

FILOSOFIAS EMERGENTES: ANCESTRALIDADES PRESENTES

Ana María Rivera Fellner¹

Lucas Jara Soares²

Maria Claudia Gorges³

Pedro Augusto Pereira Gonçalves⁴

Resumo

O presente texto, escrito a oito mãos, é um experimento que resulta da aproximação de algumas das questões com as quais uma parte de nosso grupo de estudos, o “Nosso Mundo Ch’ixi”, tem se ocupado. O texto parte de uma indagação sobre o sentido de “emergência” proposto, em relação à movimentação decolonial, pós-colonial, anticolonial – indígena, em particular, e se concentra em alguns dos conceitos mais caros a alguns/algumas dxs autorxs com xs quais temos lidado mais diretamente, para finalmente apresentar algumas atividades ou práticas relacionadas aos nossos estudos. Como uma obra conjunta, o texto talvez tenha ganho uma forma um tanto quanto sinuosa, a qual optamos por manter, pela própria maneira muito diversa como as questões abordadas nos atravessam.

Palavras-chave: Ch’ixi. Emergente. Colonial. Descolonização.

EMERGING PHILOSOPHIES: PRESENT ANCESTRY

Abstract

The present text, written in eight hands, results from the approximation of some of the questions with which a part of our study group, “Nosso

1 Doutora em Tecnologia e Sociedade (PPGTE-UTFPR). E-mail: anmarife@gmail.com

2 Especialista em Estética e Filosofia da Arte (UFPR) e Mestre em Artes Visuais (USP). E-mail: lucas.jarasoares@gmail.com

3 Mestre em filosofia (IFCH/UNICAMP). E-mail: mariaclaudiagorges@gmail.com

4 Mestre e doutorando em Filosofia (PGFilos/UFPR). E-mail: pgon.mt@gmail.com

Mundo Ch'ixi", has been engaged. The text starts from a question about the sense of "emergency", in relation to the decolonial, post-colonial, anti-colonial movement – indigenous, in particular. The text focuses on some of the concepts most dear to some of the authors with whom we have dealt more directly, to finally present some activities or practices related to our studies. As a joint work, the text may have gained a somewhat sinuous form, which we have chosen to maintain, due to the very different way in which the issues addressed pass through us.

Key-words: Ch'ixi. Emerging. Colonial. Decolonizer.

Nossos passos vêm de longe.
Jurema Werneck

Lo que se ha vivido en los años recientes evoca una inversión del tiempo histórico, la insurgencia de un pasado y un futuro, que puede culminar en catástrofe o en renovación.
Silvia Rivera Cusicanqui

Partamos de um questionamento: que significa considerar "emergentes", agora, vozes e lutas que estão há anos sendo postas? Propomos esta reflexão a partir da crítica às "palavras mágicas" que a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui⁵ realiza. Como Rivera Cusicanqui (2018) coloca, as palavras mágicas costumam surgir em momentos de crise, em momentos de esvaziamento, quando a impaciência por buscar novas palavras para dar conta deste momento resulta nas palavras mágicas. Palavras que mais escondem do que revelam, pois ao nomearem, atuam como práticas recolonizadoras que submetem os desvios ao domínio do *logos*. Falar em filosofias emergentes parece, portanto, incorrer em uma dessas palavras mágicas, as quais podem levar a reproduzir, através do ato de nomear, a violência do apagamento de sociedades que foram brutalmente invadidas por lógicas adversas, mas que insistem em existir. Enfatizamos a ideia de existir e não resistir, pois como nos chama a atenção o cineasta indígena Ivan Molina⁶:

[...] hoje em dia, depois de mais de 500 anos da invasão de Espanha e de Portugal e depois de outros países virem para a América, são mais de 500 anos de resistir e minha pergunta

5 Silvia Rivera Cusicanqui é anarquista, socióloga, educadora e ativista junto aos indígenas na Bolívia. Nasceu em La Paz, Bolívia, em 1949. Foi professora emérita da *Universidad Mayor de San Andrés*, em La Paz. Se reconhece como uma eterna mestra de ofício e artesanato intelectual. Tem uma ampla produção intelectual em diferentes áreas temáticas, em especial sobre o movimento indígena, as lutas camponesas e o movimento de cocaleiros na Bolívia. Suas principais obras são: *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del Campesinado Aymara y Quechwa, Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina, Mito y Desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS e Un mundo ch'ixi es posible* (MEJÍA, 2013).

6 Ivan Molina é um cineasta boliviano da etnia quéchua, formado pela Escola Internacional de Cinema e Televisão (EICTV) de Cuba, realizador independente, professor da *Escuela de Cine y Arte Audiovisuales* de La Paz e ativista no movimento pela luta cocaleira, pela valorização da ancestralidade andina (GALACHE, 2017, p. 57-58).

é se vamos continuar resistindo ou não temos direito a viver também? (MOLINA, In. *Live Mostra CineFlecha Cine Indígena Boliviano*, 2020, 11'40" – 12'16").

Em 2020, diante de uma crise global, permeada por mortes, isolamento, medo, insegurança, desemprego, angústia, percebemos como tem se intensificado o interesse pelas cosmovisões dos povos indígenas, pelo “respiro de uma vida que muitos nunca terão a oportunidade de sentir” (ASCURI, 2021), diante da percepção da destruição de um mundo que já nos foi possível. Uma busca que se realiza de forma tardia e lenta, abrindo-se para a possibilidade da existência de uma constelação de mundos. Esse movimento, no entanto, que parece estar se desdobrando nos últimos anos, com uma intensificação a partir do início da pandemia, não é necessariamente novo. Como Ailton Krenak⁷ (2007, p. 163-164) coloca, esse “descobrimento” da cosmovisão indígena se insere dentro do que ele denomina como “eterno retorno do encontro”, um eterno encontrar os povos indígenas, que esquece sempre dos encontros anteriores.

Um exemplo de como podemos incorrer em um apagamento recorrendo às palavras mágicas pode ser observado nas práticas filmicas da Associação Cultural de Realizadores Indígenas (ASCURI), de Mato Grosso do Sul. A ASCURI é composta por integrantes das etnias Guarani, Kaiowá e Terena e foi idealizada em 2008, pelos indígenas Gilmar Galache⁸ e Eliel Benites⁹. Em seu caminho, que já soma mais de dez anos, a ASCURI vem realizando oficinas de formação audiovisual, produzindo filmes e adquirindo equipamentos de produção fílmica para as aldeias, bem como buscando através da linguagem cinematográfica desenvolver estratégias de fortalecimento do jeito de ser indígena tradicional (ASCURI, 2019). E aqui é importante destacar que a

- 7 Ailton Krenak é indígena do povo Krenak e um ativista do movimento socioambiental e de defesa dos direitos indígenas. Ele organizou a Aliança dos Povos da Floresta, que reúne comunidades indígenas e ribeirinhas da Amazônia e teve um papel importante no Movimento Indígena no período da Constituinte. Atualmente tem desenvolvido um trabalho educativo e ambientalista através de programas de vídeo e televisivo. Além disso, em 2020, ganhou o prêmio Juca Pato como intelectual do ano.
- 8 Gilmar Martins Marcos Galache é um indígena Terena, que viveu grande parte da sua infância na aldeia Lalima, localizada a 4,5km de Miranda, em Mato Grosso do Sul. Aos 15 anos foi estudar no internato da Fundação Bradesco, em Serra da Bodoquena. Mais tarde seus pais se mudaram para a capital Campo Grande, para que ele continuasse os estudos. Na capital, estudou em um colégio evangélico no centro da cidade. Em 2005, iniciou o curso de Design Gráfico na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e em 2017 concluiu o mestrado profissional em desenvolvimento sustentável pela Universidade de Brasília (UNB; GALACHE, 2017, p. 9-15).
- 9 Eliel Benites, cujo nome de batismo é Kunumi Rendyju, nasceu na Terra Indígena Te'ýikue, antigo Tekoha, de mesmo nome, no município de Caarapó, em Mato Grosso do Sul. Iniciou sua trajetória como professor tradutor, em 1996. Em 1997, começou a lecionar como professor indígena. Formou-se na licenciatura indígena Teko Arandu, na área de ciências da natureza. Em 2014, concluiu o mestrado no Programa de Pós-Graduação e Doutorado da UCDB. É membro do movimento e comissão dos professores indígenas Guarani Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Desde julho de 2013 atua como professor efetivo no Curso da Licenciatura Intercultural Teko Arandu da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). E, em 2017, iniciou o doutorado em Geografia pela UFGD, aprofundando sobre a temática: Territorialidade Guarani Kaiowá (BENITES, 2014, p. 13-33).

utilização da palavra tradicional não incorre na oposição tradicional/moderno. O termo tradicional é aqui incorporado, porque os próprios integrantes da ASCURI o utilizam, no entanto, esse termo na fala deles não é inerte, mas é dinâmico.

Hoje, a ASCURI conta com um canal no *Youtube* onde está disponível a maioria de seus filmes, com uma página no *Facebook*, no *Instagram* e uma página na *web*, além disso, suas produções também estão presentes em plataformas como a Rede CineFlecha e a Visibilidade Indígena.

A ASCURI é um exemplo interessante para refletirmos sobre a noção de emergência pois ela coloca em discussão a presença indígena nas telas, que muitas vezes é pensada como algo novo. No entanto, essa percepção de novo traz o apagamento de todo um processo que resulta nessa presença nas telas. Já que demarcar as telas está em contiguidade com a luta indígena por demarcar territórios, por existir. Além disso, como falar em novo, quando ele é construído pela permanente reatualização do passado como futuro (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 310). Ou como a ASCURI coloca, na publicação que realizou em suas redes sociais, no dia 19 de abril de 2021, no dia da luta indígena: “A memória é o caminho do amanhã para o nosso povo”. Memória que vemos ser atualizada, mediada pelas tecnologias cinematográficas, para recompor os saberes para os mais jovens, saberes estes ligados ao jeito de ser indígena que é permeado pelos saberes dos rezadores, pelas rezas, pelos cantos, alimentos sagrados, ervas medicinais, dentre outros elementos, sem necessariamente excluir, por exemplo, a presença das tecnologias cinematográficas. Ou como Kiki¹⁰, um dos realizadores da ASCURI, coloca: “[...] a gente tem que levar os dois caminhos, a nossa cultura e o branco (KIKI, In. *Entre algumas outras tecnologias*, 2019, 3’49” - 5’25’), reflexão também presente na fotografia de Eliel Benites (FIG. 1), postada no *Facebook* da ASCURI, no dia 19 de abril de 2019.

10 Kiki, ou Ademilson Concianza Verga é membro da ASCURI, pertence à etnia Kaiowá, é aprendiz de rezador, atua como fotógrafo e realizador. Kiki foi o primeiro de sua aldeia que teve contato com a fotografia e depois com o cinema. Ele participou do filme *Terra Vermelha* (2008) como ator, mas aprendeu a filmar com a ASCURI. Além disso, em 2018, estudou na Escola de Cinema Darcy Ribeiro (GALACHE, 2017).

Figura 1. Foto de Eliel Benites, divulgada no *Facebook* da ASCURI, no dia 19 de abril de 2019, com a seguinte legenda: “Diga algo sobre essa imagem”.



Fonte: *Facebook* da ASCURI, 2021.

Cabe também aqui, a partir da ASCURI e de suas estratégias de existência no enfrentamento à pandemia no ano de 2020, mais uma reflexão sobre a noção de emergentes. Neste período, como Eliel Benites relata, em entrevista ao *Brasil de Fato*, não se construiu uma política pública para combater o coronavírus no contexto indígena, ações como o estabelecimento de barreiras sanitárias na entrada e saída da aldeia para as cidades foram organizadas por professores indígenas e lideranças, foram iniciativas individuais e localizadas.

Diante deste cenário a ASCURI também se mobilizou para combater a pandemia. Dentre suas estratégias estavam a divulgação de campanhas incentivando a permanência dos indígenas em suas aldeias, bem como ela fomentou o fortalecimento dos saberes Guarani, Kaiowá e Terena, das cosmovisões destes povos, consideradas por eles essenciais para a restauração de um equilíbrio que afasta o coronavírus das aldeias. Nesta perspectiva, vemos a produção da websérie *Nativas*

Narrativas: Mirando mundos possíveis (ASCURI, 2020) que tem como proposta trazer as interpretações Terena, Guarani e Kaiowá sobre o coronavírus. Em um dos curtas-metragens que compõe a websérie, o curta-metragem *Ary Vaí* (ASCURI, 2020), que pode ser traduzido como *Dias Ruins*, vemos, na cena final, um rezador realizando o *jehovasa* (movimento com os braços para afastar os maus espíritos e energias negativas, no caso, a doença da aldeia; FIG. 2) e que após seu canto, finaliza: “Vai, em direção ao brancos! Na direção das cidades, podem ir!” (*Ary Vaí*, ASCURI, 2020, 4’58’’-5’2’’). A fala deste rezador que pede à doença para que ela volte de onde veio nos faz pensar em inúmeras “doenças”; dentre elas, na doença do nomear, no ato de “dar” nomes, nessas palavras mágicas colonizadoras e recolonizadoras com que os povos indígenas se deparam desde o primeiro encontro, cabendo a elas também o pedido do rezador kaiowá “vai, em direção aos brancos”.

Figura 2. Rezador Kaiowá realizando o *jehovasa*



Fonte: *Ary Vaí* (dir. ASCURI, 2020)

O espontaneísmo em matéria do pensamento não existe. Mesmo aquilo que aparentemente brotou, só o fez porque, antes, se faziam presentes condições para tanto. Se estamos aqui, nestas linhas, tecendo reflexões propositivas, estamos vinculadxs às construções, tensionamentos, contribuições e tantas outras formas de engajamento na vida que antes de nós nos conduziram, com uma série de movimentos, ao que desenvolvemos agora. O despertar de proposições críticas, portanto, não é algo que se abate sobre nossas cabeças, mas resultado das trocas entre práticas de estar no mundo.

Diferentemente das essências imutáveis que precisaríamos acessar a todo custo num regresso desesperado ao passado, mas diante dessa história que se reatualiza a cada inquietação, diante dessa

ancestralidade que se faz presente a todo momento nos alertando sobre os perigos do esquecimento ou das pretensas invenções cheias de slogans, é mandatório nos perguntarmos: por que pensamentos ou vozes que sempre estiveram apagadas e silenciadas se tornam emergentes? emergentes para quem? a partir do quê?

Em tempos da triste necessidade da afirmação do óbvio, sabemos que as ciências ditas humanas, especialmente atribuídas tendo seu ponto de partida na Grécia há 2500 anos, formaram as expressões dos pensamentos que por muitos séculos vigorou como única justificação possível para o saber humano. Essa construção se autorreferenciou a todo o tempo, não parando de falar de si mesma para si mesma, arrogando-se como uma unidade ontológica ou, em outras palavras, um jeito único de estar e construir o mundo. Quando confrontada com o seu exterior, rejeitou categoricamente as demais existências e, numa atitude inegavelmente etnocêntrica, mas deliberadamente etnocida (Clastres, 2004), pensou-se universalizável, ou seja, deveria chegar e formatar tudo o que não fosse sua imagem.

Neste breve resumo do expediente colonialista que expropriou saberes da terra, do corpo e do espírito, pilhou tecnologias ancestrais e apropriou conhecimentos e práticas culturais, podemos notar o verdadeiro motor de uma ontologia de homens brancos, supostamente tementes a um deus-juiz de condutas, supostamente monogâmicos e heterossexuais, mas notadamente ocidentais, supremacistas de uma cultura da dominação masculina e, sobretudo, bastiões do progresso humano.

Não é de se espantar que todo o resto, aquelas que sobram, continuam tentando sobreviver ao salvaguardar suas ancestralidades no presente enquanto resistem, como podem, às tentativas, muitas vezes bem sucedidas, da dominação e exploração de suas existências. Nesse ínterim, como táticas de guerrilha, subvertem os desatinos colonialistas ao insistirem em fazer valer suas vozes e cantos, passos e danças, alimentando o corpo-espírito para, todos os dias, resistir mais um pouco antes do fim do mundo iminente cultivado, sem cessar, pelo povo do Uno e indivisível mundo moderno.

Logo, essas estratégias cotidianas parecem, aos olhos mais apressados e empolgados pelos modismos contemporâneos, brotar como algo novo, discurso dos tempos atuais em que há um choque geracional. Aparecem como filosofias emergentes que se cansaram de sofrer passivamente e que, só agora, conseguiram aparecer. Entretanto, essa emergência não é de agora. Nunca houve passividade. O que talvez se entenda por emergente é, e sempre foi (presente, e muitas vezes) insurgente. O que, então, faz com que pareçam emergentes é que, só agora, nos dias atuais, quem sempre esteve enfeitiçado pelas promessas de emancipação faladas pela supremacia da economia da razão, quem sempre foi incapaz de perceber essa insurgência, quem sempre tomou como pessoalizadas e identitárias as estratégias de resistência, quem sempre deu voz aos lugares de fala sem, de fato, prestar atenção às falas dos lugares, quem, numa palavra, sempre esteve do outro

lado, parece ter se tocado que o modo como vivem já colapsou. Mas, desde que este mundo é mundo, as falas da terra, do espírito e da vida estiveram falando. Talvez não encontraram eco, dado o canto sedutor e entorpecente da sereia dos acúmulos e das cifras, das promessas de finalmente o homem se sobrepor à Terra.

Entretanto, como nos lembra Silvia Rivera Cusicanqui, tendo seu espírito se inspirado pela cosmologia aymara, é necessário ter o passado à nossa frente fazendo com que o futuro esteja nos empurrando pelas costas:

La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente – *aka pacha* – y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado – *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadoras del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el *pachakuti*. El mundo al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia sólo si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastre de privilegios mal habidos (CUSICANQUI, 2010, p. 55).

Nesta seara dos privilégios ilícitos, em que séculos de desmandos são perpetuados em nome de um progresso cego que ruma inevitavelmente aos buracos abertos pela pilhéria da terra, só nos resta lembrar e conectarmo-nos com estratégias outras do nosso tempo. Tempo que nos conclama à transformação radical em nome da vida nossa, dos animais não humanos e de todos os seres e entes que nos são planetários.

Mas nesse processo de transformação, são muitas as batalhas que temos que encarar com os diferentes modos coloniais que estão estabelecidos e naturalizados nas diferentes dimensões do ser e da sociedade.

Se a violência que caracteriza o período colonial subsiste, no campo e na cidade, através de políticas higienistas ou de extermínio, com a ação da polícia em comunidades periféricas, ou de garimpos, madeireiras e ruralistas sobre comunidades indígenas, por exemplo, da mesma forma subsiste ‘a diferença colonial’, e o desejo por um ‘mundo onde caibam vários mundos’. Percebe-se não apenas pelo desajuste de muitas em relação à norma (neoliberal, heteropatriarcal, branca, cis-fundamentalista), como pela história de re-existência e luta dos povos.

Ocorre que essa é uma história até agora em curso; e muitas são as vozes que têm ainda a contribuir com essa construção. Temos em nosso Grupo de Estudos Pós-Coloniais e Decoloniais (ao qual poderíamos acrescentar ainda “Anticoloniais”) escolhido algumas dessas vozes, e temos as escutado com atenção; na medida do possível, temos dialogado com elas e a partir delas. Um desdobramento deste Grupo de Estudos foi o ‘Nosso Mundo Ch’í’xí’, focado na produção, no pensamento e na prática de Silvia Rivera Cusicanqui.

Seria interessante procurar notar, talvez, por quê essa autora em particular, e não outrx qualquer. Tenho meus palpites. Silvia Rivera

Cusicanqui, socióloga responsável por uma ‘Oficina de Historia Oral Andina’, posiciona-se, com uma certa contundência, junto aos ‘de baixo’. Em diálogo com tradições diversas – inclusive a marxista –, ela reivindica o anarquismo, não poupa críticas à tradição decolonial e pós-colonial mais conhecida ‘no mundo acadêmico’, muito menos à esquerda institucional (particularmente pela tendência à formação de uma vanguarda). Atenta ao movimento popular urbano e campesino boliviano, à diversidade étnica e cultural, e à tradição anarcosindicalista da classe obreira daquele país, ela desenvolve, por fim, junto à Coletivx Ch’ixi, o que talvez possa ser considerado uma ‘teoria da mestiçagem’; ou algo mais do que isso, como veremos.

Ch’ixi é, segundo a autora, como chamavam “em Oruro, Potosí e outras cidades mineiras de população ‘qhichwa hablante’, ao mecânico ou torneiro que se ocupava da manutenção da maquinaria”. É uma expressão equivalente ao Ch’ixi, aymara, que, segundo a autora, ilumina um aspecto crucial do “abigarrado”, que René Zavaleta Mercado utiliza para descrever a sociedade boliviana, e que compreende diferentes temporalidades políticas e econômicas, como as pedras manchadas, cujas cores diversas, não exatamente misturadas, permitem identificar diferentes épocas geológicas. Mas se para Zavaleta, pensador marxista, tal característica era uma espécie de obstáculo a ser superado, já que é vista como “um bloqueio à ‘quantificação uniforme do poder’, condição que estima imprescindível para o exercício da democracia e à formação de uma sociedade política nacional moderna” (2018, p. 17), em Cusicanqui, esta condição é compreendida em sentido oposto.

O emprego do conceito *Ch’ixi* por Rivera Cusicanqui, realiza-se a partir de um reconhecimento de sua própria condição ‘manchada’, por sua ascendência tanto aymara (povo indígena que vive na Bolívia, Peru, Argentina e Chile) quanto europeia, ambas nela presentes, como nas pedras de diferentes cores, sem se mesclarem (MEJÍA, 2013, p. 597). O Ch’ixi revela, nesse sentido, um posicionamento crítico a alguns teóricos que compreendem as relações de fronteiras enquanto fusão ou hibridismo; e em relação à noção [em muitas partes] dominante de mestiçagem, em geral, compreendida como uma espécie de harmonização que tende ao apagamento dos processos conflituosos, violentos de constituição da mestiçagem, de forma a estabelecer uma lógica identitária de homogeneidade (GONÇALVES, 2019, p. 71).

Assim, se a princípio a hipótese de trabalho sobre mestiçagem presente nos textos de Rivera Cusicanqui correspondia ao que ela chamou de “mestiçagem colonial andina”, que partia da perspectiva de que as identidades “índias” e mestiças são forjadas pelo processo colonial, através da antinomia entre as culturas nativas e a cultura ocidental, que continua moldando os modos de convivência e as estruturas de “*habitus*” vigentes na sociedade (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 66) é, segundo Gonçalves (2019, p. 137), a partir de *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (2010), que a perspectiva desenvolvida por Rivera Cusicanqui se desdobra em uma proposta de mestiçagem descolonizadora, como uma categoria emancipatória, que implica em

colocar em diálogo a herança europeia e “índia”, de onde emerge a própria discussão do conceito em questão (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 69).

Tendo alcance a um só tempo social e subjetivo, servindo assim como um instrumento conceitual para pensar tanto a sociedade quanto o sujeito colonizado, a “epistemologia Ch’ixi”, como escreve a autora, revela “o esforço de superar o historicismo e os binarismos da ciência social hegemônica”; ou, como dirá mais adiante, o esforço de “exorcizar o binarismo e com ele a disjunção colonial que nos impede de ser nós mesmxs”:

[...] La idea es entonces no buscar la tranquilidad de lo Uno, porque es justamente una angustia maniquea; es necesario trabajar *dentro* de la contradicción, haciendo de su polaridad el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 83)¹¹.

Muitos paralelos poderiam ser feitos a partir deste ponto, apenas – para melhor compreender as implicações de tal crítica ao “Uno”; poderíamos destacar a força e a atualidade de uma movimentação “contra o estado”, como dizia Pierre Clastres; e aproximar nesse sentido a discussão de velhas contendas entre marxistas ortodoxos e a tradição libertária (não apenas anarquista¹²). Não podendo, por ora, desenvolver este ponto, deixamos apenas o indicativo: é óbvio o lugar em que se situa Cusicanqui em relação a este debate – parte do poder de atração que sua figura e suas ideias exercem, se explicam certamente por isso. É amplamente conhecida, aliás, sua posição em relação ao governo Evo Morales e a seu partido MAS (Movimiento al Socialismo), o qual considera ter apenas uma “cara indígena”. Em entrevistas anteriores ao golpe de 2019, são notáveis as críticas feitas pela autora¹³, que faz questão de lembrar casos imensamente controversos, como o da estrada que atravessaria o TIPNIS (Terra Indígena e Parque Nacional Isiboro-Secure) – projeto aprovado pelo governo sem qualquer consulta às comunidades que habitavam, e habitam aquele território.

Ao que parece, o caráter *plurinacional* do estado boliviano não foi, nem é suficiente para impedir que a condição “abigarrada” daquela sociedade fosse, ou seja experimentada com dor e sofrimento, já que,

11 “A ideia é não buscar a tranquilidade do Uno, porque é justamente uma angústia maniqueísta; é necessário trabalhar *dentro* da contradição, fazendo de sua polaridade o espaço de criação de um tecido intermediário (*taypi*), uma trama que não é nem um nem o outro, senão o contrário, é ambos (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 83, tradução nossa).

12 De forma muito geral, tais críticas em torno à tendência de um certo marxismo à centralização, à burocratização e à formação de uma vanguarda ‘iluminada’, distante das bases comunitárias, dos conselhos, das assembléias populares e dos movimentos sociais, são feitas por marxistas libertários, anarquistas, autonomistas, comunistas, pós-estruturalistas, entre outros. Ver, por exemplo, Rosa Luxemburgo, Cornélius Castoriadis, Rudolf Rocker, Maurício Tragtenberg, Noam Chomsky, Foucault, Deleuze, Jacques Rancière, Raúl Zibechi, David Graeber, Miguel Abensour, Murray Bookchin, Silvia Federici, Rita Segato, Eduardo Viveiros de Castro *et al.*

13 Disponível em: <https://desinformemonos.org/hay-que-temer-una-deriva-autoritaria-y-de-monopolio-del-poder-en-el-gobierno-de-evo-morales-en-bolivia-advierde-la-sociologa-silvia-rivera-cusicanqui>.

apesar da retórica masista, a diferença e a pluralidade de fato parecem ainda longe de serem propriamente admitidas.

Neste contexto, o Ch'ixi, assumido como uma 'prática descolonizadora', passa a indicar uma forma de melhor compreender a diversidade constituinte daquela sociedade, com todas as contradições que lhe são próprias¹⁴. Interessada no "profundo impacto que pode ter um trabalho de história oral na subjetividade dxs investigadorxs", Silvia reivindica, nesse sentido, uma "forma Ch'ixi e barroca de comunitarismo anarco, capaz de construir pontes entre doutrinas e experiências, entre posturas ideológicas e vida cotidiana" (CUSICANQUI, 2016). É um outro sentido de 'modernidade' o que se esboça nessa direção.

É necessário, obviamente, repensar as questões colocadas pela autora em relação ao nosso próprio contexto, pessoal e coletivo. Na Bolívia, como se sabe, a população é majoritariamente indígena, e se por um lado as *cholas*, por exemplo, abundantes, por seus trajes e personalidades revelam já "uma bricolagem de elementos coloniais e modernos, que de indígena conserva apenas o cabelo, as formas de trabalho e o idioma" – o que, como escreve Cusicanqui, "não [é] pouca coisa" – por outro, aqui, a julgar pelo que diz a 'grande mídia', que com raríssimas exceções representa tão somente os costumes e o modo de vida 'do homem branco' (apesar da maior parte de nossa população ser negra), nossa condição abigarrada parece ter sido por muito tempo suplantada. Quase não se acredita que haja no Brasil mais de 270 línguas vivas! Caberia antes de mais nada, por isso, visibilizar tal condição – justamente o que tem feito o movimento indígena, negro, e anticolonial em geral, há anos.

A nossa condição abigarrada, pode ser talvez melhor percebida em seus momentos de maior tensionamento, na presença de missões evangélicas em territórios indígenas; no enfrentamento constante destas comunidades com madeireiros, garimpeiros, ruralistas; na destruição de terreiros; na ação da polícia nas favelas... Será possível pensar os presídios, e o fenômeno do encarceramento em massa, em particular, como um mecanismo necessário à 'suplantação' de nosso próprio potencial *ch'ixi*? De forma mais geral, quero argumentar, essa 'bricolagem de elementos', ou esta 'justaposição de épocas' de que fala Cusicanqui, faz-se sentir também, de um modo ou de outro, na multidão de desajustadxs em relação ao sistema neoliberal-capitalista dominante¹⁵. Haveria entre estxs comumente chamadxs 'vagabundxs' – como são muitas vezes chamadxs xs próprixs indígenas, por sinal¹⁶ – uma herança 'ancestro-futurista' a apontar outras formas de vida possíveis?

14 "nós vivemos a contradição com prazer...nós vivemos a contradição como se a contradição nos desse energia", como dirá numa entrevista: <https://countervortex.org/silvia-rivera-cusicanqui/>

15 Considere-se, a título de exemplo, casos como o exposto no documentário 'Beiradão Hup Boyoh' (2015), de Jessica Mota e Alice Hiff, sobre a etnia Hupd'äh em São Gabriel da Cachoeira (AM). Ou então, o caso de artesã(o)s-andarilhxs, em "Malucos de BR II" (2015), do coletivo 'Beleza da Margem'; e dxs 'loucxs' que vivem em situação de rua, em "À Margem da Imagem" (2003), de Evaldo Mocarzel. Todos disponíveis no Youtube.

16 A este respeito, vale considerar o que diz Ailton Krenak em entrevista à revista Cult, em edição de novembro de 2009: "O pensamento vazio dos brancos não consegue conviver com a ideia

Não me parece absurdo, para pensar a população de rua, arte-sã(o)s/ malucxs de estrada, pessoas que vivem de maneira coletiva ou comunitária no campo, ou nos grandes centros urbanos, em ocupações¹⁷, ou ainda aquelas que simplesmente não tem lugar na presente sociedade, e são internadxs em ‘hospícios’, por exemplo, recorrer a uma ‘epistemologia índia’, advinda de um trabalho realizado junto aos povos andinos¹⁸, quando trata-se de contrapor-se à tentativa de imposição de uma outra epistemologia, muito menos compreensiva, vinda de muito mais longe – e impulsionada estes dias, como sabemos, pela extrema direita, particularmente por sua retórica higienista de ‘pureza’, de natureza claramente nazi-fascista (quando, ironicamente, é relativamente conhecida a relação da matriz epistemológica dominante, Greco-romana, com o Egito africano). A ‘descolonização’ é, de todo modo, tarefa urgente, e como nos lembra Cusicanqui, ela não pode simplesmente permanecer restrita ao campo acadêmico, ou teórico.

É assim que, paralelamente ao ‘Nosso Mundo Ch’ixi’, algumas outras iniciativas de cunho mais experimental, talvez, vem se encaminhando; como a ‘Cooperativa Poética’ e o projeto Bruxa, que surgiram organicamente, a partir de grupos de estudos envolvendo exposições de filmes, leituras e rodas de conversa, em ocupações e espaços autônomos. Orientadxs pela proposta de ‘descolonização’ (do imaginário, do corpo e das instituições), o projeto deu origem a um levantamento/mapeamento, a princípio, de filmes (para ajudar na decisão das próximas exposições), e livros (para orientar nossas próximas leituras e fortalecer as bibliotecas desses espaços); mas também do território, com o intuito de favorecer o reconhecimento de comunidades tradicionais, movimentos sociais, espaços culturais coletivos, assentamentos, unidades de conservação e outros pontos de interesse.

O projeto Bruxa: Cooperativa Poética¹⁹ não tem uma sede fixa, se desenvolve de maneira ‘rizomática’, em contato direto com espaços

de viver à toa no mundo. Acham que o trabalho é a razão da existência deles. Eles escravizaram tanto os outros que agora precisam escravizar a si mesmos. Não podem parar, experimentar a vida como um dom e o mundo como um lugar maravilhoso. O possível mundo que a gente pode compartilhar não tem que ser um inferno, ele pode ser um lugar bom”. Numa crítica mais direcionada, mas num sentido semelhante, Eduardo Viveiros de Castro diz que a esquerda “tem uma incapacidade congênita para pensar todo tipo de gente que não seja o bom operário que vai se transformar em consumidor. Uma incapacidade enorme para entender as populações que se recusaram a entrar no jogo do capitalismo. Quem não entrou no jogo – o índio, o seringueiro, o camponês, o quilombola –, gente que quer viver em paz, que quer ficar na dela, eles não entendem. [...] Eles têm essa concepção de produção, de que viver é produzir – ‘O trabalho é a essência do homem’. O trabalho é a essência do homem porra nenhuma. A atividade talvez seja, mas trabalhar, não” (“O Antropólogo Contra o Estado”. Revista Piauí, ed. 88. 2014).

- 17 Ver, como exemplo, os documentários ‘Atrás da Porta’ (2010), de Vladimir Seixas; e ‘Universos63’ (2016), de Adriano Caron e Julia Ruiz. Ambos disponíveis no *YouTube*.
- 18 A própria Silvia R. Cusicanqui indica uma aproximação possível nesse sentido, quando cita, por exemplo, Hakim Bey, o Colectivo Situaciones, ou Suely Rolnik – que estabelece um extenso diálogo com Deleuze e Guattari (psicanalista), e com o campo da arte.
- 19 A Cooperativa Poética e o Projeto Bruxa são pensadxs conjuntamente, mas tem cada qual seu enfoque. O primeiro, mais institucional, focado na captação de recursos e aquisição de materiais, e o segundo, mais relativo à constituição de uma rede de estudos em arte e política. Para além da referência mais genérica à figura da bruxa, reivindicada como um símbolo da luta feminista

e iniciativas diversas, procurando aproximar os estudos decoloniais, pós-coloniais e anticoloniais, a partir de princípios comumente reivindicados nesses espaços, como coletividade, autogestão e horizontalidade. Ora tendo uma orientação mais interna, servindo para refletir questões de ordem organizativa, ou pessoal; ora tendo uma orientação mais externa, como uma tentativa de construção de pontes e diálogo – para que não haja, p.ex., tanta oposição em relação a estes espaços e experimentos coletivos, tão frequentemente criticados, grosso modo, pela mentalidade higienista neoliberal dominante. Inúmeras iniciativas vêm se desenvolvendo nesse sentido, no campo ou na cidade (ver p.ex. os espaços ligados à Teia dos Povos). Em geral, a identificação com as ideias de Silvia Rivera Cusicanqui, entre outras tantas autorxs, é imediata; certamente, por alguns dos motivos aqui apontados²⁰.

Outra das iniciativas que pensamos e construímos coletiva e colaborativamente para promover processos de descolonização e reconhecer e validar a diversidade do saber e os modos nos quais ela pode surgir e materializar, foi o encontro: *Entre Algumas Outras Tecnologias: O desafio de reafirmar a ancestralidade para transformar a contemporaneidade rumo ao bem viver*, realizado nos dias 6, 7, 8 e 9 de novembro de 2019.

O Encontro teve várias finalidades e uma delas foi reconhecer que o que está “emergindo” não é uma ação espontânea do momento presente, já que o que é assim chamado [de emergente], são experiências já vividas, conhecimentos e tecnologias já fundadas, compartilhadas e divulgadas. Ou seja, devido à arrogância e opressão colonial, elas foram omitidas da história “oficial”, porém elas já existiam, já faziam parte da história, dessa história oculta, mas sempre latente.

O foco central do Encontro foram as Tecnologias, e ao se assumir a premissa de que as tecnologias são patrimônio da humanidade, seguindo Vieira Pinto, assume-se que estas não são exclusividade de certas culturas, que vão muito além do instrumental, do maquínico. Suas dimensões epistemológicas, axiológicas, históricas e socioculturais necessariamente estão imbricadas nos manuseios do alcançável pelos seres humanos no mundo.

Nesse horizonte, a compreensão das tecnologias se faz ampliada e não só permite, como exige o reconhecimento da alteridade no mundo. Postula-se que todos os campos de estudos, devem responder às contribuições das matrizes africanas e indígenas, valorizando conhecimentos ancestrais comumente abstraídos da literatura dita universal,

e antipatriarcal, o projeto faz referência à Casa da Bruxa, ocupação ocorrida na UniRio, que foi demolida nos primeiros dias de 2016, onde uma parte importante do projeto foi gestada; e também às mariposas chamadas ‘bruxas’ – adotadas como símbolo do projeto –, que vez ou outra apareciam por lá, e que, sendo grandes e escuras, são temidas e muitas vezes mortas, como os gatos pretos, por superstição.

20 A pandemia, infelizmente, deu uma paralisação no projeto, mas ele segue ativo. Em breve serão retomadas as atividades, incluindo a exibição de filmes, o deslocamento de materiais, como livros, e o contato com pesquisadorxs, para a realização de oficinas, rodas de conversa, etc. Acredita-se que o florescimento destes espaços pode favorecer, junto à disseminação de uma cultura de autogestão, o desenvolvimento de uma cultura mais diversa e que melhor compreenda o espírito solidário, coletivo, comunal ou comunitário que a tantas de nós parece vital. Para ter acesso a alguns dos textos e materiais gerados, acesse: encurtador.com.br/cpuxQ

por não corresponderem aos critérios de cientificidade estipulados pelo ocidente.

Do mesmo modo, o Encontro também almejou uma compreensão de como, na contemporaneidade, se articulam conhecimentos ancestrais aos ocidentais em fazeres políticos, organizativos e de resistência de comunidades subalternizadas. Outra das premissas cruciais do Encontro foi o respeito à ancestralidade, à liberdade, à solidariedade, à expressividade, à coletividade e à autonomia, pois apenas assim será possível transformar alguns modos de fazer e de pensar em direção a outros, onde imperem formas alternativas de resistência e mobilização, presentes em concepções do bem viver.

Nesse sentido, no encontro se articularam os trabalhos e experiências micropolíticas de diferentes acadêmicos, militantes e comunidades afro e indígenas que buscam integrar, valorizar e retomar os diversos olhares, práticas e conhecimentos que, sobre as tecnologias, têm se construído no decorrer da história.

Quando nos referimos às experiências micropolíticas, nos referimos ao que foi proposto por Rivera Cusicanqui, que diz:

No está a mi alcance pensar lo que es posible hacer a escala macro. Lo único que puedo hacer es llevar a cabo lo que creo, cumplir con lo mío, poner el cuerpo, hacerlo en un entorno de comunidades de afectos, que quizás irradiarán hacia afuera y se conectarán con otras fuerzas e iniciativas, lejos de la competencia y de las estrategias del “éxito” (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 73)²¹.

Convidar e aprender de experiências micropolíticas, no Encontro, foi e é aceitar a presença, na cotidianidade, no urbano e no rural, de práticas e conhecimentos que vão além dos modos de fazer dominantes. Escutar a experiência de ASCURI e os trânsitos que elxs estabelecem entre o mundo indígena e o mundo “branco”, através do uso do audiovisual é identificar como eles conseguem construir reflexões visuais Ch’ixi da realiade.

Identificar o papel das tecnologias na Casa de Cultura Tainã²² e da Rede Mocambos²³ é compreender a importância, de forma concreta,

21 Tradução: Não está ao meu alcance pensar o que é possível fazer em escala macro. A única coisa que posso fazer é realizar o que acredito, cumprir com a minha parte, colocar o corpo, fazê-lo em um ambiente de comunidades afetivas, que talvez irradiam para fora e se conectem com outras forças e iniciativas, longe da competição e da concorrência. de estratégias de “sucesso” (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 73 tradução nossa).

22 A Casa de Cultura Tainã é um ponto de Cultura com 31 anos de existência. Está localizado na Vila Castelo Branco na cidade de Campinas – SP. É um espaço social e cultural, que tem como missão “possibilitar o acesso à informação, fortalecendo a prática da cidadania e a formação da identidade cultural, visando contribuir para a formação de indivíduos conscientes e atuantes na comunidade”. Tomado de: <http://www.taina.org.br/casa.php> acesso em: 21/04/21.

23 A Rede Mocambos é uma rede solidária de comunidades, no qual o objetivo principal é compartilhar ideias e oferecer apoio recíproco. Os eixos principais que a Rede enxerga são a identidade cultural, o desenvolvimento local, apropriação tecnológica, inclusão social e identidade cultural. A idéia da Rede nasceu em quilombos, em particular, em um quilombo urbano, a Casa de Cultura Tainã. Tomado de: <http://softwarelivre.org/rede-mocambos> Acesso em: 21/04/21

de como se estabelecem relações entre conhecimentos, saberes e práticas ancestrais e “contemporâneas” para salvaguardar a memória das comunidades indígenas, quilombolas e camponesas e para criar espaços de construção coletiva e colaborativa onde essa diversidade de modos de olhar e perceber a realidade possam se juntar para compartilhar seus modos de ser e estar no mundo e conhecer, usar e dominar outras formas de se relacionar com as tecnologias digitais.

Além de conhecer e aprender das experiências da Tainã e da ASCURI, se fizeram rodas de conversas com acadêmicos e ativistas sobre o papel dos conhecimentos das comunidades indígenas e quilombolas em contextos institucionais formais e não formais.

Também se fizeram mostras de documentários e foram realizadas diversas oficinas onde se apresentaram modos, usos e significados de diferentes objetos simbólicos de comunidades indígenas e quilombolas. A finalidade das oficinas foi gerar espaços de aprender fazendo, isto é, compreender o significado de um objeto a partir da sua construção.

Essa diversidade de ações, atividades e rodas de conversa foram realizadas em diferentes espaços da cidade, como a Cinemateca, o Sindicato de Educadores, a Universidade, uma escola pública periférica, um hostel, e uma aldeia indígena urbana. Isso com a finalidade de reconhecer que o aprender transcende a instituição educativa e que as experiências práticas também são importantes na construção de compreensões da realidade.

Vale a pena mencionar uma última referência, o trabalho que faz o Henrique Cunha Júnior, professor da Universidade Federal do Ceará. O trabalho que o professor tem desenvolvido centra o interesse numa perspectiva crítica de evidenciar como as Tecnologias Africanas têm cumprido um papel na formação do Brasil e como esse papel tem sido omitido dos processos formativos. Cunha Júnior evidencia a atualidade e pertinência dos conhecimentos de matriz africana, não como algo emergente, pelo contrário, como fatores determinantes da consolidação de um país.

Com isso, parece-nos interessante deixar de olhar as práticas e os conhecimentos não oficializados pela instituição como práticas folclóricas ou emergentes e perceber nelas sua atualidade. É uma emergência, uma urgência, uma necessidade, reafirmar e colocar a pertinência delas nos processos de aprendizados, nas nossas cotidianidades, naturalizar a existência delas.

Para finalizar, é importante dizer que não omitir as versões diversas da existência, não colocar a exclusividade em um discurso só é restituir o rol dos diversos atores da sociedade e, assim, destacar a diversidade que nos constitui.

Referências

ARY VAÍ. Direção: ASCURI, 5 ‘43”, 2020. Disponível em: <<https://redecineflecha.org/mirando-mundos-possiveis/>>. Acesso em: 07 mai. 2021.

ASCURI. *Facebook*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/search/top/?q=ASCURI>>. Acesso em: 20. jun. 2020.

ASCURI. Disponível em: <<https://ascuri.org/>>. Acesso em: 02 mai. 2021.

BENITES, Eliel. **OGUATA PYAHU (Uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'yikue**. 165 f. Dissertação (Educação), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

CARVALHO, Igor. Com avanço de covid-19 nas aldeias, Guarani-Kaiowá apelam por sobrevivência. **Brasil de Fato**. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/05/28/com-avanco-da-covid-19-nas-aldeias-guarani-kaiowa-apelam-por-sobrevivencia>>. Acesso em: 07 mai. 2021.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: _____. **Arqueologia da violência**. Pesquisas de Antropologia Política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. 1ª ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

_____. **Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

_____. **Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

_____. **Comunalidades anarquistas**. Una aproximación testimonial. En E. Restrepo (Presidencia). Éticas y políticas alternativas a la academia. Debate central realizado en el V Congreso de Asociación Latinoamericana de Antropología, Bogotá, Colombia. Disponível em: <http://periodicoellibertario.blogspot.com/2017/07/bolivia-comunalidades-anarquistas-una.html> Acesso em: 26 mai. 2021.

GALACHE, Gilmar. **KOXUNAKOTI ITUKEOVO YOKO KIXOVOKU - Fortalecimento do jeito de ser Terena: o audiovisual com autonomia**. 123 f. Dissertação (Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) - Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, 2017.

KRENAK, Ailton. In. **Entrevistas**. COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro, Beco do Azogue, 2007.

MEJÍA, Amiel Ernenek Lara. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexion sobre practicas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 56, n. 2, 2013.

MOLINA, Ivan. In. **Live Mostra CineFlecha: Cine Indígena Boliviano**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=44KkHWrehqw>>. Acesso em: 07 mai. 2021.

NATIVAS NARRATIVAS. ASCURI. 2020.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo In: **Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux**. Genebra: Graduate Institute Publications, 2009. Disponível em: <https://books.openedition.org/iheid/6316?lang=en>. Acesso em 24 de abril de 2021.