

DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA: A OPÇÃO DESCOLONIAL E O SIGNIFICADO DE IDENTIDADE EM POLÍTICA *

Walter D. Mignolo

(Duke University, Universidad Andina Simón Bolívar)

Traduzido por: Ângela Lopes Norte

RESUMO

O argumento deste artigo se baseia em duas teses inter-relacionadas. A primeira tese, a identidade NA política (melhor do que política de identidade), é um movimento necessário de pensamento e ação no sentido de romper as grades da moderna teoria política (na Europa desde Maquiavel), que é _ mesmo que não se perceba _ racista e patriarcal por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores (em termos de gênero, raça, sexualidade, etc). A segunda tese se fundamenta no fato de que essas pessoas, consideradas inferiores, tiveram negado o agenciamento epistêmico pela mesma razão. Assim, toda mudança de descolonização política (não-racistas, não heterossexualmente patriarcal) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica. A desobediência civil pregada por Mahatma Ghandi e Martin Luther King Jr. foram de fato grandes mudanças, porém, a desobediência civil sem desobediência epistêmica permanecerá presa em jogos controlados pela teoria política e pela economia política eurocêntricas. As duas teses são os pilares da opção descolonial, que nos permite pensar em termos do diversificado espectro da esquerda marxista e, de outro lado, do diversificado espectro da esquerda descolonial.

PALAVRAS-CHAVE: Opção descolonial; desobediência epistêmica; desobediência política.

* Artigo originalmente publicado na *Revista Gragoatá*, n. 22, p. 11-41, 1º sem. 2007 e traduzido por Ângela Lopes Norte.

Os leitores podem não estar familiarizados com um parágrafo fundamental por Anibal Quijano¹ em seu artigo de quebra-de-bases “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” (1990, 1992):

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario *desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres*. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial (Destaque nosso).

O que Quijano está propondo aqui nada mais é que desobediência epistêmica. Sem tomar essa medida e iniciar esse movimento, não será possível o *desencadeamento epistêmico e*, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares. Não seremos capazes de ultrapassar os limites do Marxismo, os limites do Freudismo e Lacanismo, os limites do Foucauldianismo; ou os limites da Escola de Frankfurt, incluindo um pensador fundamentado na história dos judeus e da língua alemã tão esplêndido quanto Walter Benjamin. Creio que ficará claro para leitores razoáveis que afirmar a co-existência do conceito descolonial não será tomado como “deslegitimar as idéias críticas europeias ou as idéias pós-coloniais fundamentadas em Lacan, Foucault e Derrida”. Tenho a impressão de que os intelectuais da pós-modernidade e os com tendências marxistas tomam como ofensa quando o autor mencionado acima, e outros seme-

¹ QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América*. In: BONILLA, Heraclio (compilador). Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editors, 1992. p. 447.

lhantes, não são venerados como os religiosos o fazem com os textos sagrados. *Eis exatamente por que estou argumentando aqui a favor da opção descolonial como desobediência epistêmica.*

I.

Não, não estou falando de “política de identidade”, mas de “identidade em política”. Não há, pois, necessidade de argumentar que a política de identidade se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos, que podem levar à intolerância, e de que nas políticas identitárias posições fundamentalistas são sempre um perigo. Uma vez que concordo parcialmente com tal visão de política de identidade – da qual nada é isento, já que há políticas identitárias baseadas nas condições de ser negro ou branco, mulher ou homem, em homossexualidade e também em heterossexualidade –, é que construo meu argumento na relevância extrema da identidade **em** política. E a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas. No entanto, a política identitária dominante não se manifesta como tal, mas através de conceitos universais abstratos como ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo e assim por diante.

Irei argumentar que a identidade **em** política é crucial para a opção descolonial, uma vez que, sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade européia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento), pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista. As identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram

raciais (isto é, a matriz racial colonial) e patriarcais. Fausto Reinaga (o aymara intelectual e ativista) afirmou claramente nos anos 60: “Da-nem-se, eu não sou um índio, sou um aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação”. A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades.

A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. Conseqüentemente, a opção descolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender* (como tem sido claramente articulado no projeto de aprendizagem Amawtay Wasi, voltarei a isso), já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/ colonial. Assim, por conhecimento ocidental e razão imperial/ colonial compreendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais européias (também chamadas de vernáculas) e não o árabe, o mandarim, o aymara ou bengali, por exemplo. Você pode argumentar que razão e racionalidade ocidentais não são totalmente imperiais, mas também críticas como Las Casas, Marx, Freud, Nietzsche, etc. Certamente, mas crítica dentro das regras dos jogos impostos por razões imperiais nos seus fundamentos categoriais gregos e latinos. Há muitas opções além da bolha do *Show de Truman*. E é dessas opções que emergiu o pensamento descolonial. Pensamento descolonial significa

também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais; quando você entra no campo do quichua e quechua, aymara e tojolabal, árabe e bengali, etc. categorias de pensamento confrontadas, claro, com a expansão implacável dos fundamentos do conhecimento do Ocidente (ou seja latim, grego, etc.), digamos, epistemologia. Uma das realizações da razão imperial foi a de afirmar-se como uma identidade superior ao construir construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero), e de expeli-los para fora da esfera normativa do “real”. Concordo que hoje não há algo fora do sistema; mas há muitas *exterioridades*, quer dizer, o *exterior construído a partir do interior para limpar e manter seu espaço imperial*. É da exterioridade, das exterioridades pluriversais que circundam a modernidade imperial ocidental (quer dizer, grego, latino, etc.), que as opções descoloniais se reposicionaram e emergiram com força. Os eventos no Equador nos últimos 10 anos, assim como os da Bolívia que culminaram na eleição de Evo Morales como presidente da Bolívia, são alguns dos sinais mais visíveis da atualidade de opção descolonial, embora as forças descoloniais e o pensamento descolonial existam nos Andes e no sul do México por quinhentos anos.

Na América do Sul², na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado de conhecimento. O “pensamento descolonial castanho” construído nos Palenques nos Andes e nos quilombos no Brasil, por exemplo, complementou o “pensamento indígena descolonial” trabalhando como respostas imediatas à invasão progressiva das nações imperiais

² Uso América do Sul em um sentido bem geral que inclui América Central e o Caribe, “sul do Rio Grande” em um sentido único; e o Caribe que, apesar de ser inglês ou francês, tem mais em comum com o sul do que com o norte, ou seja, América do Norte (EUA e Canadá). Resumidamente, a história imperial/colonial é o que é está em questão mais que livros didáticos de geografia europeus ou norte-americanos.

européias (Espanha, Portugal, Inglaterra, França, Holanda).³ As opções descoloniais e o pensamento descolonial têm uma genealogia de pensamento que não é fundamentada no grego e no latim, mas no quechua e no aymara, nos nahuatl e tojolabal, nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região (cfr. espanhol, português, francês, inglês, holandês), e que reemergiram no pensamento e no fazer descolonial verdadeiro: Candomblés, Santería, Vudú, Rastafarianismo, Capoeira, etc. Após o fim do século XVIII, as opções descoloniais se estenderam para vários locais na Ásia (do Sul, do Leste e Central) até a Inglaterra e a França, principalmente, e assumiram a liderança da Espanha e de Portugal dos séculos XVI ao XVIII.

Mas, voltemos aos Andes e à América do Sul, pausando e pensando a respeito da opção descolonial (ou opções descoloniais, se preferirem). Há uma série de palavras-chave explícitas e implícitas nesse meu artigo (desenvolvimento, interculturalidade, imaginário da nação, descolonial). Essas palavras-chave não estão no mesmo universo do discurso. Ou melhor, ainda não, no mesmo campo epistemológico. Na verdade, temos dois grupos de palavras-chave aqui: desenvolvimento, diferença e nação e interculturalidade e descolonialidade. O primeiro grupo pertence ao ima-

³ Waman Puma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (1516) [Publicado por John Murra e Rolena Adorno, México: Fondo de Cultura Económica, 1982] é uma das primeiras obras indígenas políticas descoloniais que permaneceu em formato manuscrito até 1936. Quobna Ottobah Cugoano, que foi transportado da Jamaica para a Inglaterra lá pela segunda metade do século XVII, publicou um outro tratado político descolonial em 1786, em Londres: *Thoughts and sentiments of the evil of slavery* (publicado com uma introdução e notas de Vicent Carreta. London: Penguin Books, 1999). Mais recentemente, a erudita e ativista Maori, Linda Tuhiwai Smith, publicou uma proposta descolonial de quebra de fundamentos: *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples* (London and New York: Zed Books Ltd., 1999). Veja as críticas extensivas de três livros publicadas por Heather Howard-Bobiwash; por John Ortley e por Monica Buttler et al., in *The American Indian Quarterly*, http://muse.jhu.edu/journals/american_indian_quarterly/toc/aiq29.1.html (29/1-2, 2005). A obra pioneira e de quebra de fundamentos de Fausto Reinaga está sendo revista hoje na Bolívia; Frantz Fanon (*Les damnés de la terre*. Paris: Maspéro, 1961) está sendo relido, além do mercado pós-colonial, pelos intelectuais e ativistas descoloniais. Nos EUA, os americanos nativos estão reavaliando o trabalho pioneiro do intelectual e ativista Vine Deloria, Jr., erudito legal de Sioux. Veja-se, por exemplo, MIHESUAH, Devon Abbot. *Indigenous American Women: decolonization, empowerment and activism*. Tucson: Bison Books, 2003.

ginário da modernidade ocidental (nação, desenvolvimento) e pós-modernidade (diferença), enquanto o segundo pertence ao imaginário descolonial. Deixem-me explicar. “Desenvolvimento” foi — como sabemos — na América do Sul e no Caribe, a palavra-chave da terceira onda dos planos globais do após 2º Guerra Mundial, quando os EUA tomaram a liderança que era da Inglaterra e da França, e substituíram a missão de civilização dessas pela sua própria versão de modernização e desenvolvimento. Ficou aparente, lá pelo fim dos anos sessenta e início dos setenta — com a crise do Estado do Bem-estar (*Welfare State*) —, que “desenvolvimento” era um outro termo na retórica da modernidade para esconder a reorganização da lógica da colonialidade: as novas formas de controle e exploração do setor do mundo rotulado como Terceiro Mundo e países subdesenvolvidos. A matriz racial de poder é um mecanismo pelo qual não somente as pessoas, mas as línguas e as religiões, conhecimentos e regiões do planeta são racializados. Ser subdesenvolvido não é como ser um indígena das Américas, Austrália e Nova Zelândia? Ou um negro da África? Ou muçulmanos do mundo árabe? Ser das colônias do Segundo Mundo (ex., Ásia Central e Cáucaso)⁴ não era, de uma certa forma, ser tão invisível como as colônias do império de segunda classe, uma racialização escondida sob a expressão “Segundo Mundo”?

A retórica da modernidade (da missão cristã desde o século XVI, à missão secular de Civilização, para desenvolvimento e modernização após a 2ª Guerra Mundial) obstruiu — sob sua retórica triunfante de salvação e boa vida para todos — a perpetuação da lógica da colonialidade, ou seja, da apropriação massiva da terra (e hoje dos recursos naturais), a massiva exploração do trabalho (da escravidão aberta do século dezesseis até o século dezoito, para a escravidão disfarçada até o século vinte e um) e a dispensabilidade de vidas humanas desde a matança massiva de pessoas nos domínios Inca e Asteca até as mais de vinte milhões de pessoas de São Petersburgo à Ucrânia durante a 2ª Guerra Mundial, mortos na chamada

⁴ Veja-se TLOSTANOVA, Madina. “Imperial discourse and post-utopian peripheries: ‘suspended’ indigenous epistemologies in the Soviet non-European (ex) colonies”. In: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino*, 14 Conferencia Internacional de L’Academie de la Latinité, Quito, Ecuador, (Textos de referência, 2006. p. 296-332).

Fronteira do Leste.⁵ Infelizmente, nem todos os assassinatos massivos foram registrados com o mesmo valor e a mesma visibilidade. Os critérios não mencionados para o valor das vidas humanas são um óbvio sinal (de uma interpretação descolonial) de política escondida de identidade imperial: quer dizer, o valor de vidas humanas a qual pertence a vida do enunciador, se torna uma vara de medida para avaliar outras vidas humanas que não têm opção intelectual e poder institucional para contar a história e classificar os eventos de acordo com uma classificação de vidas humanas: ou seja, de acordo com uma classificação racista.⁶

É verdade, como mencionei antes e como todos sabem, que na mesma civilização de morte e terror, vozes críticas se levantaram para mapear as brutalidades de uma civilização construída sobre a retórica da salvação e do bem-estar para todos. Eric Hobsbawm⁷ escreveu um fragmento poderoso intitulado “Barbarism: a user’s guide” [Barbarismo: Um guia do usuário], no qual reconheceu, descreveu e condenou o registro “bárbaro” da civilização ocidental moderna (como um bom intelectual britânico, o horizonte de Hobsbawm foi o Iluminismo). E também com humor inglês, esclareceu que seu artigo não pretendia ser um guia para a prática do barbarismo mas, ao invés, um guia dos momentos de barbarismo da civilização ocidental (ex., modernidade e capitalismo). Ele enfatizou o

⁵ A Fronteira do Leste foi incomparável por sua alta intensidade, ferocidade e brutalidade. A luta envolveu milhões de tropas alemãs e soviéticas ao longo de uma extensa linha de frente. Foi de longe o mais mortal e singular teatro de guerra da 2ª Guerra Mundial, com mais de 5 milhões de mortes nas Forças do Eixo, mortes dos militares soviéticos foram cerca de 10.6 milhões (dos quais 2.6 milhões de soviéticos morreram em cativo alemão, com cerca de 14 a 17 milhões de mortes de civis). Se for acrescido a isso os seis milhões de judeus mortos no regime de Hitler (o Holocausto Judeu); e, ao Iraque e Líbano, onde o Estado de Israel decreta à população do Líbano o que aconteceu ao seus próprios ancestrais judeus na Europa Central e Ocidental há meio século atrás; e, assim também, o valor das mercadorias com base no qual os escravizados africanos foram sujeitos ao tráfico atual de mulheres e crianças bem como de órgãos humanos, a retórica da modernidade continuou forte.

⁶ The *maquila*, a comercialização de órgãos e corpos humanos (por exemplo, mulheres jovens nas regiões da Ásia, da Ásia Central, Rússia) “capturou” e “vendeu” muito mais africanos escravizados nos séculos XVI e XVII, são todos exemplos da mesma história do barbarismo ocidental escondido sob os esplendores retóricos da civilização ocidental. O mundo é plano, como comemora Thomas Friedman (*The world is flat. A brief history of the twentieth first century*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2006), mas também é muito, muito espesso!

⁷ HOBBSAWM, Eric. Barbarism: a user’s guide. *New Left Review*, I/206, 1994.

Holocausto Judeu, mas “se esqueceu” dos africanos escravizados antes do Iluminismo da mesma forma que das mortes das vidas dos não-ocidentais, como dos 25 milhões de Escravos que morreram na fronteira leste da Europa, como mencionei antes, de São Petersburgo à Belarússia e Ucrânia.

II.

Mas voltemos ao conceito de “desenvolvimento” durante a Guerra Fria que foi o nome do projeto global dos EUA no seu estágio inaugural de dominação global. Na América do Sul, a política de desenvolvimento foi denunciada pela própria CEPAL [Comisión Económica para América Latina] (por seu próprio presidente, o economista argentino Raúl Prebisch), e pelos outros sociólogos e economistas com tendência de esquerda que levaram adiante a bem conhecida “teoria da dependência”. “Desenvolvimento” também foi criticado na América do Sul pela fundação da Teologia da Libertação e da Filosofia da Libertação.

Se durante a Guerra Fria o conceito liberal de “desenvolvimento” corporificou a reorganização da lógica da colonialidade como foi liderada pelos EUA, e encontrou a Teoria da Dependência e a Teologia/Filosofia da Libertação como seu oponente, após o fim da Guerra Fria, novos projetos desenvolvimentistas (nesse momento em termos de Acordo de Livre Comércio [FTA] ou outro tipo diferente) encontraram uma resistência violenta pelos projetos políticos e econômicos emanados das Nações Indígenas, principalmente na região andina da América do Sul. Globalmente, Acordos de Livre Comércio tiveram a oposição de vários movimentos sociais sob a bandeira do “sim à vida” como resposta aos “projetos de morte” incorporados nos FTA.

Hoje, a opção descolonial opera pelo mundo, além das críticas que avançam diariamente, na civilização capitalista e neoliberal. Em Israel e nos EUA, assim como na Europa, a oposição à invasão do Iraque e do Líbano vem crescendo. Críticas internas (liberais, marxistas, judeus e cristãos) são necessárias, mas pouco suficientes. Opções descoloniais estão mostrando que o caminho para o futuro não pode ser construído das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos. Uma civilização que comemora e preza a vida ao invés de tornar certas vidas dispensáveis para acumular riqueza e acumular morte, dificilmente pode ser construída a partir das ruínas da civilização ocidental, mesmo com

suas “boas” promessas como Hobsbawn gostaria que tivesse sido. Recentemente, por exemplo, Via Campesina, o Fórum Mundial de Pescadores, Amigos Internacionais da Terra, e outros movimentos sociais, vêm se impondo como líderes de um mundo não-capitalista, ao forçar o colapso de Doha Round. Pascal Lamy, o secretário da OMC, oficialmente anunciando a suspensão das negociações de Doha Round. Projetos de Não-desenvolvimento, como os projetos para a reprodução da vida e não para a reprodução da morte (como Via Campesina, o Fórum Mundial de Pescadores, Amigos Internacionais da Terra, as Nações de Indígenas do Equador, etc.) estão ganhando terreno.

Uma nota de advertência está na ordem. Quando falo aqui sobre “reprodução da vida” não estou aderindo ao vitalismo de Henry Bergson e a sua re-inscrição nos debates contemporâneos. O vitalismo ou a filosofia de vida de Deleuzeor, por exemplo, tem suas raízes na obra de Henri Bergson⁸ (1911) e sua concepção de “elan vital” (força vital) e é moldada na filosofia da evolução e do desenvolvimento do organismo. “Força vital” foi um conceito, um conceito importante na obra de Adolf Hitler, *Mein Kampf*.⁹ Se fôssemos apenas pensar nos limites da razão moderna e imperial, então toda referência à reprodução da vida seria interpretada na trajetória de Bergson a Hitler. Felizmente, a opção descolonial concede à concepção da reprodução da vida que vem de *damnés*, na terminologia de Frantz Fanon, ou seja, da perspectiva da maioria das pessoas do planeta cujas vidas foram declaradas dispensáveis, cuja dignidade foi humilhada, cujos corpos foram usados como força de trabalho: reprodução de vida aqui é um conceito que emerge dos afros escravizados e dos indígenas na formação de uma economia capitalista, e que se estende à reprodução da morte através da expansão imperial do ocidente e do crescimento da economia capitalista. Essa é a opção descolonial que alimenta o pensamento descolonial ao imaginar um mundo no qual muitos mundos podem co-existir.

Hoje, uma forma de pensamento descolonial que não confesse sujeição às categorias gregas de pensamento já é uma opção existente: re-ins-

⁸ BERGSON, Henri. *Creative evolution*, traduzido por Arthur Mitchell, Ph.D. New York: Henry Holt and Company, 1911.

⁹ HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. Veja-se, por exemplo, a edição na web, <http://www.crusader.net/texts/mk/>; um site chamado *The Occidental Pan-Aryan Crusade*, onde há uma lista de “outros textos brancos nacionalistas.

crever os legados dos *ayllu* nos Andes e dos *altepetl* no México e Guatemala. É possível imaginar que movimentos similares descoloniais estejam acontecendo no mundo islâmico, na Índia, na África do Norte e na África subsariana. Línguas marginalizadas e denegridas, religiões e formas de pensar estão sendo re-inscritas em confrontação com as categorias de pensamento do ocidente. Pensamento de fronteira ou epistemologia de fronteira é uma das conseqüências e a saída para evitar tanto o fundamentalismo ocidental quanto o não-ocidental.¹⁰

A reprodução da vida de que estou falando (no sentido que a universidade Amawtay Wasi compreende “buen vivir” ao invés de “professional excellence”, o mantra da universidade moderna e corporativa dos EUA e Europa, mas também em outras partes do mundo graças à dimensão imperial da aprendizagem – nivelando o mundo, como comemoraria Thomas Friedman) vem, então, das longas memórias dos *ayllu* e *altepetl*, sem os quais seria difícil compreender a força das nações indígenas do Equador, a eleição de Evo Morales na Bolívia e os zapatistas ascendendo no sul do México. É a re-articulação das nações indígenas e a recessão dos mono-tópicos (ou seja, classificação étnica mono-lingüística e religiosa da elite crioula-mestiça da América do Sul, equivalente à elite nacional branca da Europa ocidental e dos EUA) forçando uma transformação radical da equação de uma Nação - um Estado. O Estado pluri-nacional que já está bem avançado na Bolívia e no Equador é uma das conseqüências da identidade em política fraturando a teoria política na qual o Estado moderno e mono-tópico foi fundado e perpetuado sob a ilusão de que era um estado neutro, objetivo e “democrático” separado da identidade em política. Brancura e teoria política, em outras palavras, são transparentes, neutras e objetivas, enquanto que Cores e teoria política são essencialistas e fundamentalistas. A opção descolonial desqualifica essa interpretação. Ao ligar a descolonialidade com a identidade em política, a opção descolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais ao mesmo tempo que constrói identidades racializadas que foram erigidas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente (mais uma vez, fundamentos gregos e latinos de razão moderna/ imperial).

¹⁰ A respeito de pensamento de fronteira ou epistemologia de fronteira (também Gnose), veja-se MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina V. Thinking from the borders; shifting to the Geo- and Body-Politics of knowledge. *European Journal of Social Theory*, v. 9, n. 2, p. 205-222, 2006.

Desta forma, se no mundo moderno/colonial, a filosofia fez parte da formação e da transformação da história europeia desde o Renascimento europeu por sua população indígena descrita como os cristãos ocidentais, tal conceito de filosofia (e teologia) foi a arma que mutilou e silenciou raciocínios similares da África e da população indígena do Novo Mundo. Por filosofia aqui eu entendo não apenas a formação disciplinar e normativa de uma dada prática, mas a cosmologia que a realça. O que os pensadores gregos chamaram de *filosofia* (amor à sabedoria) e os pensadores aymara, de *tlamachilia* (pensar bem) são expressões locais e particulares de uma tendência comum e uma energia em seres humanos. O fato de que a “filosofia” se tornou global não significa que também é “uni-versal.” Simplesmente significa que o conceito grego de filosofia foi assimilado pela *intelligentsia* ligada à expansão imperial/colonial, aos fundamentos do capitalismo e da modernidade ocidental.

Trago esses exemplos porque estou interessado em três (entre outros) tipos de projetos que confrontam a globalização neoliberal e, no entanto, ao mesmo tempo trabalham em direção a uma organização sócio-política, em escala global, baseada na desfeticização do poder político e em uma organização econômica que visa à reprodução da vida ao invés da reprodução da morte e visa à reciprocidade e à distribuição justa da riqueza entre muitos, e não à acumulação de riqueza entre poucos. É esta a última meta econômica que precisa de exploração e dominação, corrupção e trabalho voltado para interesses próprios. Uma economia orientada em direção à reprodução da vida e ao bem-estar de muitos incorpora uma política de *representação* na qual o poder está na comunidade e não no Estado ou em qualquer outra instituição administrativa equivalente.

Uma versão simplificada de quatrocentos a quinhentos anos de história da América do Sul e do Caribe (dependendo da localização e das comunidades, indígenas ou afro) teria esses elementos em comum:

- a) uma organização interna das comunidades indígenas e afro (*intra-cultural*) como uma matéria de sobrevivência confrontada com a invasão de europeus (projetos imperiais espanhóis, portugueses, holandeses, franceses e ingleses), em diferentes locais das Américas e do Caribe.

- b) Uma organização externa para lutar contra as infiltrações imperiais/ coloniais nas suas cidades, na organização econômica e social, nas culturas, nas terras e na organização econômica. Primeiro, em confronto com autoridades imperiais/ coloniais; em segundo plano, após a “independência” do estado-nação controlado pelos *Creoles* de descendência européia e mestiços com sonhos europeus; finalmente, e mais recentemente, em confronto com as corporações transnacionais que dilapidam as florestas, as praias e as áreas ricas em recursos naturais; e também em confronto com os estados-nacionais que defendem o Livre Comércio de acordo com os desígnios de Washington.

A consequência de trezentos anos (aproximadamente) de regras coloniais diretas e de duzentos anos (aproximadamente) de colonialismo interno (ou seja, da elite crioula/ mestiça da pós-independência) foi o crescimento da força das nações (indígenas e afros) dentro da nação onde a mestiçagem se tornou a ideologia da homogeneidade nacional, um oxímoro que retrata a realidade dos estados coloniais da América do Sul e do Caribe. Nos EUA (como na Inglaterra, Alemanha ou França), a *mestiçagem* não era um problema até o recente fluxo de imigrações. Por séculos, a Europa moderna/ imperial viveu sob uma ideologia nacional sustentada por uma população branca e cristã (ou católica ou protestante). As nações indígenas dentro da nação crioula/mestiça estão em risco hoje nos Andes, no sul do México e na Guatemala. De fato, o que está em recessão é a classificação étnica sobre a qual os estados-nação foram imaginados, desde o início do século XIX até recentemente. O que está em recessão é a *etnia latina* e o que está acelerando e aumentando é o espectro variado dos projetos indígenas e afros, em suas dimensões políticas e epistêmicas.

O que está em risco, portanto, em *identidade em política e epistemologia*? Não estamos apenas encarando demandas de comunidades indígenas e afros ao estado nacional e ao grupo étnico latino que controla a política e a economia. Estamos encarando uma mudança radical na qual indígenas e comunidades afro deixam claro dois princípios básicos:

- (a) Os direitos epistêmicos das comunidades afro e indígenas sobre os quais os projetos políticos e econômicos descoloniais estão sendo construídos e um tópico descolonial afirmado como diferença em similaridade humana (por exemplo, porque somos todos iguais temos o direito à diferenças, como reivindicaram os Zapatistas) e

(b) sem o controle dos fundamentos epistêmicos da epistemologia afro e indígena, ou seja, de teoria política e economia política, qualquer reivindicação do Estado marxista ou liberal se limitará a *oferecer* liberdade e impedir que indígenas e afros *exercem suas liberdades*.

O pensamento descolonial é a estrada para a pluri-versalidade como um projeto universal. O Estado pluri-nacional que os indígenas e os afros reivindicam fica nos Andes, é uma manifestação particular do maior horizonte de pluri-versalidade e o colapso de qualquer universal abstrato apresentado como bom para a humanidade inteira, sua própria *similaridade*. Isto significa que a defesa da similaridade humana sobre as diferenças humanas é sempre uma reivindicação feita pela posição privilegiada da política de identidade no poder.

III.

Fizeram-me perguntas do tipo: Oh, então você quer dizer que para trocar a “geo-grafia” da razão ou trocar de política do ego para “geopolítica” do conhecimento você tem que ser um índio e que só índios podem fazê-lo? Assim, e eu, que não sou índio, mas branco, o que posso fazer? Estou sendo deixado para fora do jogo?. Da última vez que me fizeram tais perguntas, não sem fúria, foi um jovem espanhol marxista, durante um dos seminários de verão, organizado pela *Universidad Complutense*. Este seminário era a respeito do “Pensamento descolonial” e Nina Pacari foi uma das palestrantes e participantes durante o seminário de uma semana de duração. A pergunta trouxe para o primeiro plano a cumplicidade entre a geopolítica e a política de Estado de conhecimento disfarçada de “identidade disciplinar”. Um dos argumentos que avançou durante os debates, naquela longa semana de seminário, foi que, no final, o assunto sobre o pensamento descolonial não pode ser levado a sério; que os argumentos descoloniais não eram argumentos baseados nas ciências sociais (e não estou fazendo graça aqui). Um outro sociólogo da platéia perguntou, com a certeza que ser um sociólogo lhe dava, “Você podia definir pensamento descolonial? Você nos deu uma história, usou-o metaforicamente, mas você nunca nos deu uma definição”. Eles estavam pedindo *obediência epistêmica*. Não lhes ofereci, claro, uma definição porque isso teria significado jogar de acordo com as regras que ele estava me pedindo para jogar que era “identidade disciplinar”. E ele se recusava a jogar com as

regras que eu estava jogando, que era a racialização dos corpos e das localidades geo-históricas. Ou seja, eu não estava jogando o jogo da identidade disciplinar, mas o da “identificação geo- e do Estado” como foi formada e moldada, no mundo moderno/ colonial, pela retórica da modernidade justificando a economia capitalista. Em outras palavras, eu estava oferecendo aos marxistas e sociólogos interlocutores a possibilidade de **considerar a opção descolonial**; e eles recusaram, é claro, me convidando para jogar de acordo com as normas disciplinares das ciências sociais e as convicções marxistas. Não era fácil para meus interlocutores ver que eles estavam jogando um “jogo de política de identidade” e que fingiam, ou acreditavam, que suas posições ocupavam uma localização além da identidade; além das geo-configurações políticas e de Estado. Eu estava, em outras palavras, me desconectando do eurocentrismo no sentido particular que o conceito de eurocentrismo tinha para nós, no projeto modernidade/colonialidade. Eurocentrismo não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas européias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/ colonialidade.

E como se desconectar do eurocentrismo se você é, como eu, um argentino com descendência européia e não um índio da região andina ou um equatoriano, alguém de Barbados ou da Martinica de descendência africana? Certamente, você pode ter descendência africana e abraçar a tradição dos pensadores brancos europeus, judeus ou não; ou você pode ser um branco da França ou dos EUA e ter abraçado a tradição dos pensadores radicais africanos ou afro-caribenhos, etc. Estou desunindo a formação e a transmissão de regiões epistêmicas, ligadas a corpos e regiões do mundo moderno/colonial e a seus movimentos através do tempo e do espaço. Eles se movem mas não desaparecem: vá dizer a um pensador pós-moderno ou a um filósofo europeu conservador que não há tal concepção como a filosofia européia ou história européia de idéias, e você pode ter a confirmação de que entidades ficcionais também existem; e que os pensadores europeus já esclareceram que há uma co-relação entre certas idéias, certas regiões do mundo e certos tipos de pessoas. Eis porque os intelectuais indígenas e afros têm dificuldades em transformar suas idéias em idéias competitivas como, vamos dizer, as de Martin Heidegger ou Samuel Huntington, para dar exemplos diferentes.

Voltemos agora à pergunta inicial do parágrafo anterior e tomemos o exemplo do filósofo argentino de descendência alemã, Gunther Rodolfo Kusch (1922-1979), cuja obra foi escrita e publicada entre 1953 e 1980. Entre muitas das contribuições originais de Kusch, e seu isolamento principalmente em função de sua originalidade, está o conceito de “consciência mestiça” que ele introduziu no final dos anos cinquenta. “Consciência mestiça” nos anos cinquenta, na Argentina e na caneta de um filósofo de descendência alemã era um conceito que ainda não estava pronto para ser visto.¹¹ Aqui temos, na obra de Rodolfo Kusch, *um esforço sustentado de vinte e cinco anos de desobediência epistêmica*. Cumpriu com suas obrigações, e foi isolado.

A “consciência mestiça” para Kusch não tinha nada a ver com biologia e mistura de sangue, o que era a compreensão canônica da mestiçagem: sangue misturado de espanhol e português (geralmente o pai) e índio (geralmente a mãe). Devemos também lembrar que espanhóis e portugueses misturados com africanos eram chamados de “mulatos”. Embora Kusch se refira somente incidentalmente aos negros da América, a “consciência mestiça” é um conceito aberto o suficiente para incorporar também a “consciência mulata”. O que é então a “consciência mestiça” para Kusch?

Tem sido uma preocupação dos pensadores e filósofos de descendência européia, particularmente na Argentina, lá sendo deslocado de ser europeus; ou seja, europeus, mas não o bastante. A distinção em castelhano entre “ser” e “estar, adquiriu uma dimensão filosófica que explicava as fraturas e os sentimentos existenciais de europeus que se achavam deslocados nas Américas.

Importante: Kusch não fala de América Latina, mas de América. Para um filósofo da América, uma consciência mestiça, era difícil pensar em “Ser” ou “Existência”, ou “História” ou “Economia da” Humanidade” ...etc., etc. Somente aquelas entidades universais poderiam/ podem ser concebidas, exploradas, desdobradas, conceitualizadas da perspectiva de uma “consciência pura”, de uma consciência onde não há diferença entre

¹¹ A obra de Gunther Rodolfo Kusch se estende de 1952 (*La seducción de la barbarie*) a 78 (*Geocultural del hombre Americano*, 1976, e *Esbozo de una antropología Filosófica Americana*, 1978). Nesse intervalo ele publicou seus três maiores livros: *América profunda* (1963), *Pensamiento indígena y pensamiento popular en América* (1973). O que se segue é um resumo das idéias que ocorrem na obra de Kusch, aqui e assim também como em artigos e entrevistas que ele deu na Argentina e na Bolívia, principalmente.

ser e estar; para uma consciência na qual *alguém es donde está e está donde es*. Quer dizer, para alguém que pode sentir/ estar onde ela está e estar onde ela deveria estar. Se você não está, você não se sente como uma “consciência pura”, você pode sentir que não pertence à esfera do Ser, da História, da Economia, da Política, etc. Ao contrário, você sente que pertence à categoria de “consciência pura” que você pode até não saber e não fazer tais perguntas, porque simplesmente você sente que está e, naturalmente, todos os outros devem sentir o mesmo e se não sentem, bem, não é culpa sua; deve haver algo errado com eles. No entanto, a categoria de “consciência pura” só é concebível da perspectiva da “consciência mestiça”, que é uma forma de substituir a geografia da razão e de revelar a regionalidade da consciência sem qualificação porque se assume que é uni-versal.

Assim, a consciência mestiça para um filósofo argentino de descendência alemã, bem versado em Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, não é uma questão de sangue, mas uma questão de sentir a fratura entre ser e estar; uma sensação de estar fora do lugar, de sentir quando irá teorizar durante os anos cinquenta como a força natural da América e, nos anos sessenta e setenta, se mover para um entendimento da filosofia aymara ou do pensamento aymara. Mas também ligando ambos, a correlação entre espaço e a densidade da vida orgânica (pampas, montanhas, selvas, florestas, rios, etc.) com cidades espalhadas e baixa densidade demográfica. Em outras palavras, Grécia e Roma (ou Jerusalém para Levinas) estão longe, muito longe, para a consciência mestiça da América. Ao contrário, a vida orgânica exuberante (alguns diriam “natureza”) e a densa memória das civilizações e cosmologias indígenas (ao invés de gregas, romanas ou hebraicas) e línguas (aymara e quechua, ao invés de grego, latim e hebraico) ofereceram na América o lugar e a memória de *quem se é (ser) e onde se está (estar)*. Assim, consciência mestiça é um conceito filosófico e não biológico. Um conceito filosófico que é impensável na história da filosofia européia, de Tales de Mileto a Heidegger da Floresta Negra em Messkirch.

A consciência mestiça é um conceito filosófico aberto ao pluri-versal, como a consciência dupla em Du Bois, a consciência mestiça em Anzaldúa; a consciência mestiça/mulata do pensador, escritor e médico colombiano, Manuel Zapata Olivella. Os conceitos na história da filosofia européia são mono-tópicos e uni-versais, não pluri-tópicos e pluri-versais. E

por que os conceitos que são elaborados nos projetos descoloniais e em processo de pensamento descolonial são pluritópicos e pluri-versais? Porque a ferida colonial foi diversificada, empregando linguagem de Wall Street, por todo o mundo: Índios da América, Austrália e Nova Zelândia; os negros da África subsariana e das Américas; árabes e *berbers* da África do Norte e no Oriente Médio; Indianos na pós-separação da Índia e até chineses, japoneses e russos e suas colônias tiveram que lidar, de uma forma ou de outra, com a cosmovisão mono-tópica da civilização ocidental encapsulada no grego e no latim, nas seis línguas modernas imperiais da Europa, e na subjetividade correspondente registrada na e através da expressão artística, na cultura popular, na comunicação de massa, etc. Eis porque a consciência mestiça é diversa e diversificada. E também eis porque qualquer projeto descolonial e qualquer opção descolonial precisou lidar com a epistemologia de fronteira e o pensamento de fronteira e duplas traduções como uma linha metodológica (peço desculpas pelo pleonasma e pela expressão redundante “caminho metodológico”).

A mudança da “consciência mestiça” vivida e experimentada na consciência crítica das pessoas com descendência européia tem algo em comum com a mudança de consciência dos indígenas da América e dos afros também de lá. Se ter consciência de que se tem descendência européia, e, portanto, não de africano ou de original (ou seja aborígene) é ter consciência de uma mudança na “consciência mestiça”, tal conscientização tem a ver com a dupla consciência de W.E. B. Du Bois ou a consciência mestiça de Gloria Anzaldúa. O que eles têm em comum é a ferida colonial; sentido de coloniatura com fração moderna/colonial; do deslocamento racial moderno/colonial. Certamente, há uma questão de escala, e a ferida colonial em uma argentina de descendência européia não é a mesma ferida colonial de um aymara de descendência aborígene. Os três tipos de experiência, no entanto, são sentidos em relação à presença da ausência: a consciência pura da expansão européia imperial/colonial e o convite forçado para assimilar ou para sentir a diferença, a diferença colonial.

Assim, é preciso que a opção descolonial fique clara neste contexto. Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erege um exterior a fim de assegurar sua interioridade. Não ouvimos to-

dos os dias nos discursos do Presidente Bush, um discurso que era comum entre os cristãos ocidentais do ocidente nos séculos XVI e XVII, liberais seculares dos séculos XIX e XX, neoliberais e marxistas? Descolonial implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais. Novamente, grego e latim e (por favor repitam comigo...!).

Mas a questão aqui era, o que pode um argentino de descendência européia fazer se a língua da sua família é a alemã e a língua oficial do país, Argentina, é o espanhol? Ele não é nem negro nem índio, então como pensar em categorias de pensamento de Exterioridade (ao invés do grego e do latim) que não estão incrustadas na história imperial dos pensamentos ocidentais? Há algumas formas de responder a essas perguntas. Mas sejam pacientes, por favor. Precisamos desatar o nó, aprender a desaprender, e aprender a reaprender a cada passo.

Kusch se comprometeu em três de seus livros, tanto com o arquivo colonial a respeito de filosofia indígena quanto com os pensamentos filosóficos atuais entre os dos aymara. Na primeira dimensão, ele se envolveu com Waman Puma de Ayala¹² e o *Warochiri Manuscript*, bem como com os dicionários de quéchua e aymara de González Holguin e Ludovico Bertonio. No prefácio de um de seus livros de base, *El Pensamiento Indígena y Popular en América* (1963), Kusch observa, no início

La búsqueda de un pensamiento indígena no se debe sólo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas (Prologo).

Certas palavras como “recuperar” e “el fondo de America” (“deep America”) não soam bem quarenta anos mais tarde. Poder-se-ia dizer “re-escrever” e talvez “na memória aborígena da América”. Mas não é o ponto. O ponto é a clareza do projeto e a necessidade de torná-lo explícito desde o seu início, desde a primeira sentença do prólogo. Dois bons livros foram escritos, mais recentemente, nos quais uma análise científica (uma filosófica e outro antropológica; Josef Estermann e Fernando Martinez

¹² PUMA DE AYALA, Waman. *Nueva corónica y buen gobierno* [1516]. Editado por John Murra e Rolena Adorno, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Enriquez) avançou. Kusch segue os passos do historiador nahuatl Miguel Leon Portilla e tenta tomar um outro passo. E esse passo é mover-se da análise do pensamento aymara de forma a levá-lo de forma séria para entender os “problemas” sociais, históricos e subjetivos da América. Mais ainda, um terceiro passo é oferecer o esboço de um modo de pensar americano (*paralelo, co-existente e sobreposto*), e obviamente diferenciado do modo de pensar do ocidente. O conceito chave aqui é *estar* ao invés de ser.

Isto não é nada menos que a meta principal de *El pensamiento indígena y popular en America*. Deixem-me oferecer a vocês um destaque do que foi empreendido por Kusch no capítulo 10 de “Salvation and Economy”. Selecionei esse capítulo porque pode ser um diálogo com Felix Patzi e Nina Pacari, já mencionados antes.

Kusch começou o capítulo, como sempre faz, com uma história que determina o palco da questão a ser explorada. Nesse caso, ele recorda que, em Toledo, uma pequena cidade da Bolívia, um residente muito bem educado e que se auto identifica como indígena, confessou a Kusch que, para ele, os indígenas eram analfabetos e que, portanto, não poderiam se acostumar a um sistema cooperativo. Há algumas semanas atrás, uma luta entre os próprios indígenas aconteceu na caldeira de cobre de Huanuni. O trágico caso das últimas semanas retoma a privatização neoliberal da indústria mineira. A estratégia neoliberal era a de criar uma elite indígena de cooperativistas que fossem os patrões dos outros indígenas assalariados. Ou seja, indígenas explorando outros indígenas. A mesma estratégia aconteceu antes do neoliberalismo, durante a Guerra Fria e os projetos norteamericanos de modernização e desenvolvimento da América do Sul. Kusch relata a respeito de um caso específico que ajuda a entender os desígnios imperiais globais e os impactos nas relações pessoais e sociais. O caso relatado por Kusch não é um caso isolado. Na verdade, Kusch mostra as ligações de uma longa cadeia de eventos que vêm do século XVI, a apropriação massiva da terra e a transformação da existência em trabalho assalariado. Kusch agora, no capítulo, fala de uma das histórias contadas em uma das muitas narrativas de *Visitas* (visitas administrativas espanholas a diferentes cidades para colher informações a serem usadas pela Coroa nos seus planos de gestão).

Este é o botão linha. Garci Diez, o pai dominicano que relata a visita à região de Lupaca, relata com indignação o fato de que as mulheres

irão produzir *tejidos*, costurando a pedido de *Mallku* (a autoridade suprema da região), sem receber, aos seus olhos, nada mais do que um pouco de comida e outros pequenos reconhecimentos. Garci Diez acredita que as mulheres devam receber um salário pelo seu trabalho e é isso que os espanhóis vão lhes dar, ao invés de apenas comida e outros pequenos reconhecimentos variados. Mas, ó infelicidade, as mulheres se recusaram a lidar com os espanhóis, não estão interessadas em salário, e somente farão o trabalho para e quando *Mallku* as pedir para fazê-lo.

Obviamente, o que Garci Diez relata é aquilo que vê de acordo com a lógica de uma economia capitalista emergente. Ele não foi capaz de ver que a outra lógica, a de sistema de *prestaciones*, ou seja, a de reciprocidade comunal que governa uma economia da qual ele só era capaz de ver o objeto, o tecido; os trabalhadores e o tempo empregado para produzir o objeto; e finalmente o receptor do objeto, o *Mallku*, que não estava recompensando de forma adequada o tempo empregado para produzir o objeto. O *Mallku*, aos olhos de Garci Diez, estava explorando as mulheres enquanto ele estava tentando tirá-las daquele sistema desumano ao oferecer-lhes um salário por seus trabalhos, de forma a não serem exploradas. E, no entanto, as mulheres aparentemente preferiram ser exploradas pelo *Mallku* ao invés de serem exploradas pelos espanhóis. Falando seriamente, elas optaram por uma economia qualitativa de reciprocidade comuna, ao invés de uma economia quantitativa na qual o produto do trabalho é recompensado por um salário; uma economia na qual o foco é no objeto e no tempo de trabalho e não em um sistema econômico que funciona de acordo com outra lógica, que produz diferentes subjetividades, e que foca no bem estar da comunidade ao invés de acumulação privada e pessoal.

O que aconteceu em Huanuni é que a visão de Garci Diez se tornou naturalizada e aquelas comunidades nativas em particular, indígenas cooperativistas e assalariados, foram capturadas pela lógica de Garci Diez. E o residente da pequena cidade de Toledo, que disse a Kusch que os índios que se recusaram a fazer parte do sistema cooperativista eram analfabetos, também já havia sido capturado pela lógica única da economia capitalista.

No entanto, o fato de que comunidades indígenas e nativas foram convertidas ao sistema capitalista não significa que todo indígena das Américas tenha sido convertido. E, ao contrário: o fato de que os indíge-

nas, no governo de Evo Morales, o apóiam assim como no Equador e nos EUA, que mantêm uma organização social com base na reciprocidade comunal e na economia qualitativa, não significa que cada um que se considere um indígena, como o residente de Toledo, tenha que aceitar a reciprocidade comunal como uma forma de vida. Precisamos separar a organização sócio-econômica das qualidades essencialistas dos agentes: a economia capitalista pode ser apoiada pelos indígenas ou pelos afros, por meio de trabalhadores assalariados ou com pagamento independente. De forma oposta, uma economia de reciprocidade comunal poderia ser apoiada pelos bolivianos mestiços e crioulos e pelos brancos norte-americanos ou os membros franceses das classes média ou média alta (duvido que qualquer outra mais alta possa defender a economia de reciprocidade comunal).

Mas o capítulo de Kusch não pára no estágio descritivo e interpretativo dos sistemas econômicos que, mesmo que infectados através dos séculos, ainda têm “alguma coisa” que os distingue. Poderia ser, por exemplo, como olhar o Islamismo e o Cristianismo em suas interações mútuas através dos séculos. Pode-se dizer que seja muito binário para o gosto pós-moderno; ou muito simplista e dicotômico, para o mesmo gosto pós-moderno. Mas, vejam bem, já estamos falando de dois sistemas binários: as economias capitalista e de reciprocidade comunal, por um lado, e o Cristianismo e o Islamismo no outro. Assim, as dicotomias não são ontológicas mas hermenêuticas. Seja como for, não é este o ponto a que quero chegar – apenas um preparo para ele.

Kusch toma o passo seguinte quando faz uma pergunta de atualidade surpreendente, levando em conta a situação da Venezuela e da Bolívia, e o resultado da eleição no Equador há dois dias. Kusch pergunta: o sistema indígena de *prestaciones*, de economia de reciprocidade, tem alguma incidência hoje na América do Sul? O que seria o impacto de uma economia qualitativa sobre uma economia quantitativa? E mais adiante ele pergunta, em 1963, “Qual é o real significado da agitação revolucionária corrente por toda a América. Será apenas um caso de infiltração estrangeira?” (p. 435). Ele se referia aos boatos de que a agitação revolucionária era devida à influência cubana e soviética na América Latina, e ele sabia que esse não era o caso. No entanto, intelectuais como Nina Pacari e Feliz Patzi Paco seguem, a partir de suas próprias experiências indígenas, um

caminho que Kusch descobriu como filósofo fora do local, ao descobrir a consciência mestiça entre os europeus deslocados de sua origem na história da América.

Então, esta é a resposta para a pergunta que formulei no início desta seção: como pode um europeu para quem sua língua não é aymara e cuja pele não é negra e cujos ancestrais não são da África, se comprometer com o pensamento descolonial e avançar na opção descolonial? Bem, Kisch oferece um bom exemplo

IV.

Os étnico-latinos (ou seja, pessoas com descendência europeia na América do Sul e no Caribe) são capturados na epistemologia da modernidade. A teoria da dependência como dito antes, assim como a filosofia e a teologia da libertação, foram manifestos fortes para fraturar a homogeneidade de uma economia política controlada por teólogos e instituições liberais (estou falando dos anos 60), que eram ou muito ingênuos para acreditar no desenvolvimento dos então designados subdesenvolvidos (ou Terceiro Mundo) ou perfeitos hipócritas que vendiam o ingresso do desenvolvimento e da modernização, sabendo perfeitamente que era um caminho legalmente organizado para continuar a pilhagem das regiões ao redor do mundo, fora da Europa e dos EUA, e que não estavam sob o controle da União Soviética. Agora, durante a primeira década do século XXI, as estradas para o futuro podem ser analisadas em quatro direções.

Uma é a que vem sendo livremente chamada de uma “virada para a esquerda” (pela extrema direita e pela esquerda entusiástica), ou como um “re-torno ao populismo” (pelos líderes neoliberais associados como Fernando Henrique Cardoso).¹³ Em primeira posição os nomes de Inacio Lula no Brasil, Nestor Kirchner na Argentina e Michele Bachelet no Chile podem ser livremente descritos como tal, apesar de suas diferenças e de suas ligações soltas (se quaisquer em algum caso), ligações com a “esquerda”, no sentido marxista da palavra. Em geral, “esquerda” significa que esses governos não são sempre entusiastas e seguidores do que é ditado por Washington como fizeram Carlos Menem na Argentina, Sánchez de Losada na Bolívia

¹³ More than ideology. The conflation of populism with the Left in Latin America, em *Harvard International Review*, XXVIII/2., p. 14-18, July 2006.

e, antes deles, Augusto Pinochet no Chile. “Esquerda” significa nesse contexto que o que os neoliberais e a extrema direita ditam não está sendo seguido pelos planos globais que são emanados de Washington D.C.

A segunda é o “re-torno à direita”. A atual conversa a respeito de estender o corredor Puebla-Panama (iniciado por Vicente Fox) a Bogotá agora que Alvaro Uribe foi confirmado para seu segundo mandato no cargo:

De julho em diante, a Colômbia fará parte de um dos lados de um mega-projeto geopolítico que busca consolidar o modelo neoliberal na América Latina ocidental com o objetivo de privatizar a infra-estrutura de estradas e recursos naturais. Esta estratégia econômica e política é promovida por Washington via o Presidente do México, Vicente Fox, e conta com o apoio financeiro do Banco de Desenvolvimento Inter-Americano e o Banco Mundial, enquanto várias companhias multinacionais estão comprometidas com a sua implementação. Entretanto, o impacto do anúncio do Presidente Alvaro Uribe, de que em seu segundo mandato na Colômbia, vai se unir ao Plan Puebla Panama, terá no país em cada nível no futuro imediato passou despercebido pela opinião pública, provavelmente através da ignorância quanto às causas e as conseqüências do Plan Puebla Panama.¹⁴

Pode-se imaginar que, se Bogotá se unir ao corredor Puebla-Panama, então o corredor poderia se estender até Santa Cruz, Bolívia, onde será bem recebida pela Nación Camba e a Unión Radical Nacional Socialista da Bolívia.

O objetivo do plano é muito claro: ajudar as companhias multinacionais a privatizar portos e aeroportos, estradas, energia elétrica, água, gás, petróleo, e, acima de tudo, a possuir controle irrestrito dos imensos recursos de biodiversidade da floresta Lacandona (2), e dos Chimalapas em Oaxaca (3) no México e do Corredor Biológico Mesoamericano que alcança todo o caminho até o Panamá. Tem um custo planejado de 25 bilhões de dólares norte-americanos e busca abrir a América Central e a

¹⁴ Fernando Orellano Ortiz, Plan Puebla Panamá, p. 14-15. Disponível em: <<http://www.scoop.co.nz/stories/HL0607/S00341.htm>>.

Colômbia ao livre comércio.¹⁵ Nación Camba é o nome de um movimento de ala de direita que levou o nome “Camba” das populações indígenas e de camponeses. É conhecido como o Movimento Separatista da Bolívia e é feito de pessoas brancas e ricas – os URNSB (União Radical Nacional Socialista da Bolívia) e é uma das organizações que protege os desejos dos brancos da Bolívia. Os dois grupos, com diferentes graus de vícios, usam uma linguagem de libertação e soberania com referências diretas e indiretas ao Nazismo e ao Kux Klux Klan.¹⁶

A terceira orientação ou direção foi traçada com golpes distintos de Hugo Chávez, na Venezuela. Para muitos, Fernando Henrique Cardoso dentre eles, Chávez é um populista; o retorno do populismo da Guerra Fria. Demandará um extensivo e detalhado argumento mostrar que este pode não ser o caso. Apenas, como hipótese, considerem o seguinte: Há uma diferença significativa e radical entre Juan Domingo Perón e Hugo Chávez. Perón foi “um populista” seguidor da conceitualização recente de populismo.¹⁷ Entretanto, ser um “populista” não é necessariamente tão mau quanto os intelectuais da ala liberal e de direita gostariam de retratá-lo. Pois, um presidente “democrático” como Alvaro Uribe ou George W. Bush era preferível a um populista como Perón? Sim e não. Já que as duas opções estão dentro do sistema, ou seja, o sistema político-econômico da modernidade/colonialidade, onde nenhuma das opções tem contorno definido.

Mas o ponto aqui não é discutir os prós e os contras do populismo. Melhor, é apresentar a idéia (sem espaço para argumentos) de que Hugo Chávez não somente é diferente de Perón, e, sim, bem oposto. Perón operou na fetichização do Estado para manipular uma multidão (the *populus*), a qual ele oferecia benefícios significativos (formação de sindicatos, férias, diminuição da jornada de trabalho, seguro saúde, 13º salário, etc.). Todas essas compensações se baseavam na “política de classe social” nítida. Quer dizer, baseado em benefícios materiais, que, obviamente, eram muito bem recebidos pelos trabalhadores. Hugo Chávez opera com base na “iden-

¹⁵ Veja Fernando Aellano Ortiz, <http://www.scoop.co.nz/stories/HL0607/S00341.htm>.

¹⁶ Veja relatório sobre Neo-Nazistas, <http://www.scoop.co.nz/stories/HL0511/S00064.htm>.

¹⁷ Veja LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

tidade em política.” A auto-descrição de Chávez como um mestiço não deve ser ligeiramente levada em consideração. Ele está se estabelecendo sobre a grande população de mestiços e mulatos da Venezuela, que, não por acaso, são da classe baixa. A política da identidade opera na suposição de que identidades essenciais entre as comunidades marginalizadas (por razões raciais, de gênero e sexuais) são as que merecem reconhecimento. Em geral, política de identidades não se compromete em nível de Estado e permanece na esfera da sociedade civil. Identidade em política, ao contrário, desliga-se da jaula de ferro dos “partidos políticos” como tem sido estabelecido pela teoria política moderna/colonial e eurocentrada. “La Revolución Bolivariana”, assim como a MAS (Marcha hacia el Socialismo) são ambas projetos políticos que se desvinculam do quadro eurocêntrico da teoria política e da economia política, ao mesmo tempo que autorizam/conferem poderes a descolonização das subjetividades raciais colonizadas. Ambos projetos são, claro, diferentes, mas eles também diferem do projeto de Fidel Castro em Cuba. Enquanto o projeto socialista de Castro em Cuba permanece dentro das regras do jogo (quer dizer, mudando o conteúdo, mas permanecendo dentro da mesma lógica da modernidade ocidental), Chávez retarda ao re-inscrever a luta por independência carregada por Simón Bolívar. Embora para muitos Bolívar não seja o “modelo ideal”, no sentido de que ele contribuiu para a afirmação da elite *Creole*, elite de descendência espanhola que virou suas costas aos indígenas, afros, mestiços e mulatos, é uma história com a qual Chávez e Venezuela têm mais em comum do que com Vladimir Lenin e a Revolução Soviética. Nesse sentido, as conexões que Chávez procura com os *populus* que o apóiam e com o slogan de “Revolução Bolivariana” não são baseadas na melhoria das classes sem uma subjetividade comum para se trabalhar (como no caso de Perón). Seguramente, ainda não há uma formulação clara do projeto, mas há sinais suficientes para acreditar que o que Chávez procura corre paralelo ao projeto epistêmico e político descolonial que já tinha sido avançado, nos últimos 10 anos, por uma comunidade de eruditos, intelectuais e ativistas.¹⁸

Enquanto é possível ver na gestão política e econômica de Chávez (tanto na polícia interna quanto nas relações internacionais) as sobras da

¹⁸ Veja Arturo Escobar, Beyond the Third World, *Third World Quarterly*, v. 25, n. 1, p. 207-230, Fev. 2004. Disponível em: <http://www.nd.edu/~druccio/escobar.pdf#search=%22escobar%20worlds%20and%20knowledges%20otherwise%22>.

fetichização do poder do Estado, Evo Morales ainda fornece um caminho diferente. A quinta trilha que estou descrevendo aqui. A história da Bolívia, nos últimos quinze anos, a força crescente da nação indígena (na sua diversidade ou, se preferirem, as nações indígenas), estabeleceu um modo distinto e um modelo político que eu descreverei como o movimento descolonial. A consciência entre os líderes e participantes de questões indígenas que clama por uma mobilização que determina que o poder não pode ser tomado (como nos lembra Enrique Dussel)¹⁹, porque o poder não está no Estado, mas nas pessoas politicamente organizadas, é alta e clara na Bolívia. Por isso quero dizer que, na Bolívia, como em qualquer outro lugar hoje da América do Sul e do Caribe, mesmo com a possibilidade de que Evo Morales não termine seu período como presidente, não se mudará de forma alguma a organização política e a mobilização da população indígena. O que conta não é que Evo Morales tenha sido eleito presidente (embora, claro, isso seja importante) como a mídia internacional comemorou, ainda ancorada no velho modelo de fetichização do poder, mas a mudança radical que está tomando lugar pela *inscrição da identidade em política*.

Identidade em política, na Bolívia, também deixou clara a fenda entre as versões diferentes da esquerda marxista e os projetos descoloniais indígenas. E isso é basicamente o que está em risco no “*levè ethnique*”: descolonização (uma palavra que tem uso corrente nos Andes) não significa mais que o Estado estará nas mãos da elite local (que terminou no “colonialismo interno” da América do Sul durante o século XIX, e na Ásia e na África após a 2ª Guerra Mundial). Descolonização, ou melhor, descolonialidade, significa ao mesmo tempo: a) desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder (que, é claro, significa uma economia capitalista); e b) desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais (por exemplo, o bem sucedido e progressivo sujeito e prisioneiro cego do consumismo). Por desconectar como descolonialidade, começo e me afasto da introdução de Samir Amin do termo dentro da visão marxista de um mundo policêntrico. No entanto, a atenção e a homenagem dada por Amin ao trabalho e à visão de Sayyid Qutb é uma indicação que nos alerta para os projetos divergentes e soberanos do marxismo e do islamismo, como

¹⁹ DUSSEL, Enrique. *20 tesis de política*, Mexico: Siglo XXI, 2006. Introdução e notas de Vicent Carreta. London: Penguin Books, 1999.

o filósofo iraniano Ali Shariati já tinha claramente articulado antes da Revolução Iraniana.²⁰ Mas o marxismo não pode desconectar no sentido da descolonialidade, porque ou não mais haverá marxismo ou será um novo projeto imperial que absorva, engula, silencie e reprima categorias de pensamento articuladas em línguas e cosmologias que não são o latim e o grego, traduzidas nas seis línguas imperiais européias da modernidade ocidental (italiano, espanhol, português, alemão, inglês e francês).

Hoje já há uma forte comunidade intelectual indígena que, entre muitos outros aspectos da vida e da política, tem algo como muito claro: seus direitos epistêmicos e não somente seus direitos a reivindicar econômica, política e culturalmente.²¹ A “*levée ethnique*” é, em última análise,

²⁰ Veja Samir Amin, *Delinking: towards a polycentric world*. Traduzido do Francês por Michael Wolfers, New York: Zed Books; 1990; Sayyid Qutb, *Social justice in Islam*, New York: Islamic Publications International, 2001; Ali Shariati, *Marxism and other Western fallacies. An Islamic critique*. New York: Mizan PR, 1980.

²¹ Os intelectuais indígenas não gozam ainda de ampla circulação, porque os intelectuais não indígenas é que apreciam exatamente a colonialidade do conhecimento. O fato de não serem reconhecidos pela mídia ou pela universidade não implica que o trabalho e a produção intelectual deles sejam menos significativos na malha social. É menos reconhecido – certamente – pela elite que controla o Mercado da produção intelectual. Meus comentários aqui são baseados na trajetória política e intelectual de Luis Macas e sua liderança na criação do Amawtay Wasi (Aprender en la sabiduría y el buen vivir; *Learning wisdom and the good way of life*); na trajetória política e intelectual de Nina Pacari. Recentemente, ela claramente expressou os fundamentos históricos, políticos e epistêmicos dos projetos descoloniais indígenas do Equador (“La incidencia de la participación política de los pueblos indígenas. Una camino irreversible”, artigo apresentado e discutido amplamente durante a seção de um dia do programa de escola de verão, organizado pela Universidad Complutense de Madrid). O seminário de uma semana recebeu o título “Pensamiento descolonial y la emergencia de los Indígenas en América Latina.” Nina Pacari questionou o título do *workshop*: “En estos últimos tiempos se habla de la emergencia indígena. De unos seres anclados en los museos para el gusto colonial de muchos, hemos pasado a ser unos actores que les provocamos miedo, incertidumbres o desconfianza.” E em Félix Patzi-Paco (sociólogo aymara e atual Ministro de Cultura y Educación) e sua proposta *Sistema Comunal. Una propuesta alternative al sistema liberal*. La Paz: CEA, 2004. A esse núcleo de intelectuais indígenas andinos, poderíamos acrescentar o trabalho influenciador de Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing methodologies. Research and Indigenous People*. London/ New York: Zed Books Ltd., 1999. Ela é Professora Associada da Maori Education e Diretora do Instituto Internacional de Pesquisas para Estudos Maori e Indígenas na Universidade de Auckland, Nova Zelândia. Também, o conhecido trabalho nos EUA de Vine Deloria, Jr., Devon Abbot Mihesuah e Carvender Wilson. Quanto às contribuições de afro-caribenhos, vejam-se PADGET, Henry, *Caliban's Reason, Introducing Caribbean philosophy*, London: Routledge, 2003, e Catherine Walsh e Juan García sobre a contribuição de intelectuais e ativistas afro-andinos.

“uma quebra epistêmica descolonial” que não pode ser classificada na narrativa de Michel Foucault (*Les mots et les choses*, 1966) e muito menos pelas “mudanças paradigmáticas” de Thomas Khun (*A estrutura das revoluções científicas*, 1970). A quebra epistêmica descolonial é literalmente algo mais. É verdade que não há muito escrito e documentado para o cientista social do Primeiro Mundo “estudar”. Fraturas epistêmicas estão acontecendo pelo mundo e não entre as comunidades indígenas das Américas, Austrália ou Nova Zelândia. Está acontecendo também entre os intelectuais afro-andinos e afro-caribenhos. E está certamente acontecendo, embora moldado por histórias locais diferentes, entre os intelectuais progressistas e os ativistas islâmicos. E ao que toca à quebra epistêmica, a consequência é o recolhimento do “nacionalismo”, ou seja, o idealismo do Estado da burguesia que conseguiu identificar o Estado com uma etnia, e, portanto, foi capaz de ser bem sucedido na fetichização do poder: se o Estado se identifica com uma nação, então não há diferença entre o poder do povo e o poder nas mãos das pessoas da mesma nação nas mãos daqueles que representam o Estado. Mais ainda, o povo e o Estado que o povo e seus representantes criaram todos operaram sob a mesma cosmologia: teoria política ocidental de Platão e Aristóteles a Maquiavel, Hobbes e Locke. Mas as coisas começaram a mudar quando os povos indígenas ao redor do mundo clamaram por sua própria cosmologia na organização do econômico e do social, da educação e da subjetividade; quando os afro-descendentes da América do Sul e do Caribe seguiram um caminho semelhante; quando os intelectuais islâmicos e árabes romperam com a bolha mágica da religião, da política e da ética do ocidente.

Isto é, em síntese, “la versant de-colonial” (ou a opção descolonial) que está acontecendo em escala global pela simples razão de que a lógica da colonialidade (ou seja, capitalismo, formação de Estado, educação de uni-versidade, informação e mídia como mercadoria, etc.) tem e continua “nivelando o mundo” (de acordo com a expressão entusiasta cunhada por Thomas Friedman)²². A mudança radical introduzida pela “versant de-colonial” se move, se desconecta da idéia ocidental de que as vidas humanas podem ser descartadas por razões estratégicas e da civilização da morte (comércio escravo massivo, fomes, guerras, genocídios e eliminação

²² FRIEDMAN, Thomas. *The world is flat. A brief history of the twentieth first century*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2006.

das diferenças a qualquer custo, como se vem testemunhando no Iraque e no Líbano), em direção a uma civilização que encoraje e comemore a reprodução da vida (não, é claro, em termos de ter ou não direito ao aborto, o que não tenho tempo de analisar aqui), mas a comemoração da vida no planeta, incluindo organismos humanos que têm sido “separados” da natureza na cosmologia da modernidade européia; cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, 1605.

A interculturalidade deve ser entendida no contexto do pensamento e dos projetos descoloniais. Ao contrário do multiculturalismo, que foi uma invenção do Estado-nacional nos EUA para conceder “cultura” enquanto mantém “epistemologia”, inter-culturalidade nos Andes é um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos. A inter-cultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo intenso que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindi, bambara, etc.) e ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português). Aqui você acha exatamente a razão por que a cosmologia ocidental é “uni-versal” (em suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental (mais uma vez, grego, latim e línguas européias imperiais modernas e sua epistemologia).

IV.

Deixem-me adiantar uma cópia dos processos descoloniais e de desobediência epistêmica e sugerir que os horizontes desses atos de desobediência epistêmica estejam se abrindo para um futuro além do acúmulo de capital e de reforços militares; além da reestruturação pós-moderna e pós-estruturalista da cosmologia eurocêntrica da modernidade. Percebam que a minha visão de modernidade não é definida como um período histórico do qual não podemos escapar, mas sim como uma narrativa (por exemplo, a cosmologia) de um período histórico escrito por aqueles que perceberam que eles eram os reais protagonistas. “Modernidade” era o termo no qual eles espalhavam a visão heróica e triunfante da história que eles estavam ajudando a construir. E aquela história era a história do capitalismo imperial (havia outros impérios que não eram capitalistas) e da

modernidade/ colonialidade (que é a cosmologia do moderno, imperial e dos impérios capitalistas da Espanha à Inglaterra e dos Estados Unidos).

O sociólogo aymara e o atual Ministro da Cultura e da Educação da Bolívia, Félix Patzi Paco, adiantou, antes da sua nomeação pelo presidente Evo Morales, um resumo de um “sistema comum ou popular” em contrapartida com o preponderante “sistema (neo) liberal”²³. Estou oferecendo aqui uma versão modificada da proposta dele. Patzi Paco começa pela hipótese de que sistemas sócio-econômicos com um certo grau de complexidade são formados por um núcleo e um contexto; ou um centro e uma periferia, se preferirem. O núcleo ou centro era constituído de diversos tipos de gestões, econômicas e políticas. Ou seja, gestão de recursos e trabalho, por um lado, e gestão de distribuição de recurso de trabalho. No sistema atual (neo)liberal, gestão de recursos e trabalho e gestão de distribuição social, como sabemos, são engrenadas visando à acumulação de riqueza, apropriação individual de recursos naturais e exploração de trabalho (das minorias quantitativas). O núcleo é constituído, para ele, pela administração política e econômica. A minha modificação aqui é para incluir a gestão da educação nesse núcleo, uma vez que a educação é fundamental tanto para a formação da subjetividade quanto para a formação e a administração da organização econômica e política da sociedade.

A proposta de Patzi Paco deve ser entendida em dimensões tanto diacrônicas quanto sincrônicas. Os sistemas econômicos e políticos implantados pelas expansões imperiais/coloniais européias (espanhola, portuguesa, francesa, britânica, holandesa) romperam e mutilaram sistemas econômicos e políticos existentes no continente e nas ilhas caribenhas. Contudo, sistemas indígenas co-existiram, marginalizados e fraturados, com as cores imperiais. Apesar de Patzi Paco estar pensando a partir da experiência de Aymara Ayllus, é possível incluir palenques e quilombos formados por afro-descendentes fugitivos escravizados, como ainda um outro sistema econômico e político co-existente. A educação (na família, na escola e no treinamento avançado), a economia e a política são diferentes aspectos da organização comunal, que é chamada de *ayllu* em Aymara,

²³ PATZI PACO, Felix. *Sistema comunal*. Una propuesta alternative al sistema liberal. La Paz: CEA, 2004.

oikos em grego e *estado* em línguas europeias modernas vernáculas e imperiais. Assim, o analítico e a projeção em direção ao futuro seguem um movimento dialógico ou pluri-lógico.

Em primeiro lugar, e historicamente, o sistema comunitário da economia andina era deslocado e fracionado pela instalação de um sistema emergente, mercantil e de capitalismo colonial, que consistia na apropriação de terra e na exploração maciça do trabalho (indígena e afro-oprimido). O *ayllu* sobreviveu, contudo, e entrou em um registro histórico duplo. A advogada, política e ativista quíchua, Nina Pacari, coloca isto desta forma:

[...] nuestros mayors salvaguardaron y fortalecieron nuestras identidades e instituciones *por dos vías simultáneas*: 1) **la interna**, radicada en la Fortaleza de los usos y costumbres, en la recreación de los mitos y los ritos, en la reconstitución de los pueblos y territorios, así como en la reconstrucción de la memoria ancestral y colectiva para proyectarse en un futuro con inclusion social que no es otra cosa que el posicionamiento del principio de la **diversidad**; 2) **la externa**, que permitió utilizar los mecanismos como los “alzamientos”, “levantamientos indígenas” or “revueltas” en contra del abuso y del despojo promovido por la estructura del poder imperante.²⁴

Pacari menciona dois caminhos simultâneos no qual a história de nações indígenas sobreviveram em co-existência e diferenciais de poder por quinhentos anos. O interno e o externo, dos quais, apenas o externo é mais ou menos conhecido por alguém que não seja indígena. A razão é simples: o *caminho interno* deveria ter parado de existir desde a chegada dos cristãos e as pessoas e instituições monárquicas, no século dezesseis, e também por sua transformação no século dezenove, quando o colonialismo interno que estava nas mãos da elite crioula de descendência europeia desalojou a elite imperial da Espanha e de Portugal. Através de diferentes formas e tonalidades, a Inglaterra e a França assumiram o

²⁴ PACARI, Nina. La incidencia de la participación política de los pueblos Indígenas: Un cambio irreversible. Conferência apresentada e discutida no Seminário de Verão, “O pensamento descolonial”, organizado pela Universidad Complutense de Madrid, El Escorial, Jul. 24-29, 2006.

papel de destaque deixado pela Espanha e por Portugal e trabalharam estreitamente com a elite crioula administrativa que comandava os novos países “independentes”. O *caminho interno* na vida e na sobrevivência de nações indígenas se tornou invisível, pois os indígenas deveriam ter perdido suas almas e se tornado índios com um tipo de espírito europeu. E já que histórias e descrições de nações indígenas foram escritas por pessoas de descendência européia, o caminho interno freqüentemente os escapava. Os indígenas, por outro lado, não deveriam ter alma e essa foi a razão do processo de Cristianização, objetivando civilizá-los, mais recentemente, desenvolvê-los.

Patzi Paco oferece uma das primeiras descrições escritas e argumentos que explicam a persistência do sistema comunitário que sempre existiu, mas era invisível, e que está chegando com força total na Bolívia e no Equador. A parte visível sempre esteve lá; revoltas foram sempre registradas pelas elites vigentes porque elas criavam um problema para eles; porém o discurso oficial as descreveu como um problema dos índios. Nina Pacari, na citação anterior, oferece uma sinopse da sobrevivência histórica e de luta das Nações Indígenas – uma sinopse histórica na qual a teoria política indígena, a economia e a epistemologia são centrais. Já houve tempo em que a crença de que os índios têm cultura e que os brancos ou mestiços possuem teorias eram prevalentes que pareciam ser a única idéia válida. Hoje em dia, e num futuro previsível, a luta é para a obtenção de direitos epistêmicos, a luta pelos princípios em que a economia, a política e a educação estarão organizadas, deliberadas e promulgadas.

Os sistemas comunitários descritos por Patzi Paco são um caminho em direção ao futuro, não apenas para a população indígena, mas podem também funcionar como um modelo para uma organização global, na qual muitos mundos irão co-existir, sem serem dominados em nome de uma simplicidade e de uma reprodução de oposições binárias. Os sistemas comunitários oferecem uma alternativa para ambos os sistemas: os liberais e socialista-comunistas, já que estes dois últimos são ambos ocidentais (isto é, concebidos a partir da experiência da expansão imperial e da acumulação de capital, bem como da correspondente teoria política e economia política, em suas versões tanto liberal quanto comunista-marxista). O sistema comunitário descritos por Patzi Paco é, ao contrário,

baseado na experiência histórica dos *ayllu*, que coexistiu com as instituições ocidentais imperiais/coloniais, desde o momento em que os espanhóis invadiram os Andes. Observações similares podem ser feitas sobre o *altepetl* na região Anahuac. Para encurtar a história, vale ressaltar que uma gestão econômica comunitária não é uma questão de um Estado todo-poderoso (como o sistema comunista), ou de uma mão invisível (como na economia liberal de livre comércio). A terra não pode ser possuída, apenas utilizada pela comunidade. Com a mesma vaidade, fábricas e tecnologias que facilitam a vida social e comunitária não podem ser possuídas por um ou poucos indivíduos que irão explorar outras pessoas em benefício pessoal próprio ou para a acumulação de riqueza. No sistema comunitário, o poder não está localizado no Estado ou no proprietário individual (ou corporativo), mas na comunidade. Quando os zapatistas afirmam que se deve “governar e obedecer ao mesmo tempo,” eles estão enunciando um princípio básico da gestão política e econômica comunitária.²⁵

Nina Pacari discute a gestão comunal política e econômica sucintamente. O conceito indígena filosófico de Poder é sustentado por um número significativo de elementos vitais (de acordo com o sentido de vida comunal):

- a) YACHAY, o que significa a sabedoria, o *know-how* e *know-that* que permitem que as nações indígenas possam se manter em auto-transformação os seus *caminhos internos* (isto é, da mesma maneira que o ocidente mantém em transformação o seu modo de vida, suas formas de conhecimento e sua gestão econômica e política);
- b) RICSINA, significa *knowledge*, e se refere ao conhecimento da complexa geografia de seres humanos visando a colaborar para uma coexistência harmoniosa, isto é, sociabilidade (e, devo dizer, que Derrida não se faz necessário aqui – pois a sociabilidade não é uma propriedade privada dos intelectuais franceses, mas de um sentimento comum à existência humana);

²⁵ Patizi Paco, op. cit, 172-191.

- c) USHAI, significa gestão ou planejamento e se refere ao conhecimento pressuposto para cada execução consistente na gestão da política, da economia e da educação, isto é, na organização sócio-comunitária;
- d) PACTA-PACTA, significa o exercício da “democracia” não no sentido burguês da palavra ou no seu sentido socialista, mas no sentido da sociabilidade, de um relacionamento de igual para igual, com participação coletiva e gestão social, como está inscrita na memórias e experiências dos ayllu (ou dos altepetl no caso do México), e não nas memórias e experiências do oykos;
- e) MUSKUI, que poderia ser traduzido como o horizonte ideal do futuro, ou seja, *utopia*; um conceito necessário para que se possa ser ativo no processo de transformação social, ao invés de se aguardar que a economia liberal ou o Estado comunista encontre uma solução para as nações indígenas!

Compreendo que o sistema comunal e o conceito filosófico indígena de Poder como uma alternativa PARA (neo) modelos liberais e Marxistas ou modelos neo-Marxistas de sociedade. Seria possível considerá-lo, em seu devido tempo e espaço, em relação, por exemplo, aos conceitos islâmicos e chineses de poder, de gestão política e econômica e de educação (tanto no sentido da formação e de treinamento de indivíduos para atender especialmente aos papéis de gestão política, educacional e econômica). Embora não haja tempo para desenvolver mais essa questão, é importante ter em mente que nem Patzi Paco, nem Pacari ou eu, estamos pensando em termos binários. Um leitor ocidental treinado pode ver essa oposição binária como falta de experiência em “ver” *as formas internas* de muitas nações e comunidades religiosas de todo o mundo. A segunda advertência é a de que também um leitor moderno ou pós-moderno sensato poderia pensar que o sistema comunal é um sonho totalitário que se destina a substituir o modelo dominante neoliberal e a sua alternativa dominante utópica, o sistema socialista-comunista. Se fosse esse o caso, o sistema comunal não seria uma proposta descolonial, mas uma outra proposta moderna disfarçada sob o pensamento descolonial. O pensamento descolonial rejeita, desde o início, qualquer possibilidade de novos resumos universais que irão substituir os existentes (liberais e seus “neos”, marxista e suas “neos”, cristãos e seus “neos”, ou islâmicos e seus “neos”). A era da abstração “universal” chegou ao fim. O futuro que vai impedir o auto-extermínio da

vida no planeta deve ser tanto pluri-versal quanto um projeto “universal.” E é em direção a esta MUSKUI que a concepção do sistema comunal e da filosofia indígena do poder está apontando.

Nina Pacari oferece uma possibilidade de se pensar e agir nesse sentido, isto é, um plano de modelo descolonial de pensamento. Reconhecendo o atual momento de afirmação das identidades indígenas, que é a consolidação do *caminho interno*, ela menciona quatro princípios gerais nos quais o empoderamento político está sendo aprovado e assim avança:

- a) **Proporcionalidade-Solidariedade**, é o princípio que orienta a política (por exemplo, o pensamento político) para o benefício daqueles que têm menos. A política impinge aqui o *oyko-nomy* (ou, inventando um neologismo, um *ayllu-nomy*), ou seja, uma economia política que administra a escassez, ao invés de festejar a acumulação.
- b) **Complementaridade**, se refere à produção e distribuição que contempla o bem-estar da comunidade e não a acumulação e o bem-estar de uma elite. Isso representa, em outras palavras, a sociabilidade com a harmoniosa complementaridade de elementos opostos. Por exemplo, Sol e Lua (masculino e feminino) não são opostos por relações de poder, mas, sim, duas metades de uma unidade; uma unidade sem a qual a geração de vida não é possível.²⁶
- c) **Reciprocidade**, é expresso na instituição chamada “minga”, que significa trabalho cooperativo visando melhoria. Dar e receber, o princípio da reciprocidade é feito tanto de direitos quanto de deveres para cada um.
- d) **Correspondência**, simplesmente significa o compartilhar de responsabilidades (Pacari, 2006, 9-10).

²⁶ Este não é o lugar para entrar em uma análise da categoria “mulher” como uma invenção do sistema ocidental de gênero, baseado na oposição e no poder diferencial, que mutilou e marginalizou a complementaridade complementares masculino - feminino nas sociedades e no sistema de conhecimento que eram estranhos ao Cristianismo e aos seus fundamentos gregos (ver María Lugones, “Heterossexualismo e o sistema do gênero colonial/moderno”, *Hypatia*, no prelo; e Oyewumi, Oyeronke, *A Invenção da mulher*. Dando um sentido africano aos discursos ocidentais de gênero. Minneapolis: Editora da Universidade de Minnesota. 1997).

A gestão das esferas política e econômica, como resumido acima, anda de mãos dadas com a gestão da educação *Amawtay Wasi*²⁷. Sob a liderança de Luis Macas, Amawtay Wasi é uma uni-versidade que na realidade é uma pulri-versidade organizada de acordo com a cosmologia e a sabedoria (epistemologia) dos povos e das nações indígenas. A esse respeito, ela se desconecta e se afasta da universidade do Renascimento e da Kantiana-Humboldtiana que, direta ou indiretamente, contribuíram para a colonialidade do conhecimento e dos seres. “Aprender a estar” é uma das metas da Amawtay Wasi, ou seja, descolonialidade do estar. O método para tal objetivo é “aprender a desaprender, a fim de voltar a aprender”. Re-aprender o quê? Ofereço um destaque através das propostas avançadas por Nina Pacari e Patzi Paco. Amaway Wasi complementa a gestão das esferas econômica e política do sistema comunal, mas trabalhando em subjetividades descolonizadoras (por exemplo, a afirmação e o empoderamento aos quais Nina Pacari se refere em seu artigo supracitado).

Espero, em primeiro lugar, que o meu argumento aqui não seja apenas de um relato sobre a descolonialidade, sobre projetos descoloniais e desconectado de uma perspectiva acadêmica neutra e científica, mas que o meu discurso, aqui, seja parte de uma ampla e global orientação descolonial (com inclinação) de pensar e de agir. E, em segundo lugar, espero também que fique claro que a opção descolonial demanda ser epistemicamente desobediente. A esse respeito, identidade em política e que identidade em política não é uma questão de ação afirmativa e multiculturalismo nos EUA – que ações afirmativas e multiculturalismo são política de identidade, possuindo lados positivos e negativos. O lado bom é que ela contribui para tornar visível a identidade política escondida sob os privilégios do homem branco e o lado ruim é que ela pode levar a argumentos fundamentalistas e essencialistas. Na América do Sul e no Caribe, sabemos, os privilégios do homem branco são fundamentados na história e nas memórias de pessoas de ascendência européia que levaram com eles o peso de certas formas de gestão política, econômica e de educação. Esse privilégio, se não estiver acabado, está sendo revelado. O caminho para o futuro é e continuará a ser, a linha epistêmica, ou seja, a oferta do pensamento descolonial como a opção dada pelas comunidades que foram privadas de suas “almas” e que revelam ao seu modo de pensar e de saber. O que estamos testemunhando nos Andes hoje já não

é um “virar à esquerda” dentro das maneiras eurocêntricas de saber, mas um desligar e a abertura a opções descoloniais. Ou seja, estamos testemunhando um *ato de desobediência epistêmica que afeta o estado e a economia*. Isto não é nada menos que o desafio que o governo de Evo Morales está colocando diante de nós.

ABSTRACT

Two interrelated theses sustain the argument. Firstly, identity IN politics (rather than identity politics) is a necessary course of thought and action in view of the iron cage of modern (e.g., European from Machiavelli on) political theory. Insofar as modern political theory is) _ knowing or not _ racist and patriarchal by denying political agency to people classified as inferior (in terms of race, gender, sexuality, etc.), and insofar as they have been denied epistemic agency for the same reason (the second thesis), all de-colonial political moves (non-racist and non-heterosexually patriarchal) must engage in epistemic and political disobedience. “Civil disobedience” as predicated by Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr. were great moves indeed. But, civil without epistemic disobedience will remain caught in games ruled by Eurocentric political economy and political theory. Both these are pillars of the de-colonial option. Thus, the de-colonial option allows us to think in terms of the variegated spectrum of the Marxist left and _ on the other hand _ of the variegated spectrum of the de-colonial left.

KEY-WORDS: De-colonial option; epistemic disobedience; political disobedience.