

# DECOLONIZANDO IDENTIDADES

Pertenencia y Rechazo  
de/desde el Sur Global

EDITORES

Chiara Olivieri  
Antonio Ortega Santos



UNIVERSIDAD  
DE GRANADA



EDITORES

OLIVIERI, Chiara

ORTEGA SANTOS, Antonio

**DECOLONIZANDO IDENTIDADES  
PERTENENCIA Y RECHAZO DE/DESDE  
EL SUR GLOBAL**

UNIVERSIDAD DE GRANADA

INSTITUTO DE MIGRACIONES

GRANADA 2017

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.

To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>  
or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



1ª edición: diciembre 2017

Título: Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/desde el Sur Global

©Instituto de Migraciones, Granada, 2017

©Chiara Olivieri y Antonio Ortega Santos, por el prólogo

Textos: © de la autoría

Gestión de la publicación: Adelaida Megías-Megías  
Instituto de Migración

Diseño y composición: Lourdes García Soto

Editado por: Instituto de Migraciones  
Polígono Tecnológico Ogjares  
C/ Zamora. Parcela 111-112  
Universidad de Granada  
18151 Ogjares (Granada)  
Teléfono: +34 958249315  
Fax: +34 958249330  
<http://migraciones.ugr.es/>  
[migraciones@ugr.es](mailto:migraciones@ugr.es)

ISBN: 978-84-921390-5-7

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>7</b>
---------------------	----------

**Chiara Olivieri**  
**Antonio Ortega Santos**

<b>ESPACIO 1. NARRATIVAS Y DISCURSOS DE LA DECOLONIALIDAD</b>	<b>11</b>
---	-----------

<u>ESCRIBIR PARA CONTAR TODAS LAS HISTORIAS, ESCRIBIR PARA RESISTIR</u>	13
<b>Margarita Bujosa Segado</b>	

<u>LITERATURA, DIVERSIDAD Y RELACIONES DE PODER</u>	27
<b>Lucía Chovancova</b>	

<u>EL NACIMIENTO DE LA NACIÓN RUMANA REEXAMINADO. UNA MIRADA DECOLONIAL</u>	39
<b>Valer Simion Cosma</b>	

<u>JUEGO DE PRISMAS PARA DIÁLOGOS PLURIVERSALES</u>	53
<b>Begoña Dorronsoro</b>	

<u>PONIENDO LAS RELACIONES EN EL CENTRO: LA PAH DE BARCELONA</u>	65
<b>Rocío García Soto</b>	

<u>IDENTIDADES "BLANCAS" VS IDENTIDADES "NEGRAS": LA CONSTRUCCIÓN DE DISCURSOS RACISTAS EN LOS LIBROS DE GEOGRAFÍA E HISTORIA DE EDUCACIÓN SECUNDARIA</u>	77
<b>José Manuel Maroto Blanco</b>	

<u>HEGEMONÍA Y SUBALTERNIDAD: LA DECONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA IDENTIDAD EN LOS FEMINISMOS POSCOLONIALES</u>	91
<b>Daniel Peres Díaz</b>	

<b>ESPACIO 2. LUCHAS DECOLONIALES. ACCIONANDO EL FUTURO</b>	<b>105</b>
---	------------

<u>TRAVESTI ES UNA MUJER CON CUATRO COJONES Y DIEZ SENTIDOS: EXPERIENCIAS DE TRABAJADORAS SEXUALES BRASILEÑAS TRANS EN BARCELONA</u>	107
<b>Fernanda Belizário</b>	

<u>LO POLÍTICO Y LOS ABRAZOS. REFLEXIONES SOBRE LA CARAVANA A GRECIA, ABRIENDO FRONTERAS</u>	119
<b>Ana Belén Estrada Gorrín</b>	
<u>CARAVANA A GRECIA, ABRIENDO FRONTERAS: UN CUESTIONAMIENTO DEL ORDEN INTERNACIONAL EN MATERIA DE REFUGIO Y ASILO</u>	125
<b>Sira Peláez Orero</b>	
<u>EL DESARROLLO DE IDENTIDADES PALESTINAS DIFERENCIADAS BAJO EL PODER COLONIAL</u>	131
<b>Diego Checa Hidalgo</b>	
<u>DESCOLONIZAR EL DESARROLLO: IDEAS DE DESARROLLO DESDE LOS PUEBLOS AFRO INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA</u>	145
<b>Jessica Fernandez Norales</b>	
<u>LA LUCHA SOCIAL TRANSFORMADORA DE LOS MOVIMIENTOS JUVENILES EN AMERICA LATINA Y SU DERECHO A RE-EXISTIR</u>	157
<b>Randolfo García Sandoval</b>	
<u>DESCOLONIZANDO UMA NAÇÃO: OS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS TRAÇANDO CAMINHOS DA TUTELA À AUTODETERMINAÇÃO</u>	169
<b>Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha</b>	
<u>LA JUSTICIA KICHWA: EXISTE Y RESISTE</u>	181
<b>Verónica Yuquilema Yupangui</b>	
<b><u>ESPACIO 3. IDENTIDADES Y MIGRACIONES</u></b>	<b>195</b>
<u>SGUARDI POSTCOLONIALI SULL'ACCOGLIENZA</u>	197
<b>Anastasia Barone</b>	
<u>IDENTIDAD Y PERTENENCIA DEL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL EN LA RED INTERNET: GENERANDO MEMORIA Y CULTURA A TRAVÉS DE LAS PLATAFORMAS SOCIALES DIGITALES Y EL USO DEL OPEN DATA</u>	211
<b>Lidia Bocanegra Barbecho</b>	
<u>ISTERIE IDENTITARIE E RIGURGITI NEOLOCALISTI</u>	223
<b>Salvatore Crisogianni</b>	

LA MIGRACIÓN COMO PROBLEMA AMBIENTAL GLOBAL DESDE UNA  
PERSPECTIVA DOCENTE-EDUCATIVA 235

**Miguel Iraido Gutierrez Espinosa**  
**Bertha Gregoria Salvador Jiménez**  
**Mavel Moré Estupiñán**

MIGRAZIONI, ANTIFASCISMO E RESISTENZE NELL'EUROPA DEI TOTALITARISMI 247

**Olga Massari**

IDENTIDADES FLUÍDAS: *MACUNAÍMA* ENTRE HETEROGENEIDADE E FUSÃO 259

**Dea Merlini**

'MI HIJO ES NEGRO PERO NO ES INMIGRANTE'. LA CUESTIÓN DE LOS  
'ORÍGENES' EN LA ADOPCIÓN TRANSNACIONAL 273

**Estefanía Muriedas Díez**

RAZZISMO IN ITALIA: VOGLIAMO PARLARNE? ANALISI DI DISCORSI POLITICI,  
MEDIATICI E ISTITUZIONALI 287

**Luca Sebastiani**

PRESENÇA CHINESA EM MOÇAMBIQUE, 2000-2015: HETERO-IDENTIDADES,  
'NEOCOLONIALISMO' E 'APARTHEID' SÓCIO-LABORAL? 301

**Jafar Silvestre Jafar**

TOWARDS WHITENESS: ORIENTATIONS OF THE EUROPEAN WHITE LEFT 315

**Carlos Cordero-Pedrosa**  
**I Jin Jang**

REVOLUCIÓN EN LA ACADEMIA 327

**Jordan Sánchez**



Figueiredo Rocha, G.F. (2017). La lucha social transformadora de los movimientos juveniles en América Latina y su derecho a re-existir. En C. Olivieri y A. Ortega Santos. (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 169-180). Granada, España: Instituto de Migraciones [ISBN: 978-84-921390-5-7]

# DESCOLONIZANDO UMA NAÇÃO: OS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS TRAÇANDO CAMINHOS DA TUTELA À AUTODETERMINAÇÃO<sup>1</sup>

Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra

Este texto propõe uma discussão sobre a descolonização das relações entre povos indígenas e a sociedade brasileira não indígena, especialmente a partir das transformações no aparato administrativo que historicamente foi construído para homogeneizar e incorporar gradativamente as populações indígenas à comunidade nacional, civilizando-as ao eliminar os vestígios de “indianidade”.

Através do exercício da tutela, perpetuaram-se formas de poder marcadas pela colonialidade (Quijano, 2009), vigentes mesmo no contexto de avanços democráticos constitucionais. Os desafios à descolonização na sociedade brasileira passam pelo enfrentamento direto, pelos povos indígenas organizados, às estruturas consolidadas de poder, pelas dificuldades de se criarem unidades na diferença e,

---

1. Este texto é resultado de pesquisa realizada no âmbito do doutoramento em Pós Colonialismos e Cidadania Global, do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, e corresponde a parte da tese doutoral ainda em curso, com o apoio da Fundação para a Tecnologia e Cultura (FCT).



dentro delas, espaços de efetiva autodeterminação. Sem uma transformação radical da matriz monocultural destas estruturas de poder, tal como na refundação plurinacional nos Estados da Bolívia e Equador, como o reconhecimento da etnicidade nos espaços hegemônicos pode promover uma permanente reinscrição da diferença dentro da narrativa do nacional?

Busco analisar a questão a partir dos avanços, tensões e contradições que perpassam a construção dos direitos e políticas indigenistas na transição do paradigma da tutela para o da autodeterminação, cujo marco central está no conjunto de conquistas que se deram a partir da Constituição de 1988.

## 1. AS RAÍZES COLONIAIS DA IDENTIDADE INDÍGENA

No ceto da discussão sobre o legado colonial das sociedades atuais, encontra-se o problema da identidade do sujeito colonizado. A construção de universais como a ciência, o direito, o mercado, o Estado-nação e a subjetividade moderna teve como contraparte os seus opostos radicais, produzidos e situados nos territórios coloniais - o contextual, o específico, o exótico, o não civilizado, incluindo tudo aquilo que não exprimisse as características do homem livre, branco, proprietário, ocidental, heterossexual. Portanto, oposto ao “eu”, foram construídas, a partir de toda uma miríade de práticas sociais, discursos científicos e jurídicos, as categorias subjugadas à condição de objeto, como a mulher, o negro, o colonizado, a natureza, o índio.

A dominação colonial produziu este “outro” como um objeto fixo, dentro da moldura do estereótipo. Por sua vez, o estereótipo prende o colonizado a essa representação fixa, marcada pela ambivalência da falta – a incompletude, a incapacidade de ser pleno e de se adequar aos padrões universais – e do excesso, a ânsia de representar essa inferioridade e de reafirmá-la através das práticas coloniais e da violência, a vontade de incorporar e de assimilar (Bhabha, 1998).

Esta identidade estereotipada, a forma de ser marcada pela falta, é fortemente vinculada à imagem, ao fenótipo, à cor da pele e aos signos que são diretamente associados ao “outro”, como acontece, por exemplo, com a figura do “indígena”. Ao indígena se “concede” a possibilidade de ser reconhecido como tal, desde que ele corresponda às expectativas imagéticas que foram criadas em torno de sua identidade: ele deve se comportar de acordo com o que foi fixado enquanto sendo a sua cultura, os seus hábitos os seus valores. Daí

porque se diz que os indígenas “devem ser preservados” dentro de suas culturas, como seres apartados do tempo, pois eles são imagens paralisadas nas molduras de um museu, eles “são cultura”.

Poderá a cultura, concebida como “realidade linguística, simbólica e histórica”, ressignificar todas as instâncias da vida social, fora do modelo da repetição estereotípica? Os processos políticos e democráticos, nos quais estas identidades se inserem não mais na condição de objetos, fazem com que deixem de ser consequência de suas culturas e passem a ser sujeitos de seus processos culturais?

Para Homi Bhabha, segundo sua perspectiva pós-colonial, a cultura deve ser encarada como lugar da enunciação, um “entre-lugar”, um lugar de indeterminação, em que:

[...] torna a estrutura de significação e referência um processo ambivalente, destrói esse espelho de representação em que o conhecimento cultural é em geral revelado como um código integrado, aberto, em expansão. Tal intervenção vai desafiar de forma bem adequada nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogênzante, unificadora, autenticada pelo Passado originário mantido vivo na tradição nacional do Povo. [...] É apenas quando compreendermos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram o seu hibridismo (Bhabha, 1998: 67).

Portanto, a eles, os “sub-sujeitos”, ou as subjetividades incompletas e estereotipadas, cabe articular as fraturas do discurso moderno e reinventar as suas existências a partir dos processos de identificação com o seu próprio corpo, linguagem, imagem e cultura. Assim, um conjunto extenso de experiências, formas de ser, pensar e se organizar que a princípio pareciam impossíveis ou inexistentes tomam forma, tornam-se visíveis ou passíveis de reconhecimento por meio das lutas pelas identidades. Contudo, trata-se de um processo sempre incompleto, sempre marcado pelas ambiguidades que as diferenças trazem a um mundo regido por universais.

Saindo da perspectiva “culturalista” de Homi Bhabha, para quem as narrativas culturais ocupam um lugar privilegiado, há que se indagar como processos políticos que consolidaram nações e territórios poderão ser confrontados por estas subjetividades pós-coloniais. O Estado-nação está fundado na unidade entre povo, nação e território, baseada no compartilhamento de raízes e destinos das *comunidades imaginadas* (Anderson, 1991), que uniformiza tempo e espaço a par-

tir de uma única identidade nacional, forjada por meio da história comum de um povo. E este “projeto” de corpo político nacional, consolidado nos países europeus, viria também conformar os Estados nas antigas colônias após as independências, autorizando a participação dos novos cidadãos e governantes, conforme as regras da comunidade nacional.

Por ser esta construção de novas nações parte de um processo de modernização, ou seja, de adequação das instituições políticas aos parâmetros de modernização capitalista e ocidental, tratava-se de “transformar antigos sujeitos, não familiarizados com as possibilidades da igualdade e da liberdade, em cidadãos modernos” (Chatterjee, 2004: 106), o que significava, ainda segundo Chatterjee, a distinção explícita entre cidadãos e populações, entre uma cidadania homogênea, vinculada à unidade soberana do Estado, e heterogeneidade da política, vinculada à diversidade do social. De um lado, há os cidadãos, fonte de legitimação do poder; de outro, estão os governados, objetos do exercício deste poder. Esta distinção é muito válida para a compreensão do poder tutelar do Estado brasileiro nas relações com as populações indígenas e as atuais reconfigurações deste poder desde a redemocratização do país.

Vale antes destacar o trabalho que vem sendo desenvolvido na América Latina nas últimas décadas, pelos chamados *estudos decoloniais*. Autores como Mignolo (2011), Dussel (1993), Quijano (2006; 2009), dentre outros, passam a defender que a modernidade constituiu-se enquanto tal mediante a sua outra faceta, a colonialidade.

A colonialidade –do poder, do saber e do ser– implica a dominação pela raça, nas mais variadas dimensões da vida, desde as instituições políticas, até os domínios linguísticos, artísticos, simbólicos, econômicos e sociais. Ela se perpetua para além do colonialismo, pois é exatamente nas instituições modernizadoras do Estado nação que ela consolida estes mecanismos de dominação. Portanto, a independência das ex-colônias não rompeu com o processo de reprodução da sociedade colonial, fazendo com que o projeto de nação dos novos Estados espelhasse os anseios e as perspectivas das minorias brancas que compunham essas sociedades, a despeito das maiorias racializadas, ou seja, formadas por índios, negros e mestiços. No lugar de comportarem as diferentes características de cada um desses grupos, os novos Estados repetiram os padrões modernizadores que construíam a relação colonial com a afirmação da supremacia branca sobre as subjetividades racializadas. Daí porque o “problema indí-

gena” está na raiz desses Estados republicanos, cujas leis instituirão princípios de igualdade e liberdade que legitimarão a reprodução da colonialidade do poder em todos os padrões organizadores da vida social.

Os “governados” são, portanto, em primeiro lugar, os povos chamados pela categoria generalizante de “índios”, bem como outras populações não integradas à comunidade nacional. A relação desses grupos com a sociedade nacional que produz a sua “indianidade”, no seu sentido genérico, é marcada por um exercício de poder que categoriza, quantifica e controla, tanto as populações quanto suas terras ocupadas.

Daí porque o processo de construção das resistências indígenas encontra alguns desafios como os que Quijano descreve por “*el des-encuentro entre nación, identidad y democracia*” (Quijano, 2006: 20). Um desencontro que tem sido confrontado por mudanças políticas radicais, promovidas sob o protagonismo dos movimentos indígenas em vários países da América Latina, a partir das últimas décadas do século XX. A refundação plurinacional do Estado do Equador e da Bolívia vai no cerne do constitucionalismo liberal e destrói a ideia de uma nação homogênea, formada por indivíduos livres e iguais. Diferentes nações, coletividades, formas de organização, territorialidades e legalidades devem agora conviver num mesmo espaço plurinacional, promovendo, assim, um “reencontro” entre nação, identidade e democracia.

Obviamente, os desafios são enormes, na medida em que este processo é marcado pela resistência tanto interna quanto externa à superação de todas as formas de colonialidade de poder, que provoca retrocessos e inclusive a desconstitucionalização do Estado plurinacional e das conquistas que se deram no momento constituinte (Acosta, 2012; Santos, 2010). As mudanças na conjuntura política, o contexto de crise, as pressões das elites tradicionais e do capital internacional são alguns dos diversos fatores contra os quais as populações que sustentaram a refundação plurinacional do Estado têm que lutar.

Em comparação a países como Bolívia e Equador, o contingente populacional dos povos indígenas brasileiros e sua representatividade política, tanto na formação do Estado republicano quanto nas sucessivas reformas constitucionais, foi menos significativo, o que afetou de maneira importante as características dos movimentos indígenas, suas formas de organização e estratégias de resistência. Um

ponto que merece destaque é atitude assimilacionista e aparentemente omissiva do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas ao longo da história.

## 2. DA TUTELA À CONSTRUÇÃO COMPARTILHADA DE POLÍTICAS

Os povos indígenas do Brasil totalizam hoje, segundo levantamento censitário de 2010, 817.963 indígenas, 305 etnias, falantes de 274 línguas diferentes.<sup>2</sup> A história do Estado brasileiro é de negação e ocultação das diversas sociedades, formas de organização política, cosmovisões e saberes, ainda que estivesse presente no imaginário folclórico nacional o índio mítico, fundador da nacionalidade, mas recluso para sempre nos confins das selvas e da identidade do brasileiro autêntico. Além da dominação pelo trabalho, garantida pela “aculturação”, muitas vezes a cargo da ação missionária religiosa, o índio era controlado pelo fato de permanecer fixado num passado remoto, fadado a desaparecer.

Até meados do século XX, a estratégia do Estado brasileiro, formatada na legislação do Estado independente, mas com antecedentes nos governos coloniais, era a de “emancipar” os índios da condição “provisória” de indianidade, com desprezo completo pelo conteúdo cultural que representavam enquanto identidades coletivas. Ao longo das diferentes Constituições republicanas, consolidou-se o paradigma jurídico tutelar e assimilacionista, através de todo um aparato administrativo, criado a partir de 1910, com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que permitia ao Estado conhecer e administrar as suas relações com os agrupamentos populacionais indígenas. Não se tratava, portanto, de reconhecê-los como cidadãos e sujeitos politicamente autônomos, mas, ao contrário, tratar a indianidade como condição passageira, a ser superada para a garantia da cidadania plena, e, portanto, objeto de políticas de gestão dos governados. Uma forma específica de poder se configura:

[...] é antes de tudo um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz militar da guerra de conquista é sempre presente. Dito de outro modo, trata-se de sedentarizar povos errantes, vencendo-lhes – a partir de ações sobre as suas ações, e não da violência – sua resistência em se fixarem em lugares definidos pela administração, ou de capturar para os aparelhos desta rede de gestão governamental outros povos com longo

---

2. Informação disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?limitstart=0>. Acesso em 15/03/2017.

tempo de interação com o conquistador, operando para tanto com a ideia de um mapa nacional. [...] O exercício do poder tutelar implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá (Souza Lima, 1995: 73/74)

Um traço importante deste aparato administrativo é que ele não consiste na simples racionalização das funções de Estado, pois é amparado por um conjunto de representações, discursos e práticas que constituem uma “ideologia de dominação interétnica” (Silva, 2012: 24), ainda muito presente e recorrente em outros países latino-americanos, chamada *indigenismo*. O colonialismo ibérico se distinguia dos demais pelo “culto” à mestiçagem e o indigenismo cumpriu importante papel de integrar a alteridade indígena na constituição de uma nacionalidade homogênea.

A substituição do SPI pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), em 1967, decorrente dos problemas de gestão e corrupção do órgão anterior, não afasta o regime de sua raiz tutelar e centralizadora. Ao ser criada, FUNAI atuava como representante dos interesses indígenas em todas as relações com a sociedade não indígena. Na vigência de um governo fortemente autoritário, não havia espaço para que ela estabelecesse canais de diálogo com os seus representados, pois seu papel era de exercer a tutela em relação àqueles em processo de integração à comunidade nacional, conforme dispõe o art. 7º. da lei 6001, de 1973, o Estatuto do Índio. O Estatuto estabelecia com clareza que os índios se dividiriam em três categorias: os isolados, os em via de integração e os integrados à comunhão nacional.

Na década de 1970, vai ganhando força uma crítica mais radical ao paradigma assimilacionista, acompanhada da proposição do reconhecimento da autonomia e da autodeterminação dos povos indígenas, bem como da pluriétnicidade dos Estados nacionais (Lacerda, 2008). Em 1988, a nova Constituição consagra o Estado redemocratizado e há o reconhecimento formal das comunidades indígenas na condição sujeitos de direitos coletivos, como grupos diversos cultural e linguisticamente, presentes e pertencentes à sociedade nacional, que não precisam ser incorporados e que não vão necessariamente desaparecer. A mudança do paradigma constitucional reflete transformações na compreensão do que são os processos identitários, sobretudo os étnicos (Cunha, 1994; 2009; Oliveira, 1998). Aqueles grupos que antes eram oficialmente concebidos como primitivos, atrasados ou selvagens, categorias formuladas com grande contributo da própria ciência antropológica, passam a ser interpretadas fora

dos padrões evolucionistas que legitimavam as práticas racistas. Passam, assim, a se tratados como coletividades que se organizam politicamente segundo padrões de etnicidade, ou seja, de diferenciação da sociedade envolvente segundo regras de pertencimento que garantem um sentido de continuidade (Barth, 1998/1969; Weber, 1991).

Todo este processo de mudança que culminou na derrubada do regime tutelar e integracionista não foi produto do desenvolvimento espontâneo de novas relações entre o Estado brasileiro redemocratizado e as populações indígenas. Desde a participação de lideranças e organizações indígenas e entidades de apoio no processo Constituinte até o trabalho que vem sendo exercido por novas organizações em nível local, regional e nacional, todo este processo resulta das lutas diárias de cada povo pela autodeterminação, contra o regime de tutela e contra todas as formas de colonialidade que o Estado democratizado ainda impõe, como o enclausuramento de comunidades inteiras em áreas invadidas e/ou não demarcadas, a falta de apoio técnico ao manejo e produção nas terras indígenas, a precariedade no acesso a direitos básicos, como saúde, saneamento e educação, dentre outros inúmeros problemas.

Como destaca Santili (2002), a derrubada do regime tutelar é consequência das mudanças radicais por que o Brasil passou nas últimas décadas, deixando de ser um país eminentemente rural, modernizando intensamente as suas tecnologias de informação e comunicação, o que se reflete sobremaneira na vida das comunidades indígenas, na multiplicação das suas formas de contato e relações com as cidades, com a língua e formas de vida não indígena, com diferentes atores e movimentos, em nível local, nacional e internacional. Foram transformações que, para o mal e para o bem, deslocaram radicalmente a posição de povos e comunidades frente à sociedade nacional, de maneira que tanto os conflitos como as alianças são agora mais profundos e duradouros. Não se contesta no movimento indígena brasileiro que a realização de seus projetos de futuro depende do Estado que os tutelou –com sua estrutura arcaica e monocultural– mas que comporta também as “brechas” democráticas, como possibilidades de construção de uma sociedade, um direito e um Estado interculturais. Apesar disso, o Estado brasileiro tem sido refém de pressões de setores econômicos, principalmente ligados ao agronegócio e a atividades extrativas como a mineração, com a realização de campanhas difamatórias, empunhados do estigma de que “há muito índio para pouca terra” e de que os indígenas são inimigos do desenvolvimento do

país, forçando verdadeiros retrocessos das conquistas democráticas.

Hoje, este Estado é um todo complexo, formado por diferentes agências e instituições, que operam segundo interesses diversos e antagônicos. Adiciona-se que em momentos de crise, esta afeta ainda mais e de maneira peculiar a política indigenista, considerando que o seu principal órgão executor, a FUNAI, não se desfez de suas raízes com o modelo tutelar de política, tampouco foi totalmente reestruturada, de maneira a se tornar um instrumento intercultural de promoção de autonomia dos povos indígenas. Ela ainda simboliza aquele velho aparato de quem os índios dependeriam para se integrar à sociedade envolvente e que por consequência, fala também em nome dos índios à sociedade dos brancos. Um exemplo disto é a sua dificuldade em tornar a política indigenista transversal a todos os setores do Estado, de atribuir responsabilidades e competências entre os demais entes federados, ou seja, estados e municípios.

Demasiado centralizadora, precarizada tecnicamente e ineficiente nas diversas funções que ainda concentra, a FUNAI foi objeto de boa parte das críticas e demandas indígenas dentro dos processos deliberativos que marcaram a I Conferência Nacional de Política Indigenista- “A relação do Estado brasileiro com os povos indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988”, realizada ao longo do ano de 2015, com etapas locais, regionais e uma etapa nacional. Apesar dos problemas, é, porém, um órgão de fundamental importância na defesa dos direitos indígenas, na articulação das políticas dentro do Estado e no apoio aos diferentes povos, muitos ainda bastante dependentes de seu trabalho, todos tendo nela um importante suporte, dentro e fora das aldeias. Ela foi inclusive uma das principais articuladoras desta Conferência, junto a representantes dos movimentos, em nível nacional e regional. Ao todo, foram reunidos mais de 17 mil indígenas nas etapas locais, 6 mil nas etapas regionais e 1.888 participantes da etapa nacional, incluindo representantes indígenas, representantes do Estado e de entidades da sociedade civil de apoio à causa indígena. Após de deliberações, foram construídas quase 5.000 propostas, sintetizadas na etapa nacional, ligadas à política indigenista do Estado, que perpassam diferentes eixos de ação, tratando de temas como direito territorial, autodeterminação e participação social, direitos individuais e coletivos, desenvolvimento e gestão sustentável das terras, promoção da diversidade cultural e pluralidade étnica do Brasil, direito à memória indígena.



Um dos pontos fortes deste processo deliberativo foi a demanda pelo fortalecimento e reestruturação da FUNAI, o que não significou, nem de perto, um apelo pela recuperação do seu papel centralizador, burocrático e tutelar. Ao contrário, os povos indígenas têm clareza de que este papel não pode mais ser exercido, uma vez que não se compatibiliza com os seus interesses de autodeterminação, de participação direta nas decisões do Estado e de construção ativa de uma sociedade pluriétnica e intercultural. Resta saber como se dará ao longo do tempo esta reestruturação, se há como promover reformas que alterem profundamente o *modus operandi* historicamente configurado pelo Estado brasileiro, sem que sejam comprometidas conquistas importantes, sob o constante risco de um contexto em que as crises afetam prioritariamente as minorias étnicas. Santili (2002) propõe uma reforma que radicalize a regionalização da atuação da FUNAI, que esta seja pautada pelo diálogo direto com os diferentes povos, em cada contexto, além do exercício de um controle social efetivo.

O Estado não deve pretender substituí-los como sujeitos políticos no exercício direto de seus direitos e relações. Um novo estatuto deve regular essas relações e ao Estado deve caber o papel de viabilizar serviços básicos (educação, saúde) e fomentar os projetos culturais, econômicos e ambientais indígenas. O conceito de fomento é muito mais apropriado do que o de tutela para definir o papel atual e futuro que os povos indígenas devem reivindicar do Estado (Santili, 2002: 77).

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta pós-colonial de Homi Bhabha, no início do texto, é de que a cultura não deve ser tomada como um objeto, mas um lugar indeterminado de enunciação, a ser ocupado pelo sujeito pós-colonial. O que ele propõe e aparentemente se remete a narrativas textuais e artísticas pode se remeter também a processos políticos radicais, de reinscrição de sujeitos políticos nas narrativas e no espaço da comunidade nacional?

Diferentemente de outros contextos da América Latina, onde os povos indígenas protagonizaram uma refundação plurinacional do Estado, pelo menos em termos formais, os povos indígenas do Brasil vêm construindo um processo diferenciado de relações com o Estado e a sociedade brasileira, na passagem da condição de governados, objetos de um poder de tutela, para a de sujeitos políticos plurais

e autodeterminados. Tais transformações não implicaram um rompimento completo com as instituições de tutela, tampouco com as dinâmicas do poder, marcadas pelo imaginário inferiorizante, produto das colonialidades do poder.

Isto não significa que não haja espaço para a indeterminação, pois no aprofundamento das relações com a sociedade não indígena e entre as próprias etnias, nomeadamente na construção compartilhada de políticas indigenistas, são traçados os conflitos e alianças, os quais, ao contrário do que pretendia o regime tutelar, uniformizando e categorizando os diferentes tipos de índios, fortalecem as suas identidades plurais e a capacidade de alterarem tudo a sua volta. Ou seja, trata-se de um processo que não significa a mera inserção de sujeitos políticos numa mesma comunidade nacional. A comunidade não pode ser mais a mesma, pois estes participantes, antes meros objetos das políticas, alteram o próprio sentido do social, do político, da nação.

É preciso que aprofundemos mais nas análises sobre estes processos, complexificando-os, sem reduções no olhar sobre qualquer categoria, seja ela o “indígena”, seja o “Estado”. Centrarmos a análise sobre a identidade indígena como um processo conflituoso, no protagonismo indígena e na capacidade de serem o que quiserem, de discutirem e deliberarem os seus projetos de futuro e de descolonizarem os nossos sólidos paradigmas calcados na cultura homogênea do nacional.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Alberto (2012), “O buen vivir, uma oportunidade de imaginar outro mundo”, in Heinrich Böll Foundation (ed.), *Um Campeão visto de perto. Uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro*, Heinrich-Böll-Stiftung, 198-216.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Barth, Fredrik (1998/1969), “Grupos étnicos e suas fronteiras” in Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 185-250.
- Bhabha, Homi K. (1998), *O local da cultura*, trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG.

- Chatterjee, Partha (2004), “Populações e sociedades políticas” in *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, CEAO, p. 101-127.
- Cunha, Mauela Carneiro da (1994), “O futuro da questão indígena”, *Estudos Avançados*, 8(20), 121-136.
- Cunha, Manuela Carneiro da (2009), *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Dussel, Enrique (1993), *1492: O Encobrimento do Outro (A origem do “mito da modernidade”)*. Petrópolis: Vozes.
- Lacerda, Rosane (2008), Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: Conselho Indigenista Missionário.
- Mignolo, Walter (2011), *El vuelco de la razón : diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires, Ediciones del SIGNO.
- Oliveira, João Pacheco de (1998) “Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, *Mana*, vol. 1, Rio de Janeiro, 47-77.
- Quijano, Anibal (2006), “El ‘Movimiento Indígena’ y las Cuestiones Pendientes en América Latina”, *Review*, XXIX, 2, 189-220.
- Quijano, Aníbal(2009), “Colonialidade do Poder e Classificação Social” in Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 73-118.
- Santili, Márcio (2002), “Programas regionais para uma nova política indigenistas”, in Antônio Carlos Souza Lima; Maria Barroso-Hoffman (orgs.), *Estado e Povos Indígenas, bases para uma nova política indigenistas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 69-82.
- Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado (2010), “Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 25-68.
- Silva, Cristhian Teófilo da (2012), “Indigenismo como ideologia e prática de dominação. Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada”, *Latin America Research Review*, Vol. 47, no. 1, 16-34.
- Souza Lima, Antônio Carlos (1995), *Um grande cerco de paz. Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Weber, Max (1991), “Relações comunitárias e étnicas” in *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. Da UnB, 1991.