista colonial**. Editora Perspectiva. São Paulo, 1973.

ROMINELLI, Ronaldo. **Imagens da colonização** – A representação do Índio de caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996

ROSTWOROWSKI, Maria. **História del Tahuantinsuyo**. Lima: IEP/Promperú, 1999.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SANTANDER, Deicy Clavijo. **Un recorrido por la Historia de las marchas indígenas**. 2015. Disponível em <http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/eds/n1/n1a05.pdf> Acesso em 22 nov.2017.

SANTOS, Milton e SILVEIRA, Maria Laura. **O Brasil – território e sociedade no início do século XXI**. Rio de Janeiro: Record, 2008

SANTOS, Milton. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Huitec, 1986

SANTOS, Milton. **O espaço dividido** – Os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos. São Paulo: Edusp, 2008.

SAVIANI, Dermeval. **Marxismo e educação**. Revista Princípios, São Paulo, n. 82, p. 37-45, dez. 2005.

SCHWINGEL, Lúcio Roberto. (org). **Povos Indígenas e Políticas Públicas da Assistência Social no Rio Grande do Sul**. Subsídios para a construção de políticas públicas diferenciadas às Comunidades Kaingang e Guarani. Secretaria do Trabalho, Cidadania e Assistência Social - STCAS Estado do Rio Grande do Sul. (s/d) Disponível em <http://comin.org.br/static/arquivos-publicacao/politicas-publicas-1206992592.pdf>

Acesso em 18 jul.2016

SERRANO, Vladimir P (compilador). **Ciencia Andina**. Segunda edición. Quito: Ediciones Abya Yala/ CEDECO, s/d.

SIERRA BRAVO, Restituto. **Técnicas de investigación social: teoria y ejercicios**. 7 ed. rev. Madrid: Paraninfo, 1991.

SILVA. Orlando Sampaio. **Tuxá, índios do nordeste**. São Paulo: Annablume, 1997.

SOARES, André Luis R. **Guarani: organização social e arqueologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

SPINOZA, Benedictu. **Ética**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1978.

TAVARES, Elaine. 12 de outubro: o começo do massacre. 2017. Disponível em <http://www.iela.ufsc.br/povos-originarios/noticia/12-de-outubro-o-comeco-do-massacre> Acesso em abr.2018

TERENA, Darcí. **Mãe Terra**. IELA. Entrevista. Disponível em <http://www.iela.ufsc.br/povos-originarios/video/povo-terena-mae-terra>. Acesso em 29 nov.2017

TONET, Ivo. A questão dos fundamentos. In: TONET, Ivo. **Educação, cidadania e emancipação humana**. Ijuí: Unijuí, 2005.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e Escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA. **Mískitos en Honduras y Nicaragua**: un pueblo dividido ¿una bandera manipulada? Revista Envío Digital. N° 17. Manágua. 1982. Disponível em <http://www.envio.org.ni/articulo/64> Acesso em 10 abr.2017.

VASQUEZ, Ramón. **Los Aztecas**. Buenos Aires: J.Lajouane & Cia Editores. 1926.

YANOMAMI, Davi Kopenawa. 2014. CIMI. Disponível em <https://cimi.org.br/2014/05/36070/> Acesso em 12 mai.2017.

ZAVALETA MERCADO, René. **El poder dual**. Problemas de la teoría del estado en América Latina. 2.ed. Cidade do México: Siglo XXI, 1977.

ZIMMERMANN, Roque. **América-Latina "o não-ser"**. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel. Petrópolis: Vozes, 1987.

ZINN, Howard. **La otra historia de los Estados Unidos**. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana, 2006.