

O Estado brasileiro, os povos indígenas e o desafio da interculturalidade

El Estado brasileño, los pueblos indígenas y el desafío de la interculturalidad

Saulo Ferreira Feitosa

(Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); sauloffeitosa@gmail.com)

Resumo

Esse artigo se propõe a refletir sobre as possibilidades reais de construção de relações interculturais entre o Estado brasileiro e os Povos Indígenas. Fazendo uso do conceito de Etnofagia Estatal e considerando o caráter uninacional e monocultural do Estado, questiona se, apesar do discurso de respeito à diversidade cultural que nas últimas décadas vem sendo adotado pelos Estados nacionais, é possível contemplar a pluralidade étnica dos povos originários nas políticas a eles destinadas. Na tentativa de encontrar respostas, sugere a interculturalidade crítica enquanto perspectiva de construção de alternativa, contudo reconhece que a mesma terá que se confrontar com todos os obstáculos impostos pela Colonialidade do Poder.

Palavras-chave: Colonialidade; Pluralismo; Políticas Públicas; Interculturalidade.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre las posibilidades reales de la construcción de las relaciones interculturales entre el Estado brasileño y los pueblos indígenas. Haciendo uso del concepto de Etnofagia Estatal y teniendo en cuenta el carácter uninacional y monocultural del Estado, se pregunta si, a pesar del respeto a la expresión de la diversidad cultural que en las últimas décadas ha sido adoptado por los estados nacionales, es posible contemplar la pluralidad étnica de los pueblos indígenas en las políticas destinadas para ellos. Al tratar de encontrar respuestas, sugiere la interculturalidad crítica como una perspectiva de construcción alternativa, pero reconoce que la misma tendrá que hacer frente a todos los obstáculos impuestos por la Colonialidad do Poder.

Palabras clave: Colonialidad; Pluralismo; Políticas Públicas; Interculturalidade.

Abstract

This article proposes to reflect on the real possibilities of building intercultural relations between the Brazilian State and the Indigenous Peoples. Using the concept of State Ethnophagy and considering the uninational and monocultural character of the State, it questions whether, despite the discourse of respect for cultural diversity that in recent decades has been adopted by the national states, it is possible to contemplate the ethnic plurality of the original peoples in the policies to him intended. In an attempt to find answers, he suggests critical interculturality as an alternative construction perspective, yet he acknowledges that it will have to confront all the obstacles imposed by the Coloniality of Power.

Keywords: Coloniality; Pluralism; Public Policies; Interculturality.

Introdução

A Política Indigenista do Estado brasileiro, desde o período colonial, esteve fundamentada numa concepção integracionista segundo a qual os povos indígenas se constituíam numa espécie de categoria provisória e transitória. Assim sendo, era objetivo principal da mesma promover a integração dos índios à chamada comunhão nacional. Havia, portanto, uma compreensão de que chegaria um momento em que os indígenas “deixariam de ser índios” e passariam a ser considerados apenas brasileiros como os demais cidadãos, o que supostamente representaria uma ascensão social. Esse entendimento era comum a todos os Estados nacionais criados pela modernidade, tendo como estratégia a política de homogeneização cultural.

A emergência dos sujeitos coletivos de direito, sobretudo durante os anos de 1970 e 1980, evidenciou as pluralidades socioculturais e as conseqüentes lutas dos movimentos sociais que se originaram destes grupos e produziram importantes transformações políticas, sobretudo, por meio do questionamento à homogeneização jurídica e cultural implantada com a construção dos referidos Estados nacionais, tendo como substrato a concepção de uma uninacionalidade que não permite abarcar as diferenças. Em face disso, nos recentes processos de discussão e elaboração de políticas públicas tornou-se inevitável a admissibilidade da condição plural das respectivas sociedades, de maneira particular nos países latino-americanos, iniciando-se um exercício de respeito às especificidades étnicas e culturais quando da elaboração daquelas políticas. Nesse contexto, incluem-se também os povos originários.

No caso brasileiro, podemos constatar que após a promulgação da Constituição Federal em 1988 os direitos territoriais e socioculturais dos povos indígenas passaram a ser considerados. Desde então, processualmente vêm sendo incorporadas as preocupações com as especificidades das políticas de educação, cultura, saúde etc. voltadas para esses povos. Diante disso, podemos constatar que por parte do Estado e dos governos começou a haver uma tomada de consciência quanto à necessária consideração da pluralidade existente, contudo é importante realizarmos uma análise mais apurada sobre o alcance e significado real dessa consideração.

Para tanto, é preciso ampliar a reflexão e procurar entender a política inerente ao estabelecimento e desenvolvimento do próprio Estado nacional, que em sua origem instala uma situação de negação sistemática da pluralidade. Subjaz ao discurso do reconhecimento da diversidade étnica e cultural, a lógica da Colonialidade do Poder. Segundo Quijano (2009, p. 73) “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder”. Para tanto, atua tanto na dimensão material como subjetiva, exercendo um controle sobre todas as relações quotidianas na esfera social.

A não consideração dos povos originários na formação do Estado nacional brasileiro¹

Durante um longo período da História do Brasil os esforços feitos para compreendê-lo partiam sempre do paradigma europeu, dessa forma, era sempre visto através das lentes do colonizador. Somente na primeira metade do Século XX inicia-se um processo de pensar o país a partir da ótica nativa, tendo como horizonte a consolidação do Estado nacional brasileiro. Nessa perspectiva, destacam-se autores importantes como Gilberto Freyre, com *Casa Grande e Senzala* (1933); Sérgio Buarque de Holanda, com *Raízes do Brasil* (1936); Caio Prado Jr., com *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942); Celso Furtado com *Formação Econômica do Brasil* (1959) e Florestan Fernandes com *A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica* (1974). De modo especial, merece destaque o conjunto da obra de Darcy Ribeiro, da qual citamos aqui apenas alguns títulos: *O Processo Civilizatório* (1968), *Os*

¹ Alguns dos comentários sobre as diversas obras de autores brasileiros foram reproduzidos da tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília no ano de 2015 e tiveram como inspiração o texto *Uma Certa Ideia de Brasil*, de César Benjamin.

índios e a Civilização (1970), *Maira* (1976), *Utopia selvagem* (1982), *O Povo Brasileiro, a Formação e o Sentido do Brasil* (1995).

Não obstante suas diferenças teóricas e políticas, esses autores têm em comum a perspectiva de construir uma idéia autóctone de Brasil, um pensamento enraizado em um território socialmente e politicamente delimitado, com uma identidade cultural própria.

Em *Casa-Grande e Senzala*, Gilberto Freyre, à luz da antropologia cultural moderna, valoriza o papel da mestiçagem no processo civilizatório do Brasil, considerando a mistura de raças como um aspecto importante na definição da identidade brasileira. Ambientada no complexo açucareiro, essa obra relativiza as relações de poder assimetricamente estabelecidas entre a casa grande e a senzala, e sob o enfoque da suposta “democracia racial” considera a contribuição de negros e índios na formação social do país.

A colonização do Brasil é definida não como uma ação do Estado, mas como obra da família patriarcal, em torno da qual se constituiu um modo de vida completo e específico:

O latifúndio monocultor e o regime escravista de produzir afastavam, separavam, machucavam, mas a família extensa, cheia de agregados, a poligamia num contexto de escassez de mulheres brancas e a presença de considerável escravaria doméstica constituíam espaços de intercâmbio, nos quais negros e negras, índios e índias – especialmente, negras e índias –, muito mais adaptados aos trópicos, colonizaram o colonizador, ensinando-o a viver aqui. Mulatos, cafuzos e mamelucos se multiplicaram, criando fissuras na dualidade radical que opunha senhores e escravos (BENJAMIM, 2009, p. 16).

Na busca da definição de uma identidade nacional, Sérgio Buarque de Holanda procura identificar as várias contribuições que levaram à constituição do homem brasileiro. Afirmar ser a cultura ibérica aquela que irá predominar e definir de fato a identidade nacional, não obstante a existência das incontáveis culturas nativas, da forçada e violenta migração dos vários povos trazidos da África para o trabalho escravo e da influência de várias outras nacionalidades europeias, além da portuguesa e espanhola que realizaram processos migratórios nas terras brasileiras ainda mesmo no período colonial. Convencido da predominância da cultura ibérica e especialmente da portuguesa, irá concluir que “podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma” (HOLANDA, 1989, p. 40).

Como expressão da referida identidade nacional brasileira, o autor identifica a figura do homem cordial como definidor da cultura patriarcal/personalista/patrimonialista que foi amalgamada durante o processo histórico, tendo contraditoriamente uma marca forte da

generosidade e hospitalidade, virtudes próprias do brasileiro. Contudo, a cordialidade não é o traço definitivo do caráter, ela está em disputa com a civilidade: herança rural colonial em confronto com a nova realidade imposta pela cidade.

Em *Formação do Brasil Contemporâneo* encontramos uma chave de leitura necessária para compreendermos a gravidade das tensões sociais, políticas e econômicas existentes no Brasil de hoje: “elas refletem o choque entre o Brasil empresa-para-os-outros, que ainda somos, e o Brasil nação-para-si, que desejamos ser” (BENJAMIN, 2009, p. 19).

Caio Prado identificou no processo de colonização brasileira uma inovação nas formas de dominação. Até então a pilhagem das riquezas das nações dominadas e os altos tributos a elas impostos eram as práticas mais correntes. Todavia, no Brasil da época da conquista os povos indígenas que aqui habitavam viviam de acordo com um modelo econômico que não admitia a acumulação de riquezas, além do mais, os colonizadores não identificaram no começo da invasão a existência de metais preciosos para serem explorados. Por esse motivo, a Coroa Portuguesa resolveu implantar uma empresa, com enorme dimensão territorial, utilizando-se de capital europeu e mão de obra escrava indígena e negra. Não obstante as pretensões do projeto colonizador, a empresa Brasil resultou numa realidade populacional particular:

[...] organizou-se nele uma vida humana que diverge tanto daquela que havia aqui, dos indígenas e suas nações, como também da dos portugueses que empreenderam a ocupação. Criou-se no plano das realizações humanas algo novo [...]: uma população bem diferenciada e caracterizada, até etnicamente, habitando determinado território; uma estrutura material particular, constituída na base de elementos próprios; uma organização social definida por relações específicas; finalmente, uma consciência, mais precisamente uma certa ‘atitude’ mental coletiva particular. [...] Esse novo processo histórico se dilatou e se arrasta. Ainda não chegou ao seu termo (PRADO, 2000, p. 10).

Celso Furtado construiu em *Formação Econômica do Brasil* uma reinterpretação da história do país sob a ótica econômica. Constatando que o Brasil, 460 anos após a chegada dos europeus, permanecia na periferia do sistema econômico mundial predominante, propõe uma “intervenção racional” do Estado no processo de desenvolvimento, por ele entendido como a forma de combater os desequilíbrios gerados pelos vários ciclos econômicos, que tendo como base a produção de bens primários em vistas à exportação, promoveram uma gigantesca evasão de riquezas para o exterior.

A Revolução Burguesa no Brasil permanece sendo em tempos atuais uma referência no pensamento sociológico brasileiro. Aliando rigor metodológico à pesquisa empírica o autor desenvolve uma forma própria de pensar a realidade brasileira. De maneira peculiar, Florestan faz uso da teoria marxista para analisar, sob a ótica da revolução burguesa, a transição brasileira para a modernidade social capitalista:

Florestan destaca a importância primordial da transformação capitalista como fator essencial da mudança histórica nas formações periféricas ocidentais: o crescimento capitalista é real, apesar de dependente. O que a periferia reproduz são as “características estruturais e dinâmicas essenciais” do capitalismo central — isto é, economia mercantil, competitiva, mais valia etc. — sem as quais ela “não seria capitalista”. A uniformização dos princípios de modernização não exclui entretanto a existência de “diferenças fundamentais” que decorrem do processo pelo qual esse desenvolvimento capitalista torna-se “dependente, subdesenvolvido e imperializado” (ALMEIDA, 2005, p. 125).

É importante destacarmos a condição própria de Florestan, que se entendendo e assumindo a condição de oprimido, desenvolve uma “sociologia engajada e radical”, como ele próprio a define, por isso, busca em sua vida intelectual uma aproximação com o marxismo. Desde o início de seus estudos acadêmicos procura analisar a questão do subdesenvolvimento e da dependência, utilizando-se do conceito de heteronomia herdado de Marx e Weber.

É na interpretação do processo histórico brasileiro que o autor identifica as origens das deformações sociais do Brasil contemporâneo que carrega as fortes marcas deixadas pela ditadura militar, por ele entendida como uma “autocracia burguesa”. Na raiz de tudo está o nosso passado escravocrata, dependente e periférico.

Todavia, tanto na leitura do conservador Gilberto Freyre, quanto nas abordagens dos outros autores, inclusive Florestan Fernandes – embora esse último tenha publicado um estudo de excelência sobre os Tupinambá – a contribuição indígena na formação do Estado brasileiro recebe uma importância relativa, considerando-se apenas o aspecto étnico numa perspectiva generalizante – o índio, o nativo –, sem levar em conta a diversidade de povos, línguas e culturas próprias da multiplicidade de nações que já povoavam o território conquistado pelos colonizadores. Isso é resultado do processo de constituição da chamada “Nação brasileira” que promoveu o encobrimento de um grande número de nações

originárias, as quais foram submetidas a um longo processo de negação de suas identidades e de suas epistemologias, ao que Santos (2007) denomina de epistemicídio.

A exceção é Darcy Ribeiro, mesmo construindo uma análise crítica próxima dos outros autores no que diz respeito à inserção do Brasil na história mundial como um agregado da Europa, um subordinado às demandas mercadológicas europeias, contempla na sua produção teórica o legado indígena para a formação do Estado brasileiro e manifesta sua fidelidade à causa:

Estabeleci assim um divisor de águas, entre os que entendem que é possível e legítima uma posição neutra, indiferente, diante do drama indígena – o que me parece abominável, como seria a de um médico que não se interessasse pelos doentes, mas pela doença – e nós, que assumimos uma atitude de fidelidade aos povos que estudamos, incorporando o problema indígena na temática de nossas pesquisas como uma das questões cientificamente mais relevantes e humanisticamente mais frutíferas (RIBEIRO, 1997b, p. 156).

Embora possamos apresentar algumas discordâncias em relação à compreensão indigenista de Darcy Ribeiro, dentre outros aspectos no que diz respeito à tutela do Estado sobre os povos indígenas, é inegável sua percepção sobre os valores inerentes às sociedades indígenas e o quanto estes podem influenciar positivamente a sociedade nacional.

A permanente tensão entre a pluralidade étnica e a etnofagia estatal

Em alguns países da América Latina, a exemplo de Bolívia e Equador, os movimentos sociais, especialmente os movimentos indígenas, passaram a denunciar a impossibilidade estrutural de contemplar de maneira plena a condição plural das sociedades dentro da organização do Estado nacional. Dessa forma, avançaram na perspectiva da plurinacionalização, que na prática significa a refundação do Estado. Isso implica em profundas transformações estruturais que exigem um esforço hercúleo para a implantação de uma nova lógica, a da descolonização.

No caso do Equador e da Bolívia as exigências de pressões populares para a aceitação da pluralidade impuseram mudanças em suas respectivas cartas magnas. A Constituição equatoriana estabelece em seu artigo primeiro que *“El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera*

descentralizada" (EQUADOR, 2008). Por sua vez, o artigo primeiro da Constituição Boliviana afirma que "*Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías*" (BOLÍVIA, 2009).

Contudo, em uma análise apurada e crítica dos dois textos constitucionais, Catherine Walsh, embora reconheça os grandes esforços empreendidos para fazer avançar a perspectiva de plurinacionalizar o Estado, faz a seguinte constatação:

Ambas as Constituições perpetuam aquilo a que Félix Patzi se refere como "estruturação social-colonial", descrito por Silvia Rivera Cusicanqui como "colonialismo interno" e definido por Aníbal Quijano como "colonialidade do poder". Ou seja: uma estrutura ou matriz de poder que permite a classificação hierárquica de identidades sociais (com os negros no patamar mais baixo) e o submetimento sistemático de alguns grupos a outros. Dentro do mundo andino, esta estrutura ou matriz historicamente fez desaparecer os povos afrodescendentes. E, ainda agora quando podemos presenciar sua visibilização, esta, contudo, os subordina aos povos, nacionalidades ou nações originárias indígenas (WALSH, 2009, s. p.).

Tal afirmação nos faz pensar quão complexos e desafiadores são os processos históricos de reconstrução social, no caso concreto a transformação de uma situação de uninacionalidade e monoculturalidade para outra plurinacional e pluricultural. Na observação de Walsh evidencia-se uma conjuntura em que a capacidade de organização e mobilização dos povos indígenas no Equador e na Bolívia conquista uma força política não alcançada pelos movimentos afrodescendentes e, como resultado dessa conjuntura a pluralidade indígena foi contemplada nas novas constituições de maneira mais completa do que em relação aos afrodescendentes. Nesse caso, podemos afirmar que, não obstante tenha sido considerada a condição de pluralidade dos estados boliviano e equatoriano, essa consideração não foi suficiente para contemplar a amplitude da mesma.

O Brasil, não obstante a fácil constatação de sua magnânima condição plural, expressa inclusive pela Constituição de 1988, define-se em seu *status* político constitucional como um Estado nacional, devendo para tanto elaborar suas políticas públicas de acordo com a lógica uninacional, mas ao mesmo tempo admitindo a pluralidade que lhe é inerente. É nessa contradição historicamente construída e mantida ao longo dos séculos que se impõe o desafio da elaboração das políticas públicas para os povos indígenas, cujo conjunto recebe o nome de Política Indigenista.

Para se abordar políticas públicas estatais não podemos desconsiderar o contexto colonial que gerou o surgimento dos Estados-nações. A expansão colonial para conquistar e subjugar povos além mar é a principal característica da modernidade que está relacionada à formação do sistema mundo atual e à manutenção de uma hierarquia entre os saberes do “centro” e os saberes da “periferia”. Nessa hierarquia, o pano de fundo moral vai cada vez mais se confundindo com o político; uma característica preponderante da modernidade é justamente o ofuscamento dessa junção (BAUMAN, 1999).

Lourenço (2001), num instigante trabalho sobre a história da agricultura brasileira, descreve com precisão e profundidade a política desenvolvida pelo Estado para implantar um modelo de agricultura que reproduzisse em todas as regiões do país as técnicas de cultivo desenvolvidas pela metrópole. No capítulo “melhorar o homem pela terra e a terra pelo homem: (re) formando a agricultura e reformando a nação”, o autor revela como essa política estatal direcionada para o campo brasileiro desconsidera por completo a existência dos povos originários e as demais populações tradicionais com experiências milenares de relacionamento com a terra. Sem exceção, todos os programas de agricultura que os sucessivos governos criaram para os indígenas do país, desconsideraram suas técnicas tradicionais e sempre impuseram o modelo ocidental e capitalista de agricultura. Aqui identificamos um dos indicadores da matriz do poder colonial que perpassa toda a relação estabelecida entre o Estado brasileiro e os povos indígenas.

Considerando-se o fato de que todos esses povos são reconhecidamente agricultores e, mesmo assim, nunca foram levados em consideração nos processos de elaboração da política de agricultura para o país, nos é possível deduzir que menos ainda o serão quando se tratar de outras áreas como saúde e educação. Há nesse comportamento um explícito racismo epistêmico, uma negação completa dos saberes/conhecimentos dos povos originários. Mas poderia ser diferente? É essa a nossa principal indagação. Como já expusemos acima, a dúvida reside na própria estrutura estatal. E esta não está posta apenas em relação ao Estado (uni)nacional, mas também aos Estados plurinacionais, uma vez que tanto na Bolívia como no Equador, apesar de todas mudanças, os indígenas continuam a denunciar o não respeito às respectivas constituições no que se refere ao caráter plurinacional dos estados. A origem do problema estaria numa supostamente imutável identidade etnofágica do ente Estado? A “etnofagia é uma lógica de integração e absorção que corresponde a uma fase específica das relações interétnicas [...] e que, em sua globalidade, supõe um método qualitativamente

diferente para assimilar e devorar as outras identidades étnicas” (DIAZ-POLANCO, 1991, p. 96-97). Félix Patzi denomina de *etnofagia estatal* toda ação desenvolvida pelo Estado em relação aos povos indígenas. Segundo ele, por detrás do discurso de respeito à diversidade étnica são desenvolvidas “outras formas de transplantar as instituições liberais às nações e culturas tradicionalmente excluídas” (PATZI, 2000, p. 532).

Contudo, mesmo estando conscientes dessa desafiante realidade, não podemos nos colocar numa posição de imobilismo diante dela. O Brasil precisa romper, de uma vez por todas, com o legado autoritário e colonialista do indigenismo positivista, integracionista e tutelar forjado na primeira metade do Século XX, faz-se necessário estabelecer novos parâmetros de relacionamento com os povos indígenas do país, onde seja respeitada sua autonomia, afim de que possam se manifestar e decidir livremente sobre as políticas governamentais destinadas às suas comunidades, fazendo isso de acordo com suas formas próprias de representação, considerando-se seus usos, costumes e tradições, conforme prevê a Constituição brasileira.

No ano de 2006, o governo brasileiro acenou para essa perspectiva de mudança de relacionamento criando a Comissão Nacional de Política Indigenista. Mas, estranhamente, entre os 12 ministérios e órgãos da administração pública que a compunham incluíam-se o Gabinete de Segurança Institucional (GSI) da Presidência da República e o Ministério da Defesa, dois órgãos responsáveis pela segurança estatal. Isso revela não só a desconfiança do Estado em relação aos indígenas – sempre vistos como uma ameaça à segurança nacional – como também demonstra que o Estado-uninacional mantém-se à espreita para a ação de abocanhar, de devorar o outro, o diferente, caso seja necessário. Não resta dúvida que a presença desses dois órgãos naquele espaço sempre foi vista pelos indígenas participantes como uma intimidação. Em dezembro de 2015 a Comissão deixou de existir, foi finalmente substituída pelo Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), o que já era esperado desde 2006. Na nova composição o GSI não mais faz parte, contudo continua o Ministério da Defesa.

Diante dessas dificuldades todas, não há outra alternativa senão a continuidade dos processos de lutas pela transformação de tal situação. Nessa perspectiva, devemos apostar na *interculturalidade crítica*, entendendo ser ela uma ferramenta importante no enfrentamento desse desafio, compreendendo-a em toda sua amplitude, dentro de uma perspectiva de confrontação das relações de poder desigualmente constituídas:

El enfoque y la práctica que se desprende la interculturalidad crítica no es funcional al modelo societal vigente, sino cuestionador serio de ello. Mientras que la interculturalidad funcional asume la diversidad cultural como eje central, apuntalando su reconocimiento e inclusión dentro de la sociedad y el Estado nacionales (uninacionales por práctica y concepción) y dejando por fuera los dispositivos y patrones de poder institucional-estructural -las que mantienen la desigualdad-, la interculturalidad crítica parte del problema de poder, su patrón de racialización y la diferencia (colonial no simplemente cultural) que ha sido construida a función de ello. El interculturalismo funcional responde a y parte de los intereses y necesidades de las instituciones sociales; la interculturalidad crítica, en cambio, es una construcción de y desde la gente que ha sufrido una historia de sometimiento y subalternización (WALSH, 2002, p. 126).

E não há outra forma de fazê-la a não ser a partir da construção de diálogos interculturais entre o Estado e os povos originários. Sabemos que para tanto “todos os participantes de um discurso devem ter a mesma oportunidade de empenhar atos de fala comunicativos, de iniciar, intervir, interrogar e responder” (HABERMAS, 1989, p. 153). Ao mesmo tempo, devemos nos perguntar: Como será possível promover diálogos “quando algumas culturas foram reduzidas ao silêncio e as suas formas de ver e conhecer o mundo se tornaram impronunciáveis? Por outras palavras, como fazer falar o silêncio sem que ele fale necessariamente a linguagem hegemónica que o pretende fazer falar?” (SANTOS, 2002, p. 30). Essas devem ser as preocupações que os povos indígenas e seus aliados precisam ter sempre presentes para que não sejam ingenuamente devorados pelo Todo Poderoso Estado. Tal consciência deverá nortear inclusive e principalmente os representantes indígenas e indigenistas no CNPI.

Para não concluir

O movimento indígena no Brasil conseguiu conquistas importantes nas últimas três décadas, dentre elas destaca-se a mudança promovida pela Constituição de 1988 que rompeu com a perspectiva integracionista da Política Indigenista e assegurou o direito dos índios aos seus usos, costumes e tradições, o que exige respeito à pluralidade cultural e atenção específica e diferenciada nos programas governamentais direcionados aos povos indígenas.

Todavia, esses valores garantidos pela legislação do país não conseguem necessariamente serem contemplados na elaboração e execução das políticas de atenção aos povos indígenas. Essa impossibilidade de aplicação dos direitos nas ações práticas é

decorrente – além da falta de vontade política – de grandes obstáculos estruturais, inclusive aqueles inerentes à própria natureza do Estado nacional moderno colonial. Devemos ter em mente que a população indígena só se tornou minoritária devido ao evento colonial inicial que persiste nas práticas estatais e sociais de colonialidade hoje.

Esses obstáculos não são exclusivos da Política Indigenista, mas afetam todas as demais políticas públicas que se propõem atender toda a sociodiversidade existente no Brasil. Por esse motivo, para a superação de tais obstáculos, faz-se necessário repensar o modelo de Estado imposto pela modernidade, e promover uma refundação do próprio Estado, de forma que ele seja capaz não apenas de constatar a diversidade cultural da população que o constitui, mas principalmente de assegurar o lugar e as condições necessárias para que o direito à diferença deixe de ser discurso retórico e se transforme em políticas sociais construídas com base numa interculturalidade crítica, sendo capazes de contemplar de fato a plurinacionalidade do Estado brasileiro.

Referências

ALMEIDA, Paulo Roberto de. **Florestan Fernandes e a Idéia de Revolução Burguesa no Pensamento Marxista Brasileiro**. Revista Espaço Acadêmico. Maringá, UEM: n° 52, 2005, p. 122-127.

BENJAMIN, César. Uma Certa Idéia de Brasil. In: ARAÚJO, Tarcísio Patrício de; VIANA, Salvador Teixeira Werneck; MACAMBIRA, Júnior (Orgs). **50 anos de Formação Econômica do Brasil**: ensaios sobre a obra clássica de Celso Furtado. Rio de Janeiro: IPEA, 2009.

BOLÍVIA, República Plurinacional da (2009). **Constitución Política del Estado de Bolívia**. Disponível em: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/view/36208>.

BAUMAN, Zygmund. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1999.

ECUADOR, República de (2008). **Constitución de la Republica del Ecuador**. Disponível em: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf>.

DÍAZ-POLANCO, Hector. **Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios**. México: Siglo XXI Editores, 1991.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala** [1933]. 25. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1987.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de interpretação**

sociológica. 5. ed. São Paulo: Globo, 1974.

HABERMAS, Jurgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil** [1936]. 21 ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1989.

LOURENÇO, Fernando Antônio. **Agricultura Ilustrada: liberalismo e escravismo nas origens da questão agrária brasileira**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001. p. 119-191.

PATZI, Félix. Etnofagia Estatal. Modernas Formas de Violência Simbólica (Una aproximación al análisis de la Reforma Educativa). **Bulletin de L'Insitut Français de Études Andines**, tomo número 28, número 3. Ministério de Relaciones Exteriores de Francia. Lima, Peru, 2000. P. 535-559.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 1942 (5ª reimpressão, 2000).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009.

RIBEIRO, Darcy. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 78. 2007. pp. 3-46.

WALSH, Catherine. (De) Construir la interculturalidade: consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In: FULLER, Norma. **Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades**. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima. 2002, p. 115-142.

_____. Carta do Equador é intercultural e pedagógica. **Revista Consultor Jurídico**, jun. 2009. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2009-jun-27/carta-equadoraspecto-interculturalizador-pedagogico>. Acesso em 02 de agosto de 2009.