

De América à Abya Yala. Semiótica da descolonização.

Armando de Melo Lisboa, UFSC

Que a peste vermelha acabe com vocês por terem me inculcado vossa linguagem.
(Shakespeare, Caliban)

Existe na posse da linguagem uma extraordinária potência. (Fanon, 1952)

Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: ellas no designan, sino que encubren. (Silvia Rivera Cusicanqui, 2010)

1. Miragens, caricaturas, desencontros.

Tupi or not tupi. That is the question. (O. de Andrade, 1928)

Colombo, ao aqui chegar, como que possuído por um “furor nominativo”¹, designava tudo que via com nomes ocidentais ou corruptelas das denominações nativas. Porém, estava cego para o fundamental, um continente ainda desconhecido dos europeus. Convicto de ter chegado à Ásia, deixou de nomear o conjunto que vislumbrava, como bem captou Max-Neef: “Pobre Dom Cristóvão, grande almirante do mar oceano, morreu sem ter descoberto América. Estava tão seguro do lugar que tinha que chegar que não se preveniu do mais colossal dos achados. Como sucede com todas as certezas, também a sua tornou opacas as sensibilidades perceptivas”.

O ato nominalista não é inocente, “mas um postulado jurídico de posse”²: definir a palavra própria para designar algo permite apropriá-lo. Tampouco o de Colombo foi fruto de um neutro olhar de âmbito científico, pois impetrou um ato colonial que desqualificou epistemicamente todo o conhecimento e nomenclatura indígena. Negar os nomes existentes e atribuir novos foi decisivo para a colonização mental dos nativos. Como a linguagem, ao invés de algo cosmético e superficial, é uma estrutura profunda, subjugar-la é central no processo de dominação. Isto levou a Nebrija inserir, em 1492, na introdução da primeira gramática de uma língua vulgar (castelhano): “A língua sempre foi a companheira do império”.

Mesmo que suas configurações modernas sejam resultantes do jogo epistemológico-político geocolonial, e não de uma ontologia pura e inata, Europa, Ásia e África são continentes designados com seus próprios nomes, os quais advêm de suas

¹ Todorov, 1983: 27.

² Subirats, 2006: 122.

milenares histórias e mitologias. Ao contrário, América é um “continente sem-nome próprio”³, homenageia o italiano Vespúcio.

A nomeação “América” para o quarto continente surgiu no mapa mundi em 1507 – e para indicar o domínio ibérico desde a Terra do Fogo até o sudoeste atual dos EUA – mas foram como “Índias”, “Índia Ocidental”, “El Dorado”, “Novo Mundo” que, sucessiva e concomitantemente, as novas terras foram nomeadas. Mais que tatearmos erraticamente a procura do conceito deste território continental, “a história da construção da denominação dessa vasta faixa de terra coincide com a história das tentativas de apropriação desse imaginário – e consequentemente das riquezas materiais que o acompanhavam”⁴.

Ao inventarem estes nomes, os europeus, além de eliminar as denominações originais dos povos que aqui viviam há milênios e ocultar toda alteridade, faziam uma projeção de si próprios, representando o novo mundo como um *continuum* da Europa. Não há uma descoberta da América. Esta nasce ontologicamente sob o signo do encobrimento, da negação do Outro, da ocultação da miríade de outridades aqui presentes⁵. Os povos, a fauna e a flora serão apenas um substrato a conquistar, explorar, massacrar. Ainda no século XVI Las Casas e Montaigne denunciaram o quanto a humanidade empobreceu com este epistemicídio-genocídio.

Os milhares de povos originais (carijós, caigangs, aymaras, tojolabales ...) foram orientalizados como “**índios**”, enganosa alegoria que advém do equívoco de onde Colombo pensa ter chegado. Este roubo de nomes próprios e a dissolução das infinitas nuances e conseqüente homogeneização identitária foi um passo fundamental na destruição das formas de conhecimento e da cosmovisão dos colonizados. Este despojamento também ocorreu com a população trazida da África, submetida à mesma identidade colonial e racial: negros⁶. Se inicialmente inventou-se um “ser asiático” para os nativos, a idéia de “índios” logo será tupinambizada, uniformizando e simplificando no imaginário os ameríndios apenas como silvícolas nus e primitivos, deletando completamente a memória

³ Porto Gonçalves, 2005.

⁴ Farret; Pinto, 2011: 31.

⁵ Este encobrimento segue nos tempos atuais através do “etnocídio estatístico” de sua população indígena, classificada em geral como camponesa, aponta Bonfil Batalla (1981: 21).

⁶ Os europeus se relacionavam com os “futuros *africanos* desde a época do império romano (...), mas nunca pensaram neles em termos raciais antes da aparição da América” (Quijano, 2000: 203).

das altas civilizações⁷. Obviamente, “a suposta barbárie destes povos foi inventada com bruto cinismo pelos que desejavam a terra alheia”⁸.

Assim, bestializados, calibanizados, naturalizados, despojados de todos os referenciais de humanidade (língua, economia, religião ...), são identificados atavicamente, por suas comuns características fenóticas (cor de pele, cabelo, olhos, nariz). Nasce nesta época a percepção de que as diferenças entre os homens são decorrentes especialmente da cor da pele, à qual será associada o conceito de raça. Transformados em selvagens, em raça inferior, não civilizada, surge, com a conquista da América, a forma moderna de racismo: a identificação racial que minoriza o outro e naturaliza as desigualdades⁹.

O nome América começa a predominar no final do século XVIII, com o despontar da consciência crioula e a pugna contra o domínio imperial anglo-ibérico. Face a necessidade de diferenciar do inimigo europeu, quando as primeiras gerações de crioulos assumem o poder elas passam a autodenominar-se “americanos”¹⁰.

Compartilhamos, meridionais e setentrionais, o nome “América” apenas enquanto estávamos todos submetidos à mesma matriz colonial de poder, quando éramos conjuntamente periféricos e subalternos. Até a primeira metade do século XIX, além de “América”, outras designações da parte meridional do quarto continente também eram comumente utilizadas: Hispano-América, Ibero-América, América do Sul, América Meridional, Columbia, Grã-Colômbia. Até então, todavia, “América Latina” sequer existia conceitualmente.

2. Torne-te cidadão, ou te degolo.

O processo chamado independentista não alterou o sistema colonial. Ao contrário, no período republicano as relações de dominação colonial se rearticularam e sofisticaram. Se fragmentou nossas nações ancestrais, se dividiu nossa Abya Yala, se impôs fronteiras criando o que hoje se chamam países.
(Declaração dos líderes espirituais dos povos de Abya Yala, 1992)

As ininterruptas fugas de escravos para os quilombos durante todo o período colonial; a série de insurreições camponesas dos *comuneros* a partir de 1730; a guerrilha dos Muras na Amazônia ao longo séc. XVIII; e a resistência guaranítica a partir das missões jesuíticas na segunda metade daquele século, dentre outros casos, sinalizaram um processo cada vez mais difícil de ser detido.

⁷ Cf. Lestringant, 2006.

⁸ Retamar, 2005: 45.

⁹ Cf. Quijano, 2000.

¹⁰ Farret; Pinto, 2011: 33.

A grande eclosão vulcânica ocorrerá na revolução dos escravos iniciada em 1791 e que culmina com a independência de Saint Domingue em 1804, única rebelião de escravos vitoriosa na história da humanidade, derrotando o então imbatível exército de Napoleão, além dos espanhóis e ingleses. A amplitude da transformação é tal que os jacobinos negros demarcam-a inclusive no plano semiótico, logo substituindo o nome francês pelo caribenho e primigênio Haiti.

Aterrorizadas também pelas sucessivas rebeliões índias lideradas por Túpac Amaru (Peru, 1780) e Túpac Katari (Bolívia, 1781), com o levante negro e mulato de Coro (Venezuela, 1795), as elites crioulas perceberam-se cada vez mais ameaçadas pelas maiorias não crioulas. “O crioulo hispano-americano, cada vez mais afastado tanto do governo espanhol como da própria maioria nacional, viu-se forçado a tomar a iniciativa antes que a monarquia ou o povo lhe arrebatassem”. Assim, a minoria branca lidera a revolução contra a Espanha e funda uma república crioula, excludente, “exorcizando o perigo de ter de compartilhá-la com mulatos, negros ou índios”¹¹.

No amanhecer do dia da proclamação da independência do Equador, escreveu-se num muro de Quito: “Último dia del despotismo, primer dia de lo mismo”. No dia da proclamação da república brasileira, “o povo assistiu àquilo bestializado, atônito, surpreso, sem conhecer o que significava”, descreveu Aristides Lobo. Tal como o “converte-te, ou te mato” imposto aos índios a partir do séc. XVI, a atônita reação popular de Canudos e Contestado¹² à República recém proclamada teve a resposta genocida do tiro e degola de dezenas de milhares de caboclos que não aceitaram ser cidadão e queriam a monarquia.

O problema, para as elites, será convencer o povo de que fazem parte da mesma nação, completa Pierre Vilar. As diferenças das classes dominantes com a plebe são tais que elas “parecem raças diferentes, estranhas como em nações conquistadas”¹³. Após a independência, as elites brancas continuaram governando como “cônsules de outras metrópoles”¹⁴, como colonizadores da nação popular.

Sendo a colonização um processo total e totalizante, material e simbólico, física e subjetivamente violento, suas criminosas feridas maculam integralmente a sociedade. Ainda que o fim do colonialismo – sistema de poder que formalmente controlava e explorava as colônias – tenha se dado “sob o signo da violência (...) com baionetas e

¹¹ Fuentes, 2001: 238, 239.

¹² O milenarismo rebelde com “obstinada re-arcaização da comunidade inteira” em muitos casos advém em “reação à prepotência do Estado modernizante” (Bosi, 1992: 50).

¹³ Ianni, 1993: 43, 68.

¹⁴ Darcy Ribeiro, 1979: 223.

canhões”¹⁵, ele configurou, todavia, apenas a primeira etapa do processo de descolonização. Ou seja: esta primeira confrontação não aboliu completamente os estigmas fincados na intersubjetividade dos envolvidos na relação colonial, e que também deixaram marcas profundas no corpo da linguagem. Assim, a descolonização é também epistemológica, psicanalítica e semiótica: a superação da subalternidade passa, em particular, pela crítica das palavras, pela gramática e “restabelecimento dos significados”¹⁶.

Como estas dimensões não estavam presentes no processo que pos fim ao sistema colonial na virada do século XVIII ao XIX no hemisfério americano e em meados do séc. XX na África, no Sul da Ásia e Pacífico, cabe diferenciar colonialismo de colonialidade¹⁷ – modo de vida gerado pela classificação racial da população fundado em um padrão de poder, uma forma de subjetividade e um paradigma cognitivo. A colonialidade surge do colonialismo, mas se manteve após o término deste, engendrando o paradoxo dos Estados independentes em sociedades coloniais. Hoje são os próprios povos colonizados que lutam pela sua libertação da colonialidade, pela descolonialidade¹⁸, segunda etapa da descolonização, pois a primeira descolonização, obra das elites de origem europeia, degenerou-se em colonialismo interno.

Definidor das atuais identidades geoculturais mundiais, pois apartou o Ocidente do resto do mundo, o racismo, articulado com o sistema de controle do trabalho, é o elemento fundante mais duradouro das profundas assimetrias societárias entre povos e classes. Tem, modernamente, como suporte a invenção da raça, ideologia que explica as diferenças sociais como diferenças naturais, e não provindas das relações de poder. Associar raça e cor foi um constructo tardio que se estabeleceu e generalizou a partir da conquista da América. Os subalternos são transformados em raça, raça inferior, desumanizada, coisa a ser explorada, ignorada, eliminada¹⁹.

¹⁵ Fanon, 1968: 26.

¹⁶ Paz, 1992: 226. Além da relevante contribuição de Bosi (1992), a crítica ao colonialismo sob um ponto de vista integral foi classicamente posta por Fanon e Césaire, que desvelaram como a colonização desciviliza e embrutece também o próprio colonizador.

¹⁷ Sigo aqui a magistral distinção de Quijano, com uma leve diferenciação.

¹⁸ Convergingo com os estudos pós-coloniais do Oriente e África, na América [Latina] nasce a corrente da decolonialidade (A. Quijano; W. Mignolo; C. Walsh; E. Dussel; Boaventura Santos; E. Lander; A. Escobar). Considerando que a colonialidade entrelaça os níveis econômico, político, de gênero, subjetividade e do conhecimento, enfatizam o desprendimento epistêmico (descolonização epistemológica) do paradigma ocidental da racionalidade/modernidade.

¹⁹ Ainda que os decolonialistas tenham formulado com precisão a tese de que o racismo, mais que fruto da ordem colonial, é o núcleo da mesma e face central da modernidade, ela surge dentro de uma longa genealogia, cabendo destacar Du Bois, Mariátegui, Arendt, Césaire, Fanon, Flores Galindo e Wallerstein.

Com exceção do Haiti²⁰, nas demais colônias ibéricas os grupos dominantes derrotaram as insurreições populares e lograram construir Estados independentes evitando o fim da colonialidade. Esta rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais impediu o surgimento de um moderno Estado-Nação, pois, a rigor, o novo Estado-nacional não era nacional, por expressar a imposição de uma etnia sobre as demais, nem democrático, visto que contrário à maioria da população²¹. A descolonização é condição *sine qua non* de uma real democratização e nacionalização, adverte Quijano (2002: 17).

A conjugação da idéia de identidade racial (definida pela cor da pele) com a divisão do trabalho situou diferenças hierárquicas socialmente construídas como decorrentes de estruturas biológicas e atávicas. Os não europeus (não brancos) deixaram de ser vítimas, tornaram-se seres inferiores, incivilizáveis, podendo ser escravizados, conduzidos, subremunerados. Sendo as maiorias uma sub-raça degenerada, decadente, elas foram vistas como obstáculos para alcançarmos a civilização, levando às elites adotarem políticas migratórias visando branquear e homogeneizar a população.

Construídas por processos tão verticais, nossas nações ainda são artificiais, inconclusas, nelas o povo vaga perdido na solidão dos seus confins, como “zumbis extraviados de um país inexistente”. Enquanto permanecerem sob a tutela de um Estado oligárquico, monolítico, enquanto as massas negras, índias, mulatas não afirmarem sua plena cidadania, a nação burguesa será ilusória, frágil: a ausência de interesses nacionais comuns leva a minoria branca a estar mais próxima dos seus pares europeus, comprometendo a efetiva independência do Estado “nacional”²².

3. A trama da categorização racial do continente.

América Latina não é uma entidade objetiva, mas um projeto político idealizado por europeus de origem latina. (Mignolo, 2005)

Os novos Estados-Nações, recém emancipados do imperialismo ibero, passam a se defrontar com o nascente imperialismo da América setentrional. A federação dos Estados Unidos (EU), até então modelo inspirador das elites latino-americanas, arrogou-se a ocupar o vazio de poder colonial deixado pelo império espanhol. Neste contexto, o nome

²⁰ Quijano (2004: 94) descortina no Haiti a única revolução descolonizadora da era moderna, pois gerou uma “vitoriosa subversão social (escravos contra amos)”, anticolonial e nacional (“a derrota do colonialismo francês e a formação da nacionalidade haitiana”), e “de porte global, o primeiro momento da desintegração da colonialidade do poder (“negros” contra “brancos”)”.

²¹ Quijano, 2004: 80.

²² Ianni, 1993: 76; Quijano, 2000: 235.

“América Latina” é concebido em meados do século XIX por intelectuais hispano-americanos residentes em Paris²³.

O neologismo compósito para aludir à parte meridional do novo mundo evoluiu de um enunciado latino para estas terras posto em 1836 por Michel Chevalier, que virá a ser conselheiro de Napoleão III e fervoroso defensor da invasão do México por este. Na introdução de seu livro de viagens ao EU se observa o embrião do conceito “América Latina”:

“Nossa civilização procede de uma dupla origem, dos romanos e dos povos germânicos. (...) Assim há uma Europa Latina e a Europa teutónica (...). Os dois ramos latino e germânico, se reproduziram no Novo Mundo. A América do Sul é, como a Europa meridional, católica e latina. A América do Norte pertence a uma população protestante e anglo-saxônica”²⁴.

Ao transpor uma clivagem européia para a América, reproduzindo neste hemisfério divisões européias, Chevalier, imbuído de uma visão civilizatória centrada na luta entre as raças, correlaciona o Sul da América com o Sul da Europa, o qual já era visto por Hegel como liderado pelo Norte. São diferenças imperiais, e não culturais, conclui Mignolo (2007: 103). Ocorre que por se apresentar como de natureza geográfica, a diferença Norte-Sul constrói semiótica e mentalmente uma justificação das desproporções entre centros e periferias.

A preocupação com o futuro da “raça latina” surge face à expansão anglo-saxônica e eslava, e à decadência da presença ibérica e italiana no mundo. Visando restaurar, sob a liderança da França, a flama desta raça, a ideologia do pan-latinismo francês é introduzida no início do séc. XIX, quando começavam a surgir no discurso político e filosófico as doutrinas raciais, e o racismo passa a se apresentar como uma doutrina científica. O conceito de raça advém da Biologia em 1758, ano em que Lineu elabora a sua classificação das espécies. Timidamente, a idéia de “raça”, de “heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos”²⁵ vai se tornando cada vez mais influente, tornando-se corriqueiro, na primeira metade do séc. XIX, explicar as rivalidades internacionais através de uma visão racializada. Isto transparece em “Democracia na América” (1835), de Tocqueville:

²³ A gênese da idéia de “América Latina” é objeto de um forte e inconcluso debate que se abre com um texto de Phelan (1968/1995), sendo suas principais intervenções os trabalhos de Ardao (“*Génesis de la idea y el nombre de América Latina*”, 1980) e Rojas Mix (“*Los cien nombres de América*”, 1991).

²⁴ In: http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/america_latina.htm

²⁵ Schwarcz, 2011: 47.

“os espanhóis e os anglo-americanos são, na realidade, as duas raças que repartem as possessões do Novo Mundo”²⁶.

Segundo Rojas Mix²⁷, a palavra “Latina” agregada como substantivo para conceituar esta parte da América surge nesta afirmação do chileno Francisco Bilbao em conferência em Paris, junho de 1856: “Pero la América vive, la América latina, sajona e indígena”. Neste ato de batismo, Bilbao está preocupado com “os destinos da raça Latino-americana”, com “o perigo (...) da desapareição da iniciativa de nossa raça” frente as “mandíbulas saxônicas”²⁸ (grifo nosso). Ainda que nesta época a palavra “raça” já seja usual – e neste discurso ela é pronunciada dezoito vezes, indistintamente usada como sinônimo de cultura, povos, nações – evidencia-se a conotação racial da “latinidade”, participe duma visão racial dicotômica e competitiva intra-européia replicada na América.

Bilbao reconhece nos indígenas uma terceira raça que forma a América. Porém, sua inquietação central é com a união da raça latina frente à saxônica, apartando os aborígenes destes. Efetivamente, Bilbao partilha de uma visão humanitária e rechaça a escravidão e o extermínio do índio que ocorriam nos EU, fator que realça na diferenciação da civilização latina frente a do império do Norte: “el negro, el índio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentran en nosotros el respecto”. Todavia, não vê nos outrora donos do continente nenhuma relevância na condução dos destinos da América, a não ser serem tutelados pelos latinos e integrarem-se, renunciando o discurso da mestiçagem do séc. XX: “hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas”²⁹.

Em setembro, também em Paris, o diplomata colombiano José Torres Caicedo, no poema “Las dos Américas”, proclama a “la raza de la América latina, al frente tiene la sajona raza, enemiga mortal que ya amenaza, su libertad destruir y su pendón, (...) la América del Sur está llamada a defender la libertad genuina ...”³⁰ (grifo nosso).

Assim, adjetivar a raça como “latina” serviu de amálgama para unificar os americanos do sul contra a ameaça da América saxônica que então amputava mais da metade do território mexicano e saqueava a América central. A “América Latina”, enquanto representação geopolítica, nasce embalada neste berço de antagonismos raciais e imperiais.

²⁶ Apud Quijada, 1998: 605.

²⁷ Cf. Farret; Pinto, 2011: 37.

²⁸ Bilbao, 1856/1995: 56.

²⁹ Ibid.: 60.

³⁰ Farret; Pinto: 2011: 37.

Em verdade, a amplitude é maior. Ser “latino” permite identificar o destino do Sul com o da Europa, significa ser uma das raças protagonistas do desígnio universal do Ocidente, vocacionado a dominar as demais raças. Isto é de uma ressonância transcendental, pois retira as nações hispano-americanas da periferia, aglutina-as com as nações da América portuguesa e francesa, fortalece-as no conflito contra os EU, e projeta-as para triunfarem na grande luta de raças da humanidade. Paradoxalmente, 150 anos após, a “raça latino-americana” obteve um resultado oposto ao qual foi cunhada, sendo vista como periférica e alijada do sonho ocidental.

A adoção da expressão “América Latina” forja-se, portanto, numa forte relação de bi-polaridade com a anglo América, e não pode deixar de ser entendida sem esta antinomia. “América Latina” identifica o outro lado da América rica, enuncia relações raciais e assimétricas entre a América opulenta e a América atrasada. O expansionismo norte-americano rumo ao sul recolocou na pauta política o ideal de unidade e integração de Bolívar, estilizado pelas forças centrífugas quando do processo de independência.

Advindo do pan-latinismo, da união racial latina que encapava as pretensões imperialistas da França, o adjetivo “latina” foi uma opção daqueles que, precisando de uma denominação comum, “não queriam qualificar-se de espanhola ou ibérica, pois ainda estava viva e sangrando a marca da guerra” de independência³¹. Ainda que o qualificativo “latina” provenha, portanto, do projeto imperial francês, foi apropriado como substantivo para compor com o nome América pelos intelectuais crioulos que recém tinham se emancipado do imperialismo ibérico e que buscavam criar uma solidariedade continental para não cair em novas formas de dependência. Desta confluência de imperialismos, e com esta forma composta, entrava em cena uma nova categoria geopolítica nas relações entre Europa e América.

Em decorrência, neste confronto entre as duas Américas, o nome América acabou “arrebatoado, no século XIX, pelo único país do mundo que não tinha nome: os Estados Unidos de Norte-América. (...) América Latina veio para rebatizar um continente que tinha perdido seu nome originário”³². Padecendo no conflito de identidades, os americanos meridionais tiveram “subtraído o direito ao nome genérico, de chamar-se simplesmente América, e foram obrigados a sub-determinar-se”, salienta Miguel Rojas Mix em “*Los cien nombres de América*”³³.

³¹ Zea, 1991: 394.

³² Bruit, 2000.

³³ Cf. Ianni, 2004.

A absorção da idéia de “América” pelos EU expressa um privilégio epistêmico advindo de sua condição imperial. Em geral, a capacidade de enunciar macro-realidades faz-se a partir do poder, sendo esta equivalência do nome do continente com o de um país reveladora da matriz colonial de poder e conhecimento que opera nas relações entre estes povos e que definiu a subalternidade do resto do sub-continente.

É tal a força dos EU que relançam, metamorfoseado de “Panamérica”, o quimérico sonho do crioulo Bolívar de “formar na América a maior nação do mundo”³⁴ através duma federação dos estados americanos reunidos num congresso no istmo do Panamá. Convocado por Bolívar para fazer frente à Doutrina Monroe, o Congresso do Panamá em 1826 fracassou. Mas, paradoxalmente, o ideal de uma união continental ressurgiu, em 1889, por iniciativa do governo norte-americano, na “Conferencia Internacional Americana”, em Washington.

Encarnando o “destino manifesto”³⁵ do “irmão do norte”, o pan-americanismo se define como concepção de união econômico-diplomática sob a hegemonia do *big brother*, agora para alavancar suas ambições imperialistas e desovar seus “produtos invendáveis” no mercado das Américas³⁶. Disto resulta a “União Pan-Americana” celebrada em 1910, renominada como “Organização dos Estados Americanos” (OEA) em 1948. Com temor, Martí, testemunhando o berço do Congresso de Washington, proclama que é hora da América espanhola “declarar sua segunda independência”.

Apesar de seus ideólogos invocarem eloquentemente uma outra concepção de unidade dentro do hemisfério americano, ao entrar em cena em meados do séc. XIX, o neologismo “América Latina” denotou um forte colonialismo interno, pois permaneceu subsistindo o modo de vida colonial fundado na reprodução de racismo e desigualdade. Provinda da minoria branca, a latinidade enunciou um ideal de branqueamento da população, permitindo a “rearticulação da colonialidade do poder durante o século XIX”³⁷. O processo de construção deste nome, portanto, foi feito de cima para baixo, invisibilizando e degradando povos índios e negros sul-americanos considerados bárbaros.

O termo “América Latina” onublia a grande diversidade cultural nela existente, dando continuidade ao processo colonizador de redução e submissão destas diferenças, sendo os não europeus considerados raças inferiores. Ao invés de uma conotação

³⁴ Bolívar, 1815/1995: 27.

³⁵ J. Blaine, duas vezes Secretário de Estado nos EU, considerado pai do pan-americanismo e principal mentor/executor deste Congresso, foi também “o mais ousado porta-voz da geração da doutrina do destino manifesto” (Ardao, 1986: 159).

³⁶ Martí, 1889/2006: 170.

³⁷ Mignolo, 2007: 93.

puramente geográfica, impingiu-se uma categorização racial do continente, preconceituosa e desqualificadora das massas populares, mas que também acabará desclassificando socialmente todos que habitavam este subcontinente.

Porém, “América Latina” iria permanecer como um “conceito submerso” até 1948 quando, com a criação da CEPAL, eleva-se à superfície da ordem internacional, consagrando o uso deste termo. A CEPAL, concebida no ímpeto da ideologia desenvolvimentista do pós-guerra pelas Nações Unidas em Nova York, se torna o “símbolo do esforço de união da América Latina em sua luta para escapar do subdesenvolvimento”³⁸.

Cristalizando o irromper das ciências sociais (especialmente da Economia) no subcontinente, as teorias desenvolvimentistas definem a industrialização como o caminho para superar os obstáculos das tradições pré-modernas e alcançarmos a modernidade. O fato de Furtado não compartilhar do “fatalismo supersticioso das teorias de inferioridades de clima e ‘raça’” não o impediu de, em inúmeros capítulos da principal obra econômica brasileira, discutir “o **problema** da mão de obra” (grifo nosso). No entendimento de Furtado, isto era mais que um “problema”. Tratava-se, “face ao reduzido desenvolvimento mental da população”, da barreira central que retardava e entorpecia o desenvolvimento³⁹. “Desenvolve-te, ou te destruo”, será a atualização não menos cruenta do que desde os tempos coloniais é posto ao povo, expulso agora pela soja, gado, cana, hidrelétricas.

Em meados do século XX, coetâneo com a plenitude da hegemonia norte-americana, “América Latina” define-se como principal rótulo desta região. “Foi no período da Segunda Guerra que o nome de América Latina se popularizou, especialmente pelos estudos dos historiadores e economistas norte-americanos”⁴⁰, personificando, progressivamente, a idéia de subdesenvolvimento, instabilidade política e dependência. Não coincidentemente, em 1942 os estúdios Disney criam o personagem Zé Carioca, alimentando a tese de que nosso subdesenvolvimento deriva, intrinsecamente, do nosso ser.

Conformada por oposição à imagem glorificada de América, “América Latina”, mais que o nome de um subcontinente, é uma representação carregada de significados. De modo geral, o latino-americano é visto preconceituosa e pejorativamente, sendo para o imaginário contemporâneo um cidadão de segunda classe⁴¹. Para além de ser um conceito explicitamente eurocêntrico, cristalização de um projeto exógeno, dos de fora, “América

³⁸ Furtado, 1985: 119.

³⁹ Furtado, 1979: 100, 140.

⁴⁰ Bruit, 2000.

⁴¹ Esta imagem do *latin american* é amplamente demonstrada por Feres Jr. (2005).

Latina” nos identifica como os “subalternos do Norte”, como um subgrupo subordinado aos “verdadeiros” *american*, os que dispensam adjetivações.

A celebração pós-moderna das particularidades culturais engendrou a ocultação da colonialidade genética e genealógica da identidade latino-americana. Ou seja: a divisão da idéia de América corresponde não a critérios espaciais, nem mesmo à diferenças culturais, mas a um juízo de valor que se origina de uma diferença colonial constituída por relações de poder impostas pela história imperial do ocidente. “Enquanto a América saxônica continuou a história de Europa e da civilização ocidental”⁴², a América Latina, agora tendo por contraponto não mais a Europa *tout court* mas sua outra metade americana, reconstituiu e aprofundou a diferença colonial, como se ontologicamente fosse bárbara e distinta da civilização. As terras ao sul continuaram sua condição de ser espaço de exploração de raças inferiores. Esta é a principal singularidade do único (sub)continente categorizado racialmente.

Todavia, sabemos que um conceito pode ter inúmeros sentidos, inclusive ser portador de projetos históricos distintos. Sabemos também que esta polissemia não é inócua, pois há riscos de esvaziar o significado, da contradição confusional que não elucida. Ou seja: apesar desta carga colonial, a popularização da terminologia “América Latina” propiciou que ela também emoldurasse e encarnasse nossos mais generosos sonhos de unidade continental e antiimperialistas, coexistindo com outras denominações de anseios semelhantes que surgem no final do século XIX e ao longo do século XX: Nossa América, Pátria Grande, Indo-América, Afro-América, América Mestiça, América Morena, Ameríndia ... Um borbulhar de nomes que, até por não se fixarem, expressam a inconclusão de uma demorada sina.

Estes diferentes nomes indicam a volatilidade duma realidade que não cabe nos conceitos postos de um “pensamento [que] ainda não encontrou a sua perspectiva mais fecunda” de compreensão deste “ente geo-histórico (...) tão incógnito”, discernia Ianni em 2004, para o qual, “no limiar do século 21, a América Latina continua em busca de uma visão de si mesma”. Também para Quijano (1992: 75), “a categoria histórica, chamada de América Latina, ainda é processo inacabado (...) cicatriz das disputas coloniais intereuropéias”.

Como uma realidade em busca do seu conceito, este desajuste de nomes revela o desacordo entre a representação e seu contexto. Há muito se denuncia esta alienação

⁴² Mignolo, 2010: 74.

gerada pela condição colonial deste território, que se critica nossa submissão aos “vícios da Europa”, a “importação excessiva das idéias e fórmulas alheias”, a “nortemania”⁴³, a “inautenticidade de nosso pensamento”⁴⁴, as “idéias fora do lugar”, o “desencontro de palavras e coisas, entre o signo e o significado”. “Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas idéias, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra”⁴⁵.

Outra fragilidade da expressão “América Latina” é ela derivar da palavra “América”, a qual se impôs há apenas 200 anos, um curto período de tempo para sedimentar uma identidade civilizatória. O que dizer então de “América Latina”, vocábulo que recém completou 150 anos? Se, em identificações culturais milenares ocorrem infundáveis controversas, muito mais surgem em recentes construções, que não estão isentas de interpelações, mas prenes de drásticas revisões e redefinições. Assim como as nações formam-se e conformam-se ao longo da história, muitas vezes transfigurando-se brusca e rapidamente⁴⁶, também as realidades macro-nacionais, continentais, são construções históricas em permanente transformação.

Cabe realçar, ainda, que sendo nossas jovens nações incompletamente formadas, é improvável que delas se articule um conglomerado internacional, advertiu Mariátegui (1924/1991: 361). Consequentemente, as designações identitárias da unidade continental das mesmas, por mais unânimes que se apresentem, serão provisórias.

Todavia, estas designações não são inocentes e inofensivas. Nossas dinâmicas societárias são moldadas, simultaneamente, ao interior das sociedades nacionais e num horizonte continental, como a história tem demonstrado. Assim como a fortuna de Tunísia, Egito e Líbia, ou de França, Alemanha e Inglaterra, não dissociam-se do mundo árabe e da Europa, nossas nações também estão atadas com muitas influências recíprocas. Provindos da mesma matriz colonial, nossos destinos são interdependentes e transcendem a dimensão das particularidades, mesmo que se tenha nela momento inelutável e decisivo. Desse modo, e dado que o conceito também constrói o real, o nome com que identificamos o conjunto das nações é de alta ressonância e real vetor de força, podendo alavancar ou dissolver impérios e sub-impérios; solidariedades e cooperações, irmandades e emancipações.

⁴³ Bolívar, 1815/1995: 29; Martí, 1891/2006: 198; Rodo, 1900/1991: 70.

⁴⁴ Salazar Bondy, 1968. Este manifesto, “*Existe una filosofía de Nuestra América?*”, onde Salazar B. critica vigorosamente nosso existir inautêntico, é decisivo na gênese da Filosofia da Libertação latino-americana.

⁴⁵ Título do clássico ensaio de R. Schwarz, 1977; Ianni, 1993; Holanda, 1936/1963: 3.

⁴⁶ Hobsbawm, 1990.

Palavras são elementos complexos, vivos, nascem e colapsam, cuja evolução expressa (ou oculta) sonhos, histórias, poderes, guerras semânticas. Apesar da popularização da categoria “América Latina”, o problema da identidade nunca esteve resolvido. Não há surpresa, portanto, quando, na aurora do século XXI, a reivindicação da latinidade deixa de ser a mais completa tradução destas terras, emergindo outras denominações com maior potencial para conformar um destino histórico soberano.

4. *Pachakuti. O mundo al revés de la colonialidad.*

A descolonização introduz no ser uma nova linguagem. (Fanon, 1961)

*A arte da escritura não é a arte da floração dos traços, mas da defloração dos signos ...
Escrever não significa converter o real em palavras, mas fazer com que a palavra seja real.*
(Roa Bastos, 1974)

A debilitação progressiva do conceito de “América Latina”, o qual reinava como imagem intocável e definidora desta parte da América, é provinda de dois movimentos díspares, mas que convergem para que ele se torne incerto e anacrônico. De um lado, a contemporânea crise da hegemonia norte-americana está possibilitando que nossas elites optem pela América do Sul enquanto principal lócus de integração dos países deste subcontinente⁴⁷. Canclini, angustiado com esta recomposição das orientações políticas na região, pergunta se a “América Latina se dividirá entre um sul mais independente, orientado à esquerda, e um bloco mexicano-centro-americano subordinado aos EUA?” (2008: 117).

Este fortalecimento do Sul desloca a tradicional subordinação meridional na geopolítica Norte-Sul na qual se concebeu aquele conceito composto. A União de Nações Sul-Americana, UNASUL, formada por antigas colônias, é um vetor modernizador que, tardiamente, constrói infra-estruturas que configuram um *zolverein* imprescindível para qualquer unidade. Mas, por não enfrentar e romper com o padrão colonial e racista, já está a engendrar uma re-colonização em toda região, como é visível no desenvolvimentismo de sua principal agenda, a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA). Ou seja, o desatrelamento dos EU não assegura o fim das abissais assimetrias nem resolve nossos graves conflitos internos, não

⁴⁷ Trata-se da afirmação da UNASUL, mas também, particularmente, da atual estratégia geopolítica do governo brasileiro que optou pela América do Sul em detrimento da América Latina (Moniz Bandeira, 2009), o que vem levantando preocupações sobre um recrudescimento do “imperialismo brasileiro” (Zibechi, 2012). Realça Zibechi este inédito surgir de uma potência hegemônica intra-regional na América Latina, pois todas as potências anteriores nestes cinco séculos foram extra-continentais. Entende, ainda, que esta transição hegemônica abre espaços e oportunidades para os *damnés de la terre*.

sendo suficiente para definir um projeto de país que incorpore toda diversidade. Somente asseguraremos nosso destino histórico como sociedades soberanas se produzirmos uma identidade comum que faça brotar uma duradoura lealdade, e isto exige a realização de uma revolução democrática e social⁴⁸.

Já do lado da sociedade civil, temos a simultânea ascensão dos movimentos populares, particularmente o indígena, negro e das mulheres, com clara opção descolonial. A emergência das indianidades e africanidades torna insustentável definir o subcontinente pela latinidade dos descendentes de europeus. Como tanto o termo “América Latina” quanto os atuais Estados nacionais não expressam a rica diversidade de culturas aqui presentes, surge um questionamento do Estado mono-nacional e a afirmação do Estado pluri-nacional.

Alimenta a corrosão da “latinidade” o fenômeno de que, por volta de 1970, encerrou-se o processo de branqueamento, impondo-se, reversa e gradualmente, tanto uma morenidade crescente, quanto o aumento demográfico e despertar cultural dos povos índios e outras culturas minoritárias.

A conjugação destes movimentos permite que aos poucos nossos povos se tornem senhores do seu destino, transfigurando e quebrando os encantos, a magia e o poder aglutinador da palavra “América Latina”. Na vertente que trilhamos neste trabalho, ultrapassar a colonialidade é enfrentar o desafio de uma profunda transmutação societária, o que instaura a necessidade de re-significar nossa identidade.

Como a identidade é uma categoria histórica e relacional, aquela reconfiguração interna e externa da América Latina impulsiona, finalmente, que emerja das suas raízes e tradições populares (e não mais do exógeno) a expressão máxima definidora de quem somos, o nome deste continente. Não é preciso esforço de pesquisa para desenterrar o que jaz na história, basta observar a epocal evolução terminológica que hoje brota do ventre deste território.

Se as antigas civilizações daqui originárias tinham inúmeras denominações para estas terras ("*Tawantinsuyu*", para a região andina; "*Anáhuac*", México; "*Pindorama*", Brasil...), está se tornando corrente renomear toda “América”, e especialmente a “América Latina”, como "**Abya Yala**", vocábulo provindo da língua Kuna – onde significa “terra de vida”, “terra madura” – nação indígena que atualmente vive no litoral do Panamá. Zona geopolítica emblemática onde os primeiros genocídios se instalaram, América Central e

⁴⁸ Quijano, 2000.

Caribe hoje é lugar de fortes relações entre europeus, índios, negros e asiáticos, de intensas fermentações de convivialidade pós-colonial, multitudinária. Não é acidente que esta região ofereça uma expressão grávida de perspectivas descolonizadoras para todo o continente.

Destaque-se que os Kuna, sobreviventes ao colapso indígena caribenho, são um dos poucos povos que nunca se submeteram à conquista européia. Pioneiros na luta por autonomia territorial, conquistaram em 1930, após um processo insurrecional, o controle sobre extensas terras e águas no arquipélago de San Blas.

A Editora equatoriana Abya Yala, que pioneiramente assumiu esta identidade em meados dos anos 80, assim justifica esta denominação:

"La elección de este nombre, que significa "tierra en plena madurez", para denominar al continente americano fue sugerida por el líder aymará Takir Mamani, quien propone que todos los indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales. "Llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes", argumenta, "equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos"⁴⁹.

Em 1977, Takir Mamani, diante do Conselho Mundial dos Povos Indígenas (fundado em 1975 em Port Alberni, Canadá), propôs o nome Abya Yala para designar toda a América⁵⁰. Assim relata seu encontro com o povo Kuna durante seu exílio:

"Todo fue en una 'visita' a las autoridades Kunas de la isla de Ustupu, en el llamado Panamá, donde se realizó una reunión con los sabios y ancianos de la comunidad, y todas las autoridades de las islas Kunas. Recuerdo que entre todos ellos estaban los Saylas jefes de los Kunas, uno de ellos de 72 años, el otro de 76 años. No sabían español, y un hermano de la comunidad hizo de intérprete, y entre muchas cosas que se tocaron una de ellas para mí fue la más importante y de mayor relevancia y fue referente a nuestro continente. Entre lágrimas de profundo sentimiento, lanzaron fuertes críticas contra la colonización, y el anciano Kuna dijo: 'No tenían ni tienen ningún derecho alguno usurpar lo nuestro, pues los abuelos de esta región han estado transmitiendo generación tras generación, de que nosotros también tenemos el privilegio de haber recibido un mensaje y que tenemos la obligación de transmitir a todos las hermanas y hermanos de este continente y ahora en este momento hablamos a una persona como tú; que el verdadero nombre de nuestro continente es Abya Yala. Y esto era en lengua Kuna, pero cada pueblo lo utilizaba en su propia lengua'.⁵¹

Takir Mamani é o nome de guerra de Constantino Lima Chávez, aymara nascido na Bolívia (1933) com longa militância em organizações indígenas, vindo a fundar no início dos anos 70 o movimento katarista, berço das atuais politizações étnicas bolivianas. Perseguido no governo de Hugo Banzer, Constantino exilou-se entre 1974 e 1978. Em

⁴⁹ Também disponível em http://www.abayala.org/presentacion.php?FAC_CODIGO

⁵⁰ http://laizquierda.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=240:abya-yala-icual-es-tu-cuna&catid=59:marta-lucia-fernandez-espinosa-&Itemid=12

⁵¹ <http://www.diariojunio.com.ar/noticias.php?ed=1&di=0&no=49119?iframe=true&width=90%&height=90%>

1982 foi o primeiro indígena deputado eleito na Bolívia representando o *Movimiento Indio Tupak Katari-I, MITKA-I*, sendo o primeiro a discursar em aymara no Congresso Nacional⁵². Impulsionado pela Revolução de 1952 e subsequente reforma agrária que fortaleceu o campesinato, o katarismo também reage ao discurso da mestiçagem promovido pelo nacionalismo revolucionário que buscou extirpar a cultura indígena tradicional. Questionando o papel da luta de classes e desqualificando o marxismo para guiar um projeto emancipatório por subalternizar os camponeses frente aos operários, passa a promover a temática étnica, a luta anti-colonial e por um poder índio, recuperando a mitologia do retorno multiplicado por mil do herói anti-colonial Tupak Katari.

A recente luz da designação “Abya Yala” surge não dos âmbitos acadêmicos ou diplomáticos, mas das entranhas desta terra, no seio de sofridas comunidades através do encontro do povo Kuna com outro tão quanto antigo e resistente, os Aymaras. Não se trata duma casual alteração meramente semântica, mas do fruto de um processo de longa duração, de um movimento sísmico, pois esta identificação se situa no leito histórico da secular luta de resistência à condição colonial. Estamos vivendo um *pachakuti*, termo quéchua que anuncia um novo tempo (agora com sinal trocado em relação ao *pachakuti* instaurado em 1492), “uma revolta profunda, de dentro”⁵³, uma força que transforma o mundo, virando o avesso pelo direito.

O amplo uso de “Abya Yala” emerge nas mobilizações contra as comemorações oficiais dos 500 anos em 1992⁵⁴. Dentro do grande movimento que em toda “América

⁵² *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*. Fondo Editorial Pukara, Edición electrónica, 2010. In: <http://www.periodicopukara.com/archivos/historia-coyuntura-y-descolonizacion.pdf>; <http://boliviaindigena.blogspot.com.br/2008/02/constantino-lima.html>

⁵³ Silvia Rivera, 2006: 98.

⁵⁴ O registro da “Campanha 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular” de Abya Yala foi exposto por Giulio Giradi. Neste contexto, Dussel publica (em 1992) “1492, o encobrimento do outro”, onde também utiliza a expressão “Abya Yala” com este sentido político. A conjuntura histórica de 1992, no entender de Raúl Fornet-Betancourt, foi um *kairós*, um momento propício para a afirmação do caráter intercultural da América Latina, especialmente para o renascimento da resistência dos povos indígenas e afro-americanos. A tradução de *kairós*, em Abya Yala, é *pachakuti*.

É revelador constatar que em 2006 o primeiro verbete da “*Latinoamericana: Enciclopédia Contemporânea da América Latina e do Caribe*” (Sader; Jinkings, 2006) seja “*Abya Yala, Teatro*”. Ou seja, verbetizou “Abya Yala” apenas como um grupo teatral existente na Costa Rica ... Uma enciclopédia sobre América Latina que, em 2006 e com 1342 páginas sequer destaca “Abya Yala”, demonstra que seus organizadores, marxistas, possuem uma visão eurocêntrica desconectada das profundas e revigoradas raízes deste continente.

Apenas na edição espanhola desta Enciclopédia (Madrid, 2009) surge este verbete (por Carlos Walter Porto Gonçalves), desvelando Abya Yala como parte de um processo de construção político-identitário advindo do novo ciclo do movimento dos povos originários e que está a produzir uma descolonização do pensamento (pois a luta emancipatória é política e epistêmica).

A genealogia do uso deste conceito em termos acadêmicos retrocede a 1987, quando a CLACSO, na perspectiva do V centenário e comemorando seus 20 anos, promoveu a Conferência “*Identidad Latinoamericana*” (Calderón, 1988). Nesta ocasião, Xavier Albó, em “*Nuestra identidad a partir del*

Latina” se articulou para fazer frente às efemérides da "descoberta" ou "encontro dos dois mundos", catalisam-se as reivindicações pelo reconhecimento "do caráter intercultural da América Latina", agudizando-se o processo de renascimento da resistência dos povos indígenas e afro-americanos, bem como adquirem força as lutas de gênero e ecológicas.

O forte questionamento da lógica da colonialidade advindo do crescimento do projeto popular que visa sua superação compromete o futuro da idéia de uma América **latina**, debilitando-a seriamente na medida em que a colonialidade constitutiva da sociedade vai sendo ultrapassada. Parte significativa deste processo é o deslocamento conceitual continental posto com reabilitação cognitiva do termo “Abya Yala”. Esta forma de nomear representa uma ameaça epistêmica à continuidade da colonialidade social, pois possibilita “enfrentar o peso colonial”⁵⁵ aqui existente e alavancar o sentimento de pertencimento a um território, de que o território pertence aos condenados da terra. Como vimos, a conquista nos seus primórdios foi um processo de posseção nominativo: nomear é “*tomar posse*”⁵⁶, é apropriar-se. Se a colonização perpetrou a perda de significados e o domínio epistêmico, renomear não é uma vulgar questão de vocabulário, mas um momento da imprescindível desobediência epistêmica, um passo precioso para a descolonização.

O simples ato daqueles que tiveram sua humanidade negada por séculos tomar a palavra e reclamar seu lugar epistêmico-político possibilita que se desprendam das rédeas coloniais que os silenciavam e ocultavam, e está principiando uma verdadeira revolução nacional-social, mesmo que o alvo não seja o assalto ao Estado e suas instituições. Os próprios povos originários não reivindicam separatismos, mas autonomia, reconhecimento de direitos e a plurinacionalidade do Estado⁵⁷.

pluralismo en la base", ao descortinar o advir de um novo projeto histórico, defende um novo nome para a América Latina: "Abya Yala".

Na literatura "Abya Yala" não está presente até os anos 90. Dentre os antropólogos – de extrema importância na articulação dos povos indígenas, setor de onde emerge esta nova identificação da América – é relevante apontar que ela não está registrada na primorosa compilação de Bonfil Batalla (1981), "*Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*", extremamente sensível para as novas formas das reivindicações étnicas neste continente.

Presentemente, enquanto as organizações populares vão assumindo esta nova identidade, apenas uma pequena fração da academia (o grupo que se aglutina em torno da perspectiva decolonial) a partir dos anos 2000 passa a utilizar amplamente esta proposição. Esta lentidão dos acadêmicos é sinal da sua cegueira epistemológica e aprisionamento ao paradigma eurocêntrico, mas também indica que a mudança identitária continental está ainda numa fase incipiente e embrionária.

⁵⁵ Walsh, 2009: 17.

⁵⁶ Todorov, 1983: 27.

⁵⁷ Miguel Bartolomé (2006: 147) distingue entre “nacionalismo como ideologia estatal e orientada para a construção de Estados, do fenômeno nacionalitário entendido como a busca de identificação compartilhada”. Assim, sugere que “as atuais demandas nacionalitárias indígenas não passam necessariamente pela configuração de Estados-nação índios (ainda que isto seja eventualmente legítimo)”.

5. Mais além do pan-indianismo.

Fiz na Europa minha melhor aprendizagem, e creio que não há salvação para Indo-América sem a ciência e o pensamento europeus ou ocidentais. (Mariátegui, 1928)

A identificação com a raiz indígena não é uma questão de pertencimento racial, nem há de se fixar numa inexistente essência indígena. A etnicidade não é um estigma biológico, mas uma escolha, uma aposta, uma construção, uma expressão em contínua etnogênese. Assim também a identidade não é um atributo étnico inato e a-histórico, mas, como todas as tradições, um imaginário permanentemente reinventado. Não cabe, portanto, e como demonstraremos com mais elementos, aprisionar o conceito “Abya Yala” a uma exclusiva perspectiva cultural e reduzi-lo a uma determinada e rígida afirmação de pureza étnica.

Em 1941, Gilberto Freire entendia que a americanidade não é um fenômeno biológico nem geográfico, pois “não é preciso ter sangue ameríndio, falar guarani ou saber tupi para ser americano. Nem o simples fato do indivíduo nascer na América fá-lo americano”. Todavia, defendia o mestre de Apipucos que a americanidade se assenta nos “valores morais e materiais do indígena”: é a raiz ameríndia que dá aos povos da América “maior autenticidade à sua condição de americanos”, resultando numa “americanidade intensa e essencialmente anticolonial”⁵⁸.

Cabe ressaltar que é enganoso se limitar à uma “irmandade espiritual” e apenas se reduzir a revalorizar a cultura e as tradições indígenas. Sem atitudes concretas e sem protagonismo das culturas oprimidas, isto se assemelharia a uma folclorização, a uma insularização e guetificação do outro. Se não houver maiores compromissos e transgressão da ordem estabelecida, este discurso multicultural ocultaria que as diferenças culturais são coloniais, construções hierárquicas, e não simplesmente “diversidade cultural”⁵⁹. A ruptura com a colonialidade exige ir além das fórmulas humanitárias, abstratas e desencarnadas, envolvendo necessariamente mobilização popular, especialmente indígena e negra. Caso contrário, será um “abraço de urso” semelhante ao discurso da louvação da mestiçagem que, no limite, faz desaparecer o índio e o negro. Este é o exemplo de Martí, que, com pais espanhóis, afirma que importa é sentir correr nas veias o mesmo sangue dos Tamanacos e Paramaconis que lutaram na Venezuela heroicamente contra os espanhóis no início da conquista. Como sabemos, em Martí isto não é mera retórica.

⁵⁸ Freire, 2003: 38, 40, 42.

⁵⁹ Walsh, 2009: 201.

No outro polo, o risco é que o protagonismo étnico acarrete formas de racismo invertido, caso signifique a afirmação da superioridade dos povos originários. Assim como o panlatinismo e o pan-americanismo são insuficientes para abarcar identitariamente a totalidade continental, tampouco o pan-indianismo resulta ser uma alternativa. Na formulação originária de Bonfil Batalla (1981: 35-40), o projeto de uma civilização pan-índia, assentado na superioridade desta frente à ocidental, “nega o Ocidente de maneira global (...) absoluta”. Mas, impulsionada pelo ressentimento e intolerância, a luta por um poder índio, a visão de que a “América é um mundo índio”, além de politicamente improdutivo, é nociva pois conduz à barbárie e reverbera uma postura essencialista que, incapaz de compreender o outro (e a si próprio), nega o hibridismo e a multiplicidade de todas as culturas, sua perpétua transformação com base em novas combinações.

Como bem evidenciou Díaz Polanco (2008: 552), absolutizar a reivindicação étnica de modo a considerar a cultura dominada não apenas diferente, mas superior, discriminando as culturas não índias e rechaçando tudo que venha do Ocidente (do liberalismo ao marxismo ...), é uma deformação que incorre em etnocentrismo invertido, uma espécie de fundamentalismo étnico. Em grande parte, o “populismo revolucionário indigenista” reflete uma esquerda que, órfã com a queda do Muro de Berlim, se voltou para o índio em busca de um outro sujeito revolucionário, outro caminho para a revolução, discerne Rojas Mix (2008: 12). “Nem o proletariado está morto, nem o índio é seu substituto”, defende Mires (1991: 155), o qual entende que

“O índio não é anti-capital, como tampouco é o anti-ocidente, nem o anti-desenvolvimento, nem o anti-nada. (...) A questão índia, a não ser que se queira caricaturá-la, não pode ser definida através de seus supostos antagonismos, mas através de si mesma”.

Felizmente, a incompreensão essencialista não é a perspectiva hegemônica dentro da opção descolonial, a qual, ao perfazer a necessária ruptura epistêmica com a matriz biopolítica ocidental que buscou homogeneizar nossa população (inclusive sob a forma da mestiçagem) e negar as formas de ser não modernas, não ignora que “dentro das nossas fronteiras acampa a humanidade” (Mariátegui, 1991: 367)⁶⁰. Aliás, esta foi a postura de Frantz Fanon e, em parte, do movimento *Black Power*, nos quais a indianidade teve suas

⁶⁰ Esta postura universalista de Mariátegui se destaca face sua enfática defesa da originalidade dos caminhos que a América Latina deveria seguir, e não simplesmente copiar modelos importados. Todavia, aqui cabe pontuar que ele, ao reduzir a temática indígena à questão camponesa, incidiu na determinação economicista de que “o problema do índio é o problema da terra”, a qual hoje é incabível tanto devido a presença do índio urbano e do mestiço portador da indianidade, esclarece Mires (1991: 145), quanto pela emblemática transcendência da mesma. “**Índio é nós**”, proclama manifesto recentemente lançado e disponível em <http://www.indio-eh-nos.eco.br/apresentacao/>.

inspirações iniciais. O desafio aqui é a negação da negação, pois, se um primeiro momento reage à negação etnocitária moderna e exige o fortalecimento com afirmações identitárias, ela corre o risco de auto-guetificar-se e pulverizar-se caso não saiba conjugar alianças e perfilar-se numa cosmologia pluri-versal.

Caribenho (da Martinica), onde se incubou o movimento da negritude, Fanon tem sido um dos inspiradores dos ideólogos da indianidade nas Américas nos últimos cinquenta anos, período da grande ascensão do movimento indígena. Lutou, como ninguém, contra a supremacia da cultura branca, pela descolonização e dissolução total do universo mórbido do racismo. Todavia, alertou para os limites dos conceitos raciais, especialmente o de negritude, na condução das lutas descolonizadoras, censurando a impotência do “racismo anti-racista”. Se o negro só se torna negro devido ao domínio do branco, a negritude apenas tem sentido como contraposição ao “insulto que o homem branco fazia à humanidade”, mas não para ultrapassar o mundo colonial⁶¹. Já que para Fanon “não existe missão negra”, exaltar os fenômenos culturais de forma genérica e racializada alimenta fogueiras passionais que dificilmente abrem caminhos e que conduzirão “a um beco sem saída”. A luta não é por igualdade entre as raças, mas contra a própria idéia de raças. Assim, denunciou os simplismos das máscaras brancas e negras que alimentam ódio e ressentimento. Como a “pele negra não é depositária de valores específicos”, propugna, então, desvestir estas máscaras para “deixar o homem livre”, “liberar o homem de cor de si próprio” para que possamos nos re-humanizar e fazer a humanidade avançar⁶².

Sem mais imitar a Europa, “Abya Yala” também potencializa uma nova mentalidade e a re-humanização entre colonizadores e colonizados. Ou seja, ainda que advindo da base indígena, este conceito alternativo não se limita à mesma. Não se trata de uma agenda indígena, mas de cada país e também continental, de uma contribuição dos povos originários ao patrimônio comum deste continente. Efetivamente, esta fórmula foi apropriada especialmente pelo movimento indígena, mas não exclusivamente, pois vem sendo assumida por outros setores populares e uma fração da academia.

Mesmo que os autóctones tenham um papel protagonista, e não poderia ser outro já que as terras lhes pertenciam, a proclamação de “Abya Yala” não está restrita aos indígenas, nem é excludente das demais culturas e grupos sociais. Há uma explícita incorporação dos “afro-abya-yalenses”, das mulheres e de todos os solidários à luta emancipatória, como explicitado em 1992 pela “*Declaración de los líderes espirituales de*

⁶¹ Fanon, 1968: 114, 176.

⁶² Fanon, 2008: 189; 1968: 180, 178; 2008: 188, 26.

los pueblos de Abya Yala" e nos documentos da campanha dos 500 anos. Todas as culturas, ao se relacionarem permanentemente, se interpenetram e resignificam seus elementos singulares, conferindo novos significados. O que hoje transcorre com o conceito de Abya Yala, que está a ultrapassar seu contexto original indígena, é um processo que Mignolo (2011) denominou de "semiosis colonial"⁶³.

O apelo da proclamação "Abya Yala" não é étnico. Para além de apontar alianças para enfrentamentos contingentes, afirma uma mensagem de coexistência das diferenças, desperta desígnios de fraternidade universal e cósmica, de uma humanidade reconciliada e integrada com a natureza. Não se trata duma categoria encerrada num mítico passado, mas de uma identidade originária que, projetando-se para o futuro, já renova o presente.

Cabe registrar a sinergia desta categoria com a prática do *sumak kawsay* ou *suma qamaña* (bem viver, para os quéchuas e aymaras, respectivamente). O *Buen Vivir* recém foi consagrado como eixo estruturador da ordem econômico e social nas novas Constituições de Equador e Bolívia, indicando que o poder está nas comunidades e não no Estado. Este princípio da convivialidade andina não se reduz a afirmar um bem estar individual, mas, centrado no relacional, no con-viver, permite superar a acumulação ilimitada, promovendo alternativas ao desenvolvimentismo fundadas na reciprocidade comunitária, complementaridade e comunhão com a natureza. Resgata-se o autêntico sentido originário de "economia", pois o *oikos* grego permanece vivo, renomeado como *ayllus* no universo andino, e de *ejido* no mundo mexicano. Tanto nos Andes quanto na centro-América difunde-se uma densa rede de *ejidos* e *ayllus* (aldeias) ancestrais, formas de propriedade social da terra e de organização da economia e da política. Se a raça desvela os limites da democracia liberal, a democracia dos *ayllus* aponta para um "novo republicanismo do comum" baseado no livre acesso aos bens comuns, diferente do clássico republicanismo proprietário (García Linera, 2012).

Ao se colocar identitariamente como de caráter continental, potencializando os mais amplos processos de renovação, "Abya Yala" enfrenta a colonialidade que rege as relações neste hemisfério, leva a superar a divisão da América entre saxões e latinos, rompe com o domínio de uma sobre a outra. Hoje este milenar conceito conecta projetos descolonizadores nas mulheres e na população latina, afro e mestiça de norte-América, perfazendo uma integração silenciosa com a luta anti-colonial do sul do continente.

⁶³ Com este conceito Mignolo busca se diferenciar da definição de "transculturação" de Fernando Ortiz, e assim enfatizar a mestiçagem dos signos, e não dos povos.

A presença de dezenas de milhões de latinos nos EU indica que nossas nações transbordam fronteiras que permanecem artificiais. “América Latina não está inteiramente no território que leva esse nome”, formula Canclini (2008: 16). Porém, eles não estão no estrangeiro, mas aprisionados por um conceito moderno e eurocêntrico de Estado-Nação que insulariza, bloqueia a milenar diáspora humana, restringe o exercício de direitos individuais e coletivos a circunscrições espaciais limitadas, ao contrário do que foi a experiência de direitos consuetudinários e extraterritoriais em outras épocas e civilizações. Mesmo no Ocidente, não faz muito que T. Paine, nascido na Inglaterra e emigrado adulto para as colônias britânicas na América, onde se tornou um dos pais fundadores dos EU, foi eleito posteriormente para a Assembléia Nacional francesa em Paris mesmo sem falar francês ... Nossos povos não são o problema. O problema é a nação confinada nos estreitos limites estatais, os quais, com um cínico discurso liberal, dão liberdade apenas aos fluxos de capitais.

Com o comprometimento cada vez maior da hegemonia dos EU, mesmo ainda mantendo o poder financeiro e militar, junto com a ascensão de alguns países periféricos, prenuncia-se um futuro mundial multipolar e menos centralizado, afirma Harvey (2011: 37), o qual constata que a alteração do centro de gravidade capitalista inverteu a drenagem global e secular de riqueza para a Europa e América do Norte, gerando uma mudança tectônica. A debilitação do poder imperial dos *States* redesenha a bifurcação entre a América anglo-saxônica e a Latina que se impôs desde o século XVIII, confirmando-se o que Quijano e Wallerstein anteviram em 1992. Naquela ocasião renunciaram que, face ao processo de “descolonização na produção da cultura, do imaginário e do conhecimento” e diante da “migração de povos e culturas entre as Américas e a gradual integração de todas elas em um único marco de poder”, as duas Américas ingressariam no século XXI não mais separadas nem por caminhos diferentes, mas configurando uma mesma “perspectiva americana de futuro”, uma “americanização das Américas” (1992: 591).

A erosão do confinamento fragmentário em estritos limites subcontinentais também é apontada por Ferguson (2012: 171): “a enorme distância entre a Anglo-América e a América Latina parece finalmente estar diminuindo. Em todo o hemisfério ocidental, enfim, está surgindo uma única civilização americana – uma espécie de realização tardia do sonho pan-americano de Bolívar”⁶⁴.

⁶⁴ Robert Stam (2008), em um fecundo estudo comparativo onde discute a existência de uma “civilização atlântica negra”, também indica a convergência dos Estados Unidos, que se brasilianizam, com o Brasil, que se americaniza.

Com o poder unipolar dissolvendo-se, o medo do choque de civilizações e a ameaça da guerra nuclear são fórmulas que dissimulam a ingerência dos donos do mundo, os quais, com a estratégia de criar inimigos e exacerbar paixões, justificam seus apetites e podem assim se reorganizar e continuar a pilhagem. Neste momento crucial, os excluídos de Abya Yala, ao demolir a colonialidade do poder com sua desobediência epistêmica e resistência política, fazem decisivo aporte para superar a pseudo clivagem “civilização versus barbárie” (pois toda civilização é portadora de barbárie) e coexistirmos em um mundo plural e intercultural.

Bibliografia.

- Albó, X. "Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base". In: Calderón, 1988.
- Ardao, A. "Panamericanismo y latinoamericanismo". In: Zea, L. (coord.). *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI, 1986.
- Bandeira, L. M. *Geopolítica e Política Exterior. Estados Unidos, Brasil e América do Sul*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- Bartolomé, M. *Procesos interculturales*. México: Siglo XXI, 2006.
- Bilbao, F. "Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas". In: Zea, L. (comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana I*. México: FCE, 1968/1995.
- Bolívar, S. "Carta de jamaica". In: Zea, L. (comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana I*. México: FCE, 1968/1995.
- Bonfil B., G. (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen, 1981.
- Bonilla, H. (comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Flacso/Equador, 1992.
- Bosi, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- "Declaración de los líderes espirituales de los pueblos de Abya Yala". In: *Anuario Indigenista*, 1992, VOL XXXI, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp.411-417.
- Bruit, H. "A invenção da América Latina". In: *Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC*. Belo Horizonte, 2000.
- Calderón, F. (comp.). *Imágenes desconocidas*. Bs. As: CLACSO, 1988.
- Canclini, N. *Latino-americanos à procura de um lugar neste século*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- Díaz P., H. "Gobernar em la diversidad posneoliberal". In: Leyva, X.; Burguete, A.; Speed, S. (coord.). *Gobernar (en) la diversidad*. México: CIESAS, 2008.
- Dieterich, H. (comp.). *Nuestra America contra el V centenario*. Navarra: Txalaparta, 1989.
- Fanon, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- Farret, R.; Pinto, S. "América latina: da construção do nome à consolidação da ideia". In: *Topoi*, 12 (23), 2011.
- Feres Jr. J. *A história do conceito de "Latin America" nos Estados Unidos*. Bauru: Edusc, 2005.
- Ferguson, N. *Civilização*. São Paulo: Planeta, 2012.
- Fornet-Betancourt, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. 2004.
- Freire, G. *Americanidade e latinidade da América Latina e outros textos afins*. Brasília: Ed. UnB, 2003.
- Fuentes, C. *O espelho enterrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- Furtado, C. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979 (16ª ed.).
- _____. *A fantasia organizada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- García L., A. *Las tensiones creativas de la revolución*. Buenos Aires: Ed. Luxemburg, 2012.
- Giradi, G. *Os excluídos construirão a nova história?* Ática, 1996 (original publicado em 1994 por

- Centro Afroecuatoriano, Quito; Ed. Nicarao, Managua; Ed. Nueva Utopia, Madrid).
- Harvey, D. *O enigma do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- Holanda, S. *Raízes do Brasil*. Brasília: UnB, 1963.
- Hobsbawn, E. *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- Ianni, O. *O labirinto latino-americano*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *Enigmas do Pensamento Latino-Americano*. Mimeo, 2004.
- Lestringant F. “O Brasil de Montaigne”. In: *Revista de Antropologia*. 49 (2). SP, 2006.
- Mariátegui, J. *Textos básicos*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Martí, J. *Nossa América. Antologia*. São Paulo: Hucitec, 2006.
- Max-Neef, M. *A América é... o que não a deixam ser*. 1992. In: http://www.arq.ufsc.br/urbanismo5/artigos/artigos_mm.pdf
- Mignolo, W. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- _____. *Desobediência epistêmica*. Buenos Aires: Del Signo, 2010.
- _____. *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Quito: Abya Yala, 2011.
- Mires, F. *El discurso de la indianidad*. San José (Costa Rica): DEI, 1991.
- Paz, O. *O labirinto da solidão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- Phelan, J. “El origen de la idea de Latinoamérica”. In: Zea, L. (comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana I*. México: FCE, 1968/1995.
- Porto Gonçalves, C. W. “Apresentação”. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Lander, E. (org). Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp.9-15.
- Quijada, M. “Sobre el origen y difusión del nombre América Latina”. In: *Revista de Indias*, vol. LVHI (214), 1998. <http://revistadeindias.revistas.csic.es>
- Quijano, A. “Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru”. In: *Estudos Avançados*, 6 (16). USP, 1992.
- _____. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. In: Lander, E. (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- _____. “Colonialidade, poder, globalização e democracia”. In: *Novos Rumos*, 37, 2002.
- _____. “O ‘movimento indígena’ e as questões pendentes na AL”. In: *Política Externa* 12 (4), 2004.
- Quijano, A.; Wallerstein, I. “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”. In: *RICS*, 134. Unesco, 1992.
- Rampinelli, V.; Ouriques, N. *Os 500 anos: a conquista interminável*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Retamar, R. F. *Todo Caliban*. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- Ribeiro, D. *Ensaio insólitos*. Porto Alegre: L&PM, 1979.
- Rivera, Silvia C. “La noción de “nación” como camisa de fuerza de los movimientos indígenas”. In: R. Gutiérrez; F. Escárzaga (coord.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (vol. II). México DF; Puebla: Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos; Un. Aut. de Puebla, 2006.
- Rodo, J. *Ariel*. Campinas: Unicamp, 1991.
- Rojas M., M. “ ‘América, no invoco tu nombre em vano’ . La idea de la América Latina”. In: *Revista Casa de las Américas*, 253, 2008.
- Sader, E.; Jinkings, I. (org.). *Latinoamericana: Enciclopédia Contemporânea da América Latina e do Caribe*. Rio de Janeiro: Boitempo, 2006.
- Schwarcz, L. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- Stam, R. *Multiculturalismo tropical*. São Paulo: Edusp, 2008.
- Subirats, E. “Viagem ao fim do paraíso”. In: Novaes, A. (org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Senac, 2006.
- Todorov, T. *A conquista da América*. Martins Fontes, 1983.
- Walsh, C. *Interculturalidad, Estado, sociedade*. Quito: Abya Yala, 2009.
- Zea, 1991. “Latinoamérica en la encrucijada de la historia”. In: Zea, L. *La filosofía como compromiso de liberación*. Caracas: Bibl. Ayacucho, 1991.
- Zibechi, R. *Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*. Bogotá: Desde Abajo, 2012.