



A construção da cidadania indígena no Brasil e suas contribuições à Teoria Crítica Racial

The construction of indigenous citizenship in Brazil and its contributions to the Critical Race Theory

Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha¹

¹ Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal. E-mail: gafrochamg@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6480-3863>.

Artigo recebido em 7/05/2021 e aceito em 10/05/2021.



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



Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão de caráter histórico e antropológico sobre a construção da cidadania indígena no Brasil, imbrincada ao processo de racialização e incorporação das diferenças à nação, que segue como característica estrutural da sociedade brasileira. O objetivo foi sugerir aportes à discussão racial sobre temas como nação, cidadania e identidade a partir do processo em andamento de superação do paradigma integracionista e reinvenção da política, protagonizado pelos coletivos em movimento.

Palavras chave: Cidadania Indígena; Teoria Crítica Racial; Identidades Étnicas.

Abstract

This paper presents a historical and anthropological reflection on the construction of indigenous citizenship in Brazil, tangled with the process of racialization and incorporation of differences into the nation, which continues as a structural feature of Brazilian society. The purpose was to suggest contributions to the racial discussion on matters such as nation, citizenship, and identity, based on the ongoing process of overcoming the integrationist paradigm and reinventing politics, led by collectives in movement.

Key words: Indigenous Citizenship; Critical Race Theory; Ethnic Identities.



Introdução

Os Estudos Críticos da Raça surgiram como campos acadêmicos e militantes de resistência que, dentro das Ciências Sociais e Aplicadas, trouxeram a questão racial para o cerne da produção de conhecimento e dos sistemas sociais e jurídico. A crítica à teoria jurídica liberal é radicalizada sob uma perspectiva que ressalta a imbricação dos aparatos de poder e da justiça não apenas ao sistema capitalista e à exploração moldada pela divisão global do trabalho, mas também à maneira como esse sistema se alimenta da exploração de corpos racializados e da perpetuação do racismo, em suas distintas configurações.

Dentre os diversos contributos deste campo de produção crítica aplicada aos estudos jurídicos está a desconstrução de uma visão universalizante dos sujeitos de direitos, neutra e abstrata. Em seu lugar, reforça que esta mesma visão sustenta a reprodução de sistemas sociojurídicos extremamente iníquos, onde os Estados perpetuam seu poder sob aparente legalidade e legitimidade, mesmo que uma cidadania efetiva seja garantida para poucos. Considerando, por exemplo, o cenário estadunidense, a crítica dos *Race Legal Studies* se dirige justamente aos resultados da expansão de direitos civis à população racializada, em que a aquisição de direitos e de igualdade perante a lei não garantiu a justiça racial (HARRIS, 2000 ; DELGADO, STEFANCIC, 2001).

No bojo dos Estudos Críticos da Raça desta academia surgem ainda outras linhas que tematizam a condição específica de diferentes grupos racializados, tais como a *Tribal Critical Race Theory* (TribalCrit), a *Latin Critical Race Theory* (LatinCrit) e a *Asian Critical Race Theory* (AsianCrit). Segundo BrayBoy (2006), sobre os TribalCrit, “it’s the liminal space that accounts for both the political/legal nature of relationship with the US government as American Indians and with our embodiment as racialized beings” (BRAYBOY, 2006: 427). Ou seja, tais estudos querem compreender como se articulam, de um lado, a reprodução do racismo como um sistema universalizante de violência e subordinação e, do outro, a negação das diferenças étnico-culturais, mediante a perpetuação do etnocídio pelo processo de colonização das línguas, histórias, saberes, cosmologias, modelos de sociedade e ocupação dos territórios que marcou a relação entre o moderno Estado nação e as nações por ela subjugadas.

Assim, um dos pontos dessa crítica é a importância de investigar o processo histórico que fundou os Estados nacionais, a noção de unidade entre população, nação e território e, enfim, de cidadania que lhes dá substância. Deve-se trazer à tona o silêncio



da tradições jusfilosóficas ocidentais, seja como a face oculta, objetificada e subjugada da modernidade, seja como fratura que irrompe do projeto moderno-ocidental de nação, ao negar permanentemente a incorporação completa, mesmo quando se “acomoda” às categorias que o próprio poder colonial produziu. Tal silêncio ecoa dos espaços subjugados pela violência e pela ausência da ordem e da lei (os territórios coloniais, os campos de trabalho escravo ou servil, as prisões, os aldeamentos indígenas etc.), onde as populações racializadas foram descritas, catalogadas, dominadas e disciplinadas. A cidadania, para esses grupos, sua inclusão no moderno contrato social por meio de reformas legislativas constitucionais e institucionais significou muitas vezes o redirecionamento do racismo para outras dimensões da vida social, e não o seu fim. No Brasil, onde a igualdade civil é tida como um dado após o fim da escravidão – mesmo sendo o país que levou mais tempo a aboli-la – e onde a miscigenação é celebrada e estimulada, o racismo se sustenta por raízes profundas. O Direito, parte desse sistema, não é um regulador moral de uma realidade em que o racismo é exceção. Ao contrário, através dele, as elites coloniais fundadoras de uma unidade nacional em construção impuseram a supremacia branca e europeia sobre o “negro” e o “índio”, categorias generalizantes, elas mesmas inventadas concomitantemente às demais invenções modernas.

Neste artigo, o objetivo perseguido é realizar uma reflexão crítica sobre a construção da cidadania indígena no Brasil, o que implica reconhecer a função que o Direito tem exercido, cultural e estruturalmente, de consolidar e manter uma dominação branca. Esta análise tem como ponto de partida um diálogo com os Estudos Críticos étnico-raciais, integrado a uma abordagem histórica e antropológica sobre as especificidades de nossa formação sociocultural. Intenta-se aqui contrapor uma leitura romantizada e superficial acerca da relação que o Estado Brasileiro mantém com povos originários, como se a colonização houvesse constituído um evento episódico em uma história marcada pela integração harmônica e tolerante da faceta mais exótica da identidade nacional. Ao contrário do que se apregoa no imaginário nacional, de que os índios estiveram protegidos pelo Estado Brasileiro como guardiões das fronteiras, das florestas e do mito fundador da nacionalidade, a história e o presente da questão indígena no Brasil são marcados pelo permanente impulso, por parte da nação brasileira, de incorporação das diferentes sociedades auto-organizadas, por meio de estratégias que incluíram a escravização, a servidão e a miscigenação violenta, cujo objetivo era tornar



povos até então autônomos, com governos próprios e diversos, em cidadãos brasileiros subordinados e racializados. De outro lado, a luta e a resistência indígenas fizeram com que os povos sobrevivessem e se multiplicassem – contrariando a propalada extinção como destino inevitável – ao subverterem o modelo de cidadania que continha implícito o pressuposto de “deixar de ser índio”.

Como o Estado imaginou, compreendeu e categorizou a diferença indígena nos diferentes momentos históricos, criando um sujeito “indígena” atemporal, artificial e homogêneo, que nunca condisse com a realidade? Qual o impacto dos diferentes modelos de integração adotados pelo Estado brasileiro na configuração dessa cidadania? Além de responder a essas questões nas primeiras seções, o artigo, na terceira parte, se dedicará a discutir a cidadania indígena no presente, a partir da agência dos coletivos e das estratégias adotadas para pautarem as suas diferenças frente à sociedade nacional. O objetivo é sugerir contribuições ao pensamento crítico racial, no esforço de pensar como raça e etnicidade se entrelaçam no processo de superação da matriz colonial do Estado brasileiro.

1 A invenção do índio para uma nação miscigenada

A partir de meados do século XIX, no pós independência, o Brasil inventava a si mesmo enquanto nação autônoma e soberana, a fim de determinar a imagem a ser vendida para fora, perante as outras nações, e o imaginário que garantiria a coesão social interna, a integridade que as elites se esforçaram por manter. Tratava-se de um período de consolidação das instituições legitimamente brasileiras, bem como da construção de imaginários e mitos fundadores. Destacava-se aí a maneira diferenciada como as populações racializadas seriam inseridas nesse imaginário, processo que caminhava passo a passo com a determinação do horizonte de cidadania que lhes cabia. A era do Império foi marcada pelo fomento, na literatura e nas artes, de uma imagem mítica e romântica do índio, o bom selvagem:

Por oposição aos africanos, que lembravam a vergonhosa instituição escravocrata, o indígena permitia selecionar uma origem mítica e estetizada. A natureza brasileira também cumpria função paralela: se não tínhamos castelos medievais ou igrejas renascentistas, possuímos o maior dos rios, a mais bela vegetação. Entre palmeiras, abacaxis e outras frutas tropicais, aparecia representado o monarca, o Estado e a nação, destacando-se a exuberância de uma natureza sem igual. (...) Os índios do romantismo nunca



foram tão brancos, e o monarca e a cultura brasileira se tornaram mais tropicais. Diante da rejeição ao negro escravo, e mesmo aos primeiros colonizadores, o indígena restava como legítimo representante da nação. (...) Como um bom selvagem tropical, o indígena romântico permitiu à jovem nação fazer as pazes com um passado honroso anúncio de um futuro promissor (SCHWARCZ, STARLING, 2015: 288-289).

Era esse o indianismo, um conjunto de representações sobre a origem do Brasil na composição harmônica deste binômio – branco e índio – às custas, obviamente, do sacrifício deste último em nome da modernização e do progresso, que vinham da Europa. Ou seja, a nação tropical, cuja especificidade se expressava nesta condição de mestiça, aberta e acolhedora à diferença, buscava afirmar-se autêntica e promissora, a fim de ser validada pelas nações europeias, com quem queria perpetuar as mesmas relações comerciais e econômicas.

Dois elementos são relevantes para compreendermos esse momento. De um lado, o fato de que esses ideólogos da nação brasileira não vão buscar o mito fundador nas sociedades indígenas então existentes. Buscam-no no “índio”, no singular. Na condição de mito, narrativa, construção ideológica de uma categoria, ele prescinde de correspondência com a realidade, para a produção de efeitos em uma comunidade nacional imaginada, ou seja, situada fora de um tempo e um de espaço concretos (ANDERSON, 1991). Contudo, enquanto há nações em que esses mitos refletem elementos socializadores pré-existentes, que fazem com que a representação externa daquela identidade tenha vínculo com o que internamente é produzido como significativo, aqui é evidente o seu caráter colonial, onde o indígena, suposto representante desse passado originário, é privado de qualquer agência ou participação na elaboração de sentidos compartilhados. O “índio”, cujo nome já exprime uma série de concepções forjadas ao longo dos séculos de colonização, não tem qualquer correspondência com as sociedades concretas que então existiam, pois estas seguiam sendo dizimadas ou meramente ignoradas pelas instituições. Puro ou selvagem, ele é introduzido na história nacional como a alteridade exótica que, ao encontrar-se com o seu oposto superior e civilizado, por este se sacrifica.

Confirmando a persistência deste mito “fundador”, o educador e filósofo indígena Daniel Munduruku cita a presença de tais concepções nos livros didáticos escolares ainda hoje, que reforçam estereótipos que produzem efeitos sociais bastante significativos:



Grosso modo, aprendemos nos livros que o “índio” vive em função do colonizador e é tratado sempre no passado, não lhe restando nenhum papel relevante na sociedade contemporânea. Ou seja: apresentam uma visão simplista sobre os habitantes da América, considerando-os povos sem história, sem escrita, negando portanto seus traços culturais. Isso induzia o educando a considerar positiva a conquista e o extermínio do índio pelo colonizador. Além disso, nesses livros não se apresentavam a diversidade cultural e linguística dos povos autóctones, passando a imagem de uma igualdade fictícia (MUNDURUKU, 2013: 17).

O segundo elemento é a introdução deste bom selvagem na narrativa numa posição oposta à dos negros escravizados, motivos de vergonha à ordem jurídica de inspiração liberal, pois constituía a marca de um sistema já considerado arcaico pela maior parte das nações ocidentais. A manutenção da escravidão como um não-dito no texto constitucional e o adiamento da abolição em nome de uma suposta transição gradual indicavam que não havia ainda um espaço no Brasil Imperial que acomodasse essa diferença “indesejável” (CUNHA, 2009; SOUZA FILHO, 1992). Pode-se argumentar, a partir daí, que a situação indígena seria mais benéfica, já que, ao contrário da população negra, até aquele momento escravizada e alijada do exercício dos direitos e liberdades mais básicos, o índio mereceria uma situação mais condigna à sua importância nacional oficialmente reconhecida.

Contudo, não se tratava de uma questão a ser resolvida no plano do imaginário mítico que a jovem nação brasileira propalava para o resto do mundo. Quando se analisa o histórico de relações entre as sociedades indígenas e a nacional, vê-se bem que a violência, o extermínio e o etnocídio caracterizavam a situação concreta dos povos colonizados. Conforme descreve Manuela Carneiro da Cunha (1992), os índios foram a princípio agentes de todo tipo de troca, mão de obra para o extrativismo da madeira, além de serem importantes aliados dos portugueses nas disputas territoriais travadas com os demais colonizadores europeus. Quando o interesse da Coroa portuguesa se direciona para as empresas coloniais mais estabelecidas, estas passam a ser garantidas a partir da ação de governos, colonos e missionários religiosos, incorporando os nativos por meio do trabalho forçado, do desfazimento dos vínculos societários, costumes e de uma série de outros impactos daquele estado de guerra permanente (RIBEIRO, 1986; CUNHA, 1992; LIMA, 1995). Havia aí presente uma tensão constante entre os métodos adotados por missionários e colonos, já que os primeiros eram contrários à escravização dos índios, pregando que era preciso civilizá-los através da fé, da moral cristã e do valor do trabalho subordinado. Impuseram também os aldeamentos indígenas, que além de acirrar



conflitos entre etnias diversas, facilitaram o alastramento de doenças, a homogeneização linguística e uma série de perdas de práticas e valores culturais (RIBEIRO, 1986).

As legislações que tratavam da questão indígena até aquele momento eram esparsas e pouco sistemáticas. Destaca-se, nesse cenário, a Carta Régia de 1609, que já reconhecia o direito originário e inalienável dos indígenas às suas terras. Nada mais distante das políticas vigentes, que impossibilitavam o exercício dessa suposta autonomia. Após a independência, editava-se o Ato Adicional de 1834, que incumbia “as Assembleias Legislativas provinciais de legislarem, cumulativamente com a Assembleia e o Governo Geral, sobre a catequese e a civilização dos índios” (CUNHA, 2009: 159).

Importa ressaltar, em relação a essa época, que, no cerne da elaboração sobre que tipo de Estado e de cidadania o Brasil forjava para si, estava a naturalização das hierarquias sociais, a partir de uma postura cientificista, buscando inspiração em teorias europeias voltadas a justificar o racismo por argumentos biológicos. Tal cientificismo se coadunava à vontade das elites nacionais de se reconhecerem como modernizadoras, ao se espelharem nas nações europeias consideradas mais desenvolvidas. Contraditoriamente ao que a realidade brasileira mostrava, a saber, um contingente significativo de mestiços, queria-se “resgatar” o que houvesse de mais puro da mistura, um suposto aprimoramento da raça, que seria alcançado mediante a manutenção das hierarquias entre os mais e os menos cidadãos. De um lado, colocava-se a originalidade de um modelo de mestiçagem sem paralelo em outros contextos; de outro a cristalização das desigualdades sociais pela naturalização de diferenças irredutíveis a essa mistura. O darwinismo social, segundo o qual as diferentes raças, marcadas por uma distância originária, deveriam ser mantidas isoladas ou se degenerariam, era, assim, combinado ao evolucionismo das correntes liberais, configurando um modelo único de racialização (SCHWARCZ, 1993).

Resta claro, portanto, que o racismo é, para a sociedade brasileira, um fator estruturante das condições concretas pelas quais ela se organiza, se governa, distribui poderes e riquezas e constrói a si mesma ao longo da história.



2 A fixação da identidade indígena e a cidadania incompleta

Como mencionado, o século XIX teve importância crucial na produção de símbolos e mitos nacionais, com destaque para o romantismo indianista, que, através da literatura e das artes, tornava o índio o signo da integração pacífica entre arcaico e moderno. O pensamento evolucionista contido nessa perspectiva acumulava também os contributos da Antropologia Cultural, importante campo de produção de saberes e tecnologias sobre as sociedades não ocidentais.

Eram povos sem Deus, sem rei e sem lei, definidos pela falta. Ao mesmo tempo em que despertavam o fascínio pela falta de pudores, incutiam o horror pelas práticas antropófagas; demasiado inocentes para alcançar a civilização, excessivamente selvagens para recebê-la. Nos primeiros séculos, as disputas entre colonos e missionários religiosos sobre se os índios tinham humanidade e alma se resumiam a conflitos em torno da primazia da conquista – o domínio sobre o conhecimento dos povos e o exercício do poder sobre eles.

Aliavam-se, assim, forças para definir e justificar a colonização, mas nenhuma dessas alternativas envolvia o reconhecimento da autodeterminação das sociedades indígenas e a capacidade destas de definirem suas regras e destinos, postura que perdurou após o período colonial e persiste, de modo mais sutil, na política indigenista corrente. No lugar da guerra pura e simples, forjou-se, especialmente aos finais do século XIX e início do século XX, com a fundação do Serviço de Proteção dos Índios, um poder baseado em dispositivos de controle e dominação, aliando conhecimentos estatísticos, estratégias e táticas de guerra. António Carlos Souza Lima define, assim, o poder tutelar, inspirando-se no conceito de governamentalidade de Michel Foucault (1979/2006), mas ampliando seu sentido, para compreender o aspecto colonial do exercício da soberania do Estado sobre os índios:

O poder tutelar pode ser pensando como integrando tanto as sociedades de soberania quanto as disciplinares. Mas 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 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 (LIMA, 1995: 73-74).



Alcida Ramos, mesmo concordando com o conceito de Lima para caracterizar o indigenismo brasileiro, expande-o ao apontar os aspectos simbólicos que estão para além da ação estatal voltada para o controle das populações índias:

But I differ from him in that I expand the concept to include the vast realm of both popular and learned imagery among the national population onto which are carved the many faces of the Indian. The force field generated in the interethnic realm creates a conceptual and practical reality that is perhaps uncommon outside Brazil. Indigenism is a political phenomenon in the broadest sense of the term. It is not limited to policy making by a state or private concern or to putting Indigenist policies into practice (...). What media write and broadcast, novelists create, missionaries reveal, human rights activists defend, anthropologists analyze, and Indians deny or corroborate about *the* Indian contributes to an ideological edifice that takes the “Indian issue” as its building block. Lurking behind the images of *the* Indian composed of this kaleidoscopic assortment of viewpoints is always the likeness – or, more appropriately, unlikeness – of *the* Brazilian. Indian as mirror, most often inverted, is, as we shall see in the pages that follow, a recurrent metaphor in the interethnic field. In other words, Indigenism is to Brazil what Orientalism is to the West (RAMOS, 1998:6).

Dessa forma, a autora exemplifica importantes representações estereotípicas associadas à construção ideológica da figura do índio, a qual, como explicitado, exerce uma função crucial na imagem que os brasileiros constroem sobre si mesmos. São os estereótipos: da criança, do pagão, do nômade, do primitivo, do selvagem (RAMOS, 1998: 13-59). O ponto forte da análise de Alcida Ramos é que ela explora não apenas como o poder tutelar impõe esses estereótipos, mas também como eles são estruturantes às instituições e seus agentes e como os povos indígenas, conscientes do poder dessas representações, instrumentalizam-nas, para disputarem, no terreno político, a cidadania que lhes foi negada historicamente.

Sem querer adentrar nos detalhes sobre cada uma das representações, destaquemos o da *criança* e do *primitivo*, bastante associadas às figuras da tutela jurídica e da emancipação. Antes, passemos brevemente pela evolução do indigenismo, para compreender como essas representações são acionadas.

Quando o Estado republicano decide elaborar um conjunto de normas e procedimentos voltados para tomar para si o monopólio da questão indígena, cria, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), posteriormente denominado, em 1918, apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Inspirado no humanismo positivista e influenciado fortemente pelo personalismo de Marechal Cândido Rondon – um oficial do Exército habituado ao “desbravamento” dos



sertões para a instalação das redes telegráficas que conectavam e consolidavam o território nacional – partidário desse ideal, o SPI cumpria a missão de incorporar as populações nativas à sociedade nacional a partir da *pacificação*. Tratava-se de um conjunto de procedimentos, adotados pelos agentes estatais que visavam conquistar a confiança dos nativos sem o uso da violência, para introduzi-los gradativamente aos hábitos e práticas da sociedade nacional, respeitando-se as instituições nativas e a temporalidade necessária para que “evoluíssem ao estágio da civilização” (RIBEIRO, 1986; RAMOS, 1998; LIMA, 1995).

A pacificação guarda implícita, portanto, a premissa de uma condição imatura dos indígenas, exposta ao reconhecer a sua capacidade de alcançar o progresso, mas não sem o auxílio da figura paternalística do agente do SPI. Ao mesmo tempo não há a opção de ir contra a política indigenista, já que ela era especialmente pensada para os índios hostis, ou seja, aqueles que resistiam mais significativamente ao contato com brancos. Quanto mais hostis, maior era o desafio e a recompensa pela capacidade de “amansá-los”. Por outro lado, além da imaturidade, que revela a condição infantil na representação do indígena, há a crença inexorável de que as instituições indígenas, seus modos de vida e cosmologias, são exemplos de uma condição primitiva, um reflexo vivo do passado pré-capitalista e não burocratizado. O primitivo não está nesta condição porque quer, mas porque está inserido em um corpo social que não alcançou o patamar de complexidade correspondente aos Estados ocidentais, necessitando, portanto, de ser civilizado, ou seja, integrado às sociedades do seu tempo.

O não reconhecimento das características dessas outras sociedades como produto de suas próprias *histórias*, e não de uma *natureza* selvagem e primitiva, é, portanto, um constructo ideológico eurocêntrico. Não se trata de uma ignorância inocente, senão de uma produção deliberada da diferença cultural como algo a ser suprimido, superado, sacrificado. A partir dela, quando se produz a diferença como falta, ausência e inferioridade, justifica-se a violência do extermínio dentro de parâmetros de racionalidade supostamente neutros e inclusive redentores. Este é um dos resultados do racismo como ideologia, que constitui a base do racismo estrutural ¹.

Segundo a análise de Ribeiro, quando o SPI se desvincula da figura personalista de Rondon e de seus métodos, a pacificação deixa de ser a regra, passando a proteção

¹ Para uma compreensão mais completa de como opera a dimensão estrutural do racismo, na sociedade brasileira, ver ALMEIDA, 2019. Para uma reflexão pela perspectiva indígena sobre o racismo estrutural, principalmente nos campos educacional e acadêmico, ver MUNDURUKU, 2013 e BANIWA, 2019.



dos índios a um expediente burocratizado, de um órgão deteriorado e corrupto. Em 1967, é criada a Funai, Fundação Nacional do Índio, em substituição ao SPI, mas com basicamente as mesmas estruturas e funções. Naquele ano, a Constituição do regime ditatorial tornava as terras indígenas propriedade da União, de posse e usufruto inalienável dos nativos. Em 1973, é promulgada a Lei 6001, conhecida como Estatuto do Índio, com o objetivo de regular “a situação jurídica dos índios ou silvícolas, das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”, consolidando o instituto da tutela, já prevista no Código Civil de 1916, o qual equipara os ditos silvícolas aos relativamente capazes – aqueles que só podem realizar atos da vida civil com a assistência de um tutor. Para cumprir o objetivo, o estatuto nomeia e caracteriza estas comunidades a partir das diferentes situações de integração – *isolados, em vias de integração e integrados* – conferindo apenas a estes últimos a cidadania plena, em vista da perda da *indianidade*; para os demais, a tutela seria exercida pelo órgão máximo de gestão indigenista, a Funai.

Alguns aspectos deste regime integracionista e tutelar, essenciais para compreender a natureza da cidadania indígena forjada nos séculos XIX e XX, residem naquilo que ele revela e no que está implícito às ideias de *tutela* e *emancipação*. Em primeiro lugar, o que ele revela é o objetivo de *proteção*, justificada pela fragilidade dos índios frente à expansão da sociedade nacional. No entanto, sob a justificativa da proteção, protegeram-se mais os interesses nacionais – diga-se, de passagem, interesses privados, das elites econômicas que detêm controle e hegemonia do Estado – do que os interesses dos próprios tutelados, cuja vontade nunca foi determinante para as decisões estatais que lhes diziam respeito. Portanto, o que ele não revela e resta implícito na raiz do indigenismo é o que Alcida Ramos traduz como a “des (razão) indigenista” (1998b), que fazia com que a proteção do Estado, mesmo quando voltada para resguardar comunidades inteiras em reservas, contra a expansão econômica que os afetava, não levava em conta a autonomia dos coletivos de participarem e tornarem suas vozes determinantes para os projetos de nação que se construíam. Uma proteção que reiteradamente contrariou os próprios interesses indígenas e serviu muito mais à consolidação das fronteiras expansionistas, ao retirar povos inteiros das áreas economicamente cobiçadas e enclausurá-los em reservas – onde muitas vezes grupos diversos e inimigos eram obrigados a conviverem –, além de perpetuar um *modus*



operandi baseado no personalismo e heroísmo branco a serviço da nação (RAMOS, 1998b).

Além da tutela, outro instituto que caracteriza o regime indigenista da época é a *emancipação*, entendida como o resultado da superação da condição indígena, da supressão da *indianidade*. Pelo ordenamento jurídico nacional, emancipar-se significa superar as condições que limitam o exercício da sua liberdade e exercê-la plenamente, sem o intermédio de um tutor ou qualquer figura semelhante. Tendo em conta o evolucionismo cultural e o etnocentrismo vigentes, faz sentido que a emancipação do indígena seja pensada como um processo individualizante de aculturação e integração à sociedade hegemônica, com a consequente conquista da cidadania plena e o fim da tutela da Funai.

Recordando as noções estereotípicas abordadas por Alcida Ramos (1998), essa lógica remete à evolução natural da criança que atinge a sua maturidade e, dessa forma, fica livre da proteção parental. Trata-se, portanto, de um processo de via dupla; o indivíduo adulto prescinde da manifestação dos pais e estes, por seu turno, já não mais se responsabilizam pelo antigo tutelado. Transferindo essa lógica para o contexto político, significa que o Estado brasileiro, no momento em que *ele* decide pela maturidade do tutelado, ou seja, determina, por seus próprios critérios, a sua total integração à cultura nacional, torna-o um cidadão “indiferenciado”. O mesmo processo emancipatório de caráter individualizante caracterizou a pós-abolição no Brasil, provocando a exclusão dos recém-libertos, especialmente, nos campos do trabalho e da política, já que a lei “inclui” o negro, sem abolir a racialização das estruturas da sociedade, problema que perdura até a atualidade (ALMEIDA, 2019; SCHWARCZ, 1993).

Resta evidente que a emancipação, nesses moldes, atendia plenamente ao interesse das elites que queriam “se ver livres” da incômoda questão indígena. Se o indígena era um cidadão incompleto, ao “completar-se”, passa a compor a massa indiferenciada da população, liberando o Estado duplamente de sua obrigação – tanto da tutela quanto da tarefa de reconhecer a posse das terras indígenas a seus coletivos étnicos. Trata-se de uma estratégia que, tomando a integração como parâmetro para a aquisição da cidadania, decreta o projeto de extinção gradativa da diferença indígena como destino inafastável do progresso nacional. Não por acaso, os governos autoritários encamparam na década de 1970 um projeto de emancipação compulsória, voltado a declarar a extinção daqueles povos que começavam a se fazer representar por lideranças



indígenas e a constituir um movimento articulado regional e nacionalmente (RAMOS, 1998; CUNHA, 2009). Tal postura não era novidade para o Estado brasileiro, principalmente em contextos de colonização mais remota, como nas regiões Sudeste e Nordeste, em que o processo de territorialização nacional implicou o envolvimento ativo do Estado em aldear, aculturar, pressionar economicamente, perseguir, estigmatizar e, por fim, decretar a extinção dos coletivos indígenas, considerados totalmente integrados (ARRUTI, 1995; OLIVEIRA, 1998; ROCHA, 2020).

Em 1978, em resposta à repercussão do incipiente movimento indígena – que se formava desde os primeiros anos da década de 1970, por meio das assembleias indígenas mobilizadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – o ministro do interior Maurício Rangel Reis propunha o decreto de emancipação compulsória, voltado à autorizar a Funai a decretar a condição de integrados daqueles povos que não correspondessem aos critérios de indianidade que seriam estabelecidos. A política “agressiva de integração” estava alinhada à vontade daquele governo de colocar em ação os seus projetos de desenvolvimento e invalidar as lideranças indígenas que se colocavam no caminho (CPI, 1979). Tratava-se, pois, da reação de um governo que via os seus tutelados contrariarem a sua vontade, ao articularem-se entre si e a outros atores sociais, pautarem a sua voz e defenderem a autonomia como condição necessária ao exercício da cidadania. Com a pressão de tais setores, articulados ao movimento indígena, o decreto acabou por ser engavetado, não sem antes levantar questões que até então não eram endereçadas a um público mais abrangente do que círculos da prática indigenista e produzir um terreno político fundamental para as conquistas posteriores no processo constituinte de 1987/1988 (CUNHA, 2009).

Levantaram-se, naquele momento, além de inúmeros temas que retiravam a problemática indígena da invisibilidade e revelavam desprezo nacional com que ela vinha sendo tratada, o questionamento dos dois pilares do indigenismo brasileiro até então: a tutela e o regime de indianidade. Juntos, eles mantinham o paradigma integracionista, formalmente suplantado pela Constituição de 1988. Ao longo dos séculos, com a transição de regimes, de Constituições e sistemas políticos e mesmo sem se ser expressa em documentos legais, a fixação da identidade indígena em padrões, dentro de um constructo ideológico pautado por uma lógica de dominação, foi uma obsessão constante, daí, portanto, a sua natureza racista e seu caráter estrutural. A *indianidade* servia, assim, como contraponto à *nacionalidade*.



A derrubada da tutela e do regime de indianidade, processo aberto que está longe de se concluir, encontra abrigo na capacidade inesgotável dos povos indígenas de se reinventarem e, nessa medida, reinventarem também o próprio conceito de cidadania pela diferença. Afinal, conforme resume, mais uma vez, Alcida Ramos, “Whereas for the nationals, according to national ideology, citizenship is a natural result of having been born and raised in the country, for Indians citizenship is a tactic of survival amid the national population. While Brazilians naturalize citizenship, the Indians instrumentalize it” (RAMOS, 1998: 98).

3 Etnicidade, agência indígena e a as estratégias de reinvenção da cidadania na diferença

As conquistas democráticas alcançadas com a Constituição de 1988 contemplaram uma série de setores sociais e minorias da sociedade brasileira, dentre eles os povos indígenas. Apelidada de Constituição Cidadã, resultou de um processo de intensa discussão e participação, congregando toda a ebulição gerada por mais de vinte anos de governo autoritário. Os povos indígenas brasileiros já haviam começado, na década anterior, a estabelecer alianças e construir estratégias, a partir de diferentes escalas – local, regional, nacional e internacional – reconhecendo a opressão que os unia em torno de um projeto político comum de luta pelo território e pela autodeterminação frente à sociedade nacional. Descreve Gersem Luciano Baniwa:

De inimigos, tornaram-se parentes, companheiros, irmãos de história na luta por direitos e interesses comuns contra um inimigo comum, aquele que os quer indistintos, portanto, extintos, enquanto povos etnicamente diferenciados. A nova estratégia de aliança pan-indígena é a responsável pelas mais importantes conquistas dos povos indígenas do Brasil: a superação do trágico projeto de extinção dos índios e a arrojada promessa de construção de uma unidade política dos povos indígenas que não signifique igualdade ou homogeneidade sociocultural e política, mas sim uma unidade articulada de povos culturalmente distintos, na defesa de seus direitos e interesses comuns” (BANIWA, 2006: 33).

Como o autor bem resume, aquela articulação pan-indígena se apropriava da identidade genérica, bem como da língua que lhes foi imposta, para reivindicar uma cidadania baseada na diferença, e não na indiferenciação. Isso só se deu a partir de uma ressignificação do sentido de ser índio, até então sinônimo de estigma, atraso ou de simples exclusão, para uma forma de existência e de reinserção na sociedade



hegemônica, rompendo a narrativa mítica nacional, a partir de suas próprias linguagens e perspectivas. Reivindicavam que este “índio” não era um objeto passivo, a-histórico, tampouco se expressava no singular; por trás do nome genérico, há múltiplos nomes, existências, modos de pensar, sentir, produzir e situar-se no mundo. Além disso, reivindicavam um estatuto de cidadania que não significaria abandonar suas raízes, senão defendê-las como válidas e não meramente residuais; integrar-se não significaria aculturar-se, mas estabelecer autonomamente fronteiras étnicas e seus próprios parâmetros de integração.

Acionavam aí o conceito de etnicidade, consolidado pela Antropologia Cultural, para definir os fenômenos interétnicos, ou seja, aqueles que resultam das relações entre uma sociedade nacional abrangente e minorias que pertencem a matrizes culturais diferenciadas (BARTH, 1969/1998; WEBER, 1991; CUNHA, 1992, 2009; OLIVEIRA, 1998). Além da população colonizada nas Américas, povos e nações dominados em todo o mundo mobilizam o mesmo conceito, para reivindicarem um pertencimento a comunidades de origem e de destino, não hegemônicas em um determinado contexto sociocultural, quase sempre um Estado-nação. Os propósitos dos coletivos étnicos não redundarão necessariamente em um movimento de caráter separatista, pela construção de um Estado próprio, como no caso dos indígenas brasileiros. São coletividades que se organizam politicamente segundo padrões de diferenciação em relação à sociedade envolvente, a partir de suas próprias regras de pertencimento, que garantem um sentido de continuidade (BARTH, 1969/1998; WEBER, 1991). Contudo, a etnicidade estabelece sempre uma tensão, um conflito, uma fissura ao conteúdo simbólico da nação, ao que esta exprime como dado, originário e incontestável. Os grupos étnicos traduzem para uma linguagem política os não-ditos e as hierarquias que a igualdade formal oculta; dela irrompem os excessos, os corpos e existências indesejáveis, que negaram a se acomodar. Desse modo, a cultura, que dá nome e conteúdo, não é definida segundo uma concepção estática e cristalizada. Tal como afirma Manuela Carneiro da Cunha, “a etnicidade é, portanto, uma linguagem que usa signos culturais para falar de segmentos sociais” (CUNHA, 2009: 122).

Assim, na condição de coletivos étnicos, os povos começaram a se reunir em assembleias indígenas em meados da década de 1970. Até 1983, já haviam se realizado 16 assembleias nacionais indígenas, quando surgiram também as primeiras organizações formalizadas, além da União da Nações Indígenas, em 1980. O movimento começava



então a se constituir em diferentes escalas, enfrentando o desafio de conectar realidades muito diversas, além de obstáculos materiais como a distância, a dificuldade de acesso e a falta de recursos para a promoção dos encontros (RAMOS, 1998). Mesmo assim, fortaleceu-se do apoio de uma série de aliados, dentre eles missionários, indigenistas, ambientalistas e intelectuais em sua maioria².

O resultado dessas transformações históricas na resistência indígena, após um importante lobby indígena – permeado por disputas, alianças e a tomada, simbólica e física, dos espaços de poder – foi a conquista de um novo paradigma interétnico na Constituição de 1988, superando o integracionista e tutelar. Naquele momento se revogavam todas as disposições do Estatuto do Índio que contrariassem o novo paradigma, como a discriminação dos níveis de integração e seu correspondente estatuto de cidadania. Uma das mudanças mais significativas foi o fim da residualidade, premissa do evolucionismo cultural até então vigente. Além disso, a cidadania indígena deixa de ser pautada no indivíduo a ser integrado e passa a se referir às comunidades étnicas, reconhecidas como sujeitos coletivos de direitos. Por fim, o indigenismo passava a se constituir, a partir dali, uma importante ferramenta de *tradução de diferenças*, em lugar de se reduzir a um dispositivo de dominação e de indiferenciação.

Contudo, essa transição não se dá de maneira imediata e sem conflitos e, de 1988 até o presente, desdobra-se uma luta incessante pela efetivação dos direitos indígenas, sobretudo ao território, encontrando impasses de toda ordem, sobretudo a violência sistemática das elites econômicas agrárias, quase sempre aparelhadas e protegidas pelo Estado, em todos os âmbitos políticos e judiciais³. As populações indígenas brasileiras totalizam hoje, segundo levantamento censitário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, 896.900 indígenas, 305 etnias, falantes de 274 línguas diferentes⁴. Distribuem-se por todas as regiões do Brasil e se fazem representar por meio de centenas de associações e organizações indígenas, a nível local,

² Além do Conselho Indigenista Missionário, fundado em 1972, nesta época também surgiram outras organizações não governamentais indigenistas, tais como a OPAN (Operação Amazônica Nativa), o CTI (Centro de Trabalho Indigenista), GTME (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico), a ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista).

³ Para um panorama mais recente da situação da política indigenista até o final dos anos 2010, ver OLIVEIRA, 2016 e ROCHA, 2020. Para um balanço sobre a situação de violência e violação de direitos dos povos indígenas, atualizado até a última década, ver CIMI, 2017.

⁴ Dados disponíveis em <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>. Consulta em 06 de maio de 2021.



regional e nacional⁵. Além da reivindicação de demarcação de seus territórios e autodeterminação sobre eles – tema que vem suscitado controvérsias interpretativas em torno da Constituição de 1988, sobre o caráter originário dos seus direitos⁶ – os indígenas não desejam apenas ocupar o “seu lugar”. Assumem, assim, as próprias vozes e, com suas linguagens e perspectivas, reinscrevem-se na narrativa nacional, tanto como agentes da resistência histórica quanto das lutas do presente. Articulam em suas lutas, de maneira exemplar, o local e o global, pois, embora a aldeia seja ainda território de muitas exclusões, ela globalizou-se, obrigando o mundo não indígena a alterar a sua forma de categorizar identidades.

Pretende-se, então, para finalizar a discussão desta seção, refletir sobre duas estratégias importantes da luta indígena brasileira do presente, que oferecem importantes aportes à Teoria Crítica, acerca do entrecruzamento entre raça, etnicidade e identidades.

- A luta contra a necropolítica: uma pauta que atravessa corpos e territórios

A luta indígena que atravessou os séculos contou com estratégias múltiplas, tais como: a adaptação, reconfigurando sua distintividade étnica ao assumirem o lugar de “índios genéricos”; a instrumentalização das instituições e aparato indigenista, para o reconhecimento do direito aos territórios e autonomia sobre eles; a coletivização da resistência, pela formação de organizações representativas e as alianças de todo tipo em torno da causa indígena (BANIWA, 2006); a resistência cotidiana ao esquecimento das línguas, nomes e cosmologias (JECUPÉ, 2020; KOPENAWA, ALBERT, 2015); a retomada de territórios e o resgate permanente de existências tidas como extintas, residuais e não legítimas (ARRUTI, 1995; ROCHA, 2020). Todas as estratégias podem ser resumidas em lutas pela vida, contra a produção da morte.

⁵ Até meados dos anos 2000, havia mais de 700 organizações indígenas formais distribuídas pelo país, sendo a metade delas na região amazônica (BANIWA, 2006).

⁶ Algumas das disputas centrais que vêm sendo travadas nas arenas políticas e judiciais em torno do direito ao território indígena se situam na interpretação do seu caráter originário, bem como dos critérios para aferir o que seria uma ocupação tradicional e como demarcá-la. Enquanto o movimento indígena defende uma concepção alargada e etnicamente motivada sobre a originariedade de seus direitos, o Supremo Tribunal Federal já se posicionou pela adoção do marco temporal de 1988 como critério para decidir sobre os processos demarcatórios, no julgamento do caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Uma interessante discussão sobre o assunto, a partir de uma perspectiva crítica do direito, é desenvolvida por APARICIO, 2018.



Entretanto, a leitura tradicional que se faz da questão indígena, inclusive por setores considerados progressistas, é de que se trata de um terreno de direitos específicos, voltados para os sujeitos que foram alijados das benesses do progresso nacional e que, por isso, buscam ser compensados, incluídos no contrato social ao qual não tiveram acesso, por terem permanecido imersos em suas culturas e modos de vida anticapitalistas, posteriormente engolidos pela modernidade. O problema indígena se reduziria, assim, a uma dimensão material da cidadania, a ser transformada por políticas de igualdade que capacitem esses sujeitos e se apropriarem dos benefícios da modernidade que lhes foram negados.

Parte significativa dessa leitura se deve ao fato de que o evolucionismo não está presente apenas na maneira como representamos o “outro”, como a nós mesmos; afinal, como já abordado, essa relação de alteridade é o fundamento dos modernos Estados nação. A origem do poder político, por exemplo, estaria ligada à concessão dos súditos ao soberano do poder de governá-los, em troca da manutenção de suas vidas e liberdades civis. O Estado, exerce o poder e a violência legítima porque representa o conjunto da nação, realizando a sua vontade no exercício da soberania, o que só acontece porque na sua base estão as normas gerais – o Direito, as leis e constituições – válidas para todos os cidadãos igualmente.

A crítica a essa leitura idealizada do Estado e do poder nem sempre abriu mão de seu evolucionismo; ou seja, em vez de ver na ideologia liberal que sustentava aquele Estado uma etapa necessária para a superação das suas bases materiais e, assim, a construção de um Estado de bases socialistas ou mais democráticas. Mais interessante, para os objetivos deste artigo, é a leitura de Michel Foucault, filósofo que vai buscar compreender a origem do poder soberano dos Estados modernos não nos discursos filosóficos que o explicavam, mas no seu próprio funcionamento; na maneira como incidia nas vidas, corpos e comportamentos; nos aparatos de produção de conhecimentos científicos e jurídicos; nos mecanismos de controle do Estado sobre a vida e a morte (FOUCAULT, 1976/2005; 1976/2006). Foucault analisava as sociedades europeias dos séculos XVIII e XIX e ressaltava a transição de um poder soberano exercido na decisão sobre a morte de seus súditos, a um poder que exerce um controle absoluto sobre a vida, tanto através da disciplina (o controle e a domesticação dos corpos individuais) quanto da regulamentação (com a massificação de indivíduos e comportamentos, segundo estatísticas, padronizações e a distribuição orientada dos corpos dentro do território nacional). Ele



deduz ainda os conceitos de govenamentalidade e biopoder, para explicar especialmente como esses Estados incorporam as populações racializadas, reforçando, assim, o seu domínio sobre o corpo social em geral. O racismo expande as fronteiras da guerra para dentro do próprio corpo social, onde ela supostamente estava suspensa pelo contrato social que os súditos estabeleceram com o soberano. Em uma virada radical, Foucault indaga sobre a natureza dessa soberania, cuja legitimidade não está no funcionamento “normal” das instituições, reguladas pela vontade geral dos cidadãos, mas na capacidade de suspender a paz e exercer a violência absoluta da eliminação do outro:

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria a minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. (...) A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças para exercer o poder soberano. (FOUCAULT, 1976/2005: 305/309).

Achille Mbembe (2017), retomando a crítica de Foucault e trazendo-a para a análise das sociedades contemporâneas a partir da perspectiva pós-colonial, ressalta que o filósofo francês não poderia ter um panorama completo do poder dos Estados da época sem observar a maneira como eles funcionavam nos territórios coloniais – hoje, territórios dominados por neocolonialismos e outros estados de exceção, dentro dos domínios democráticos – onde a guerra não se suspende por fronteiras normalizadoras e a biopolítica é substituída pela necropolítica, ou seja, o domínio máximo sobre o direito de matar e de deixar morrer:

A centralização do Estado no cálculo da guerra resulta do fato de o Estado ser o modelo de unidade política, um princípio de organização racional, a materialização da ideia de um universal e de um símbolo moral. Nesse contexto, as colônias são semelhantes às fronteiras. São habitadas por “selvagens”. (...) Em si, as colônias são o local, por excelência, onde os controles e as garantias da ordem jurídica podem ser suspensos – a zona onde a violência do Estado de exceção está condenada a operar ao serviço da “civilização”. (...) A escrita de novas relações espaciais (territorialização) foi, em última análise, equivalente à produção de mercadorias e hierarquias, zonas e enclaves; à subversão de negócios de propriedades existentes; à classificação dos povos, de acordo com categorias diferentes; à extração de recursos; e, finalmente, à manufatura de uma ampla reserva de imaginários culturais. (MBEMBE, 2017: 127/130).



A concepção de necropolítica faz-nos pensar que as fronteiras espaciais dos Estados não representam os limites geográficos segundo os quais a soberania e, conseqüentemente, a cidadania irão se exercer. Elas são, ao contrário, a materialização mais precisa desse poder, na medida em que, por meio delas, se impõem permanentemente a morte e o sacrifício da diferença. Se retomarmos a história da incorporação da diferença indígena, por meio da guerra da conquista, continuada através do poder tutelar e o indigenismo integracionista, observamos que ali se materializa também a situação em que os índios eram inseridos: de um lado, a negação da condição de sujeitos completos e capacitados ao exercício da cidadania; do outro, uma cidadania que nega a sua condição indígena. Não há meio termo. O mais paradoxal é que, na verdade, o índio não estava autorizado a transitar de um lado e do outro, mas condenado a viver permanentemente na fronteira, onde se exercia o estado de exceção da legislação indigenista – não controlada segundo uma lógica de direitos, mas por um aparato administrativo movido pela “boa vontade” de seus agentes – e assim, o Estado nacional reforçava um ideal de integração harmônica entre raças e culturas. Nesse sentido, a necropolítica foi a regra na história do indigenismo, e não a sua exceção.

O que nos leva a concluir que, se as transformações do Estado brasileiro dos últimos anos alteraram significativamente o espaço ocupado pelos povos indígenas, não se trata de um reflexo da mera expansão da cidadania para sujeitos dela excluídos, como uma leitura simplista levaria a crer. Em resumo, a luta indígena pela vida não é uma defesa pura e simples da sobrevivência material de seus corpos e territórios, mas contra a espécie de poder que mantém a soberania das democracias ocidentais, seus aparatos de dominação e produção de morte. Nesse sentido, estende-se para além de seus territórios e de suas fronteiras étnicas, reforçando que lutas antirracistas são, necessariamente antissistêmicas, não apenas por confrontar as estruturas capitalistas e a maneira como organizam a vida, mas as raízes dos poderes que mantêm tais estruturas. Não por outra razão, as políticas indígenas – diferentemente da política indigenista – recusam-se a se acomodar aos parâmetros e modelos da democracia representativa e, por isso, os instrumentalizam, no lugar de se subsumirem a eles. Estabelecem, assim, como premissa a autodeterminação dos corpos e dos territórios, a reivindicação por



impor os seus próprios nomes, subvertendo as categorias historicamente estereotipadas, e com elas, reivindicando o poder de produzir fronteiras⁷.

Exemplos da contribuição dos pensamentos e cosmologias indígenas para a construção de um outro pacto civilizatório para o Ocidente estão nas obras de Ailton Krenak (2019, 2020) e Davi Kopenawa (2015), resultantes de uma militância incansável de luta pela vida – em todas as suas formas, humanas e não humanas – que esses dois homens protagonizam, desde que passaram a traduzir para uma linguagem compreensível aos brancos a perspectiva indígena sobre o desastre que o sistema capitalista e colonial faz abater sobre o mundo que compartilhamos. Discorre Krenak, sobre o momento mais recente deste desastre e suas repercussões globais:

É terrível o que está acontecendo, mas a sociedade precisa entender que não somos o sal da terra. Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade, Pelo contrário. Desde pequenos, aprendemos que há listas de espécies em extinção. Enquanto essas listas aumentam, os humanos proliferam, destruindo florestas, rios e animais. Somos piores que a Covid-19. Esse pacote humano chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam se manter agarrados nessa Terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. Esta é a sub-humanidade: caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes. Existe, então, uma humanidade que integra um clube seletivo que não aceita novos sócios. E uma camada mais rústica e orgânica, uma sub-humanidade, que fica agarrada na Terra. Eu não me sinto parte dessa humanidade. Eu me sinto excluído dela (KRENAK, 2020:5).

- O antiessencialismo identitário

O antiuniversalismo da Teoria Crítica Racial tem se apoiado numa tensão entre perspectivas mais ou menos essencialistas (DELGADO; STEFANCIC, 2001), o que se relaciona muitas vezes a um problema de estratégia política. Afinal, a luta contra universais deve envolver o desvelamento das práticas de subjugação das diferenças que surge da imposição deles, o que implica, para alguns, a necessidade de combater inimigos globais com a mesma tática universalizante, algo que remete aos movimentos de esquerda ligados à tradição do materialismo histórico e do pensamento marxista. De

⁷ Na tese de doutorado da autora, (Rocha, 2020), essa dimensão fronteiriça da identidade e da luta indígenas é bastante detalhada, sobretudo por explorar ali a desestabilização do “lugar do índio” pela resistência indígena no contexto urbano.



outro lado, a crítica racial que surge no bojo dos movimentos antissistêmicos, ao revelar as incompletudes de um binômio capital-trabalho e reivindicar a raça como um fator estruturante da opressão capitalista, vai também confrontar o desafio de construir um sujeito político capaz de atuar na luta pela emancipação, impondo novas categorias e hegemonias que produzam um efeito universalizante das transformações perseguidas:

Essentialism, then, entails a search for the proper unit, or atom, for social analysis and change. When we think of the term “essentializing,” we think of paring something down until the heart of the matter stands alone. Essentialism has a political dimension. As mentioned in the previous section, the goals of a “unified” group may not reflect exactly those of certain factions within it, yet the larger group benefits from their participation because of the increased numbers they bring (DELGADO; STEFANCIC, 2001: 56).

Contudo, a postura política do essencialismo, principalmente quando radicalizada, gera, dentro dos próprios movimentos, inúmeras invisibilidades, justamente porque, ao se remeter ao mínimo comum e tomar esse mínimo como um todo, completo em si e não contraditório, acaba por reproduzir efeitos semelhantes aos que visava combater. Afinal, os sujeitos concretos não são unidimensionais, constituindo-se por uma gama de determinações, vínculos e opressões que os situam no mundo e a partir dos quais atuam nele. Os feminismos negros abrem um campo rico para essa crítica ao essencialismo, exatamente por denunciar que as mulheres negras ocupavam um não-lugar, por não se fazerem representar nem pelo feminismo branco, que pautava a luta por direitos iguais das mulheres a partir de perspectivas situadas no privilégio da cor e muitas vezes da classe, nem pela luta racial, majoritariamente pautada por homens. A solução política que oferecem convida tanto pensar em conceitos como o de interseccionalidade – a sobreposição de diferentes sistemas de dominação e opressão, como classe, raça e gênero, na configuração de uma identidade social (CREENSHAW, 1991) – quanto à proposição de um modo de fazer política a partir das diferenças, sem pretender a partir delas criar totalidades, mas alianças parciais, estratégicas e situadas (HARRIS, 1990).

Por seu turno, a dinâmica em que se forjou o movimento indígena no Brasil na luta pela cidadania demonstra que o caráter parcial, relacional e fronteiro das identidades pode ser a força, e não um empecilho, à construção de um movimento forte, que transponha limites nacionais e internacionais. O caráter estratégico das alianças que estabelecem com não indígenas e a maneira como criam unidades interétnicas, a partir da tradução de suas multiplicidades em pautas reivindicatórias concretas, demonstra que,



ao contrário da política indigenista, a política indígena não parte de categorias fixas, tampouco pressupõe uma essência compartilhada como condição para uma luta conjunta. Como sugere Krenak:

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe uma também por consumir subjetividades – as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais, significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com um mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de nos homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos (KRENAK, 2019:32-33).

Os povos indígenas, a partir da experiência de séculos de opressão e etnocídio e a imposição de uma língua, são tradutores por excelência. Transitam pelas aldeias, cidades, mídias, universidades, *retomam* espaços de poder; engajam-se em pautas ambientais, urbanas, feministas, LGBT. Vestem-se e falam a língua do poder, pontuando que não são menos índios por isso; ao contrário, etnicizam o que está à volta. Na luta por direitos, performatizam suas identidades, colocando-as, a partir de seus corpos, em movimento. Nesse sentido, a capacidade criativa e estratégica de fazer a identidade na diferença tem descolonizado a política e o significado do pertencimento a uma sociedade nacional.

Considerações Finais

O objetivo deste artigo foi sugerir contribuições à Teoria Crítica, na sua vertente étnico-racial, a partir de uma reflexão de caráter histórico e antropológico sobre a construção da cidadania indígena no Brasil. Demonstramos, a partir de um recorte sobre a criação de uma identidade nacional no pós-independência, que ela se fundou estruturalmente na racialização das diferenças, incorporando populações negras e indígenas por meio de uma celebração perversa da miscigenação, que ocultava o seu caráter violento e



hierarquizante. Enquanto o negro era assimilado na condição de objeto, sem nenhum estatuto de cidadania, o índio era celebrado como mito fundador, enquanto, na prática, sociedades inteiras eram dizimadas, tanto física quanto simbolicamente. A imposição do indigenismo, como um aparato ideológico de controle e dominação, baseado na tutela e integração das sociedades nativas, no lugar de “proteger”, contribuiu para perpetuar o etnocídio, ao submeter os indivíduos a uma lógica evolucionista individualizante, segundo a qual a cidadania era tida como o resultado da superação de uma condição primitiva e inferior. No fim, a tutela nunca funcionou para o benefício dos povos tutelados, mas a serviço das elites que consideravam a diferença indígena um empecilho ao desenvolvimento nacional.

O que nos leva a concluir que as conquistas democráticas consagradas pela Constituição de 1988 não são parte de um processo natural de aprofundamento da democracia. São, ao contrário, um produto, provisório e inacabado, de reinvenção da cidadania, advinda da agência dos coletivos indígenas organizados, que assumiram, pela etnicidade, um espaço de tradução de suas existências, rompendo com o processo de fixação da identidade indígena em favor da multiplicação das diferenças. Quanto mais engajam-se na tomada do espaço da cidadania, mais a associam aos múltiplos projetos de autodeterminação que a partir dela se constroem, fincados na retomada dos corpos, línguas e territórios. As estratégias como a luta radical pela vida contra a necropolítica que domina hoje a governança de nações como a brasileira – além de se espalhar numa escala global, com o domínio do capitalismo neoliberal – e o não essencialismo identitário não são fundamentais apenas para suas reivindicações específicas, mas para alianças globais rumo à superação do racismo e todas as formas de opressão, naturalizadas em nossos conceitos, cotidianos e instituições.

Por fim, se a atual condição em que as democracias se encontram nos leva a descredibilizar as premissas fundamentais segundo as quais imaginamos nossas sociedades, é preciso aprender com a resistência inesgotável desses sujeitos, que nos apontam, desde sempre, que os problemas estavam lá o tempo todo.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.



ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1991.

APARICIO, Adriana Biller. *O instituto do indigenato e teoria crítica: a possibilidade de reinvenção do fundamento jurídico dos direitos territoriais indígenas a partir da análise da territorialidade e dos processos de luta Guarani*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis, 2018.

ARRUTI, José Maurício Andion. "Morte e vida no nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, (1995), p. 57-94.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Edições MEC/Unesco, 2006.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. "Antropologia Colonial no caminho da Antropologia Indígena", *Novos Olhares Sociais*, vol. 2, n. 1, (2019), p.22-40.

BARTH, Fredrik . "Grupos étnicos e suas fronteiras" in Philippe Poutignat e JocelyneStreiff-Fenart, *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1969/1998, 186-227.

BRAYBOY, Bryan McKinley Jones. "Toward a Tribal Critical Race Theory in Education", *The Urban Review*, vol. 37, n.5, (2006), p. 425-446.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário . *Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*. Dados de 2017. CIMI, Brasília, 2017.

CPI – Comissão Pró Índio. "A questão da emancipação". *Cadernos da Comissão Pró Índio* No. 1, São Paulo, 1979.

CRENSHAW, Kimberlé. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6 (Jul., 1991), pp. 1241-1299.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, Manoela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DELGADO, Richard; STEFANCIC, Jean (orgs.) *Critical Race Theory: an introduction*. New York, New York University Press, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1979/2005.



- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 22ª. Ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979/2006.
- HARRIS, Angela . “Race and Essentialism in Feminist Legal Theory”, *Stanford Law Review*, Vol 42, n.3, (1990), pp. 581-616.
- HARRIS, Angela . “Equality Trouble: sameness and difference in Twentieth-Century Race Law”. *California Law Review*, Vol. 88, 1923, (2000) pp. 1925-2015.
- JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. 2ª. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LIMA, Antônio Carlos Souza. *Um grande cerco de paz. Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MBEMBE, Achile. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MUNDURUKU, Daniel. *O Banquete dos Deuses*. Conversa sobre a origem e a cultura brasileira. São Paulo: Global, 2013.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, *Mana*, vol. 1, Rio de Janeiro, (1998), 47-77.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. “Sem tutela, uma nova moldura de nação. O pós Constituição de 1988 e os povos indígenas”, *Brasiliana. Journal for Brazilian Studies*, vol. 5, n.1, (2016), p. 200-229.
- RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- RAMOS, Alcida Rita. “Uma crítica da desrazão indigenista”, *Série Antropologia*. Brasília, (1998b), 1-10. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie243empdf.pdf>. Consulta em 15/01/2021.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- ROCHA, Gabriela de Freitas Figueiredo. *Para descolonizar a diferença: as trajetórias de indígenas urbanos brasileiros na defesa das suas identidades e na construção de um Estado Intercultural*. Tese de doutoramento defendida no Programa de Pós Colonialismos e Cidadania Global da Universidade de Coimbra, 2020. Disponível em <http://hdl.handle.net/10316/94914>. Acesso em 18 de maio de 2021.
- SALLES, Ricardo. “Abolição no Brasil. Resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888)”, *Revista de Indias*, vol. LXXI, n.º 251, (2011), 259-284.



SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloísa M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. “O direito envergonhado (O Direito e os índios no Brasil)”, *Revista IIDH*, v. 15, (1992), 145-164.

WEBER, Max. “Relações comunitárias e étnicas” in *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. Da UnB, 1991.

Sobra a autora

Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha

Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, mestre em Antropologia Social pela mesma Universidade, doutora em Pós Colonialismos e Cidadania Global pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. E-mail: gafrochamg@gmail.com

A autora é a única responsável pela redação do artigo.

