

De América Latina à *Ameríndia Afroladina*: movimentos sociais indígenas e luta decolonial para existir

Zephiro, Katia Antunes ¹

*“America latina; Tiene que ir de la mano;
Por un sendero distinto; Por un camino
mas claro. Sus hijos ya no podremos;
Olvidar nuestro pasado. Tenemos muchas
heridas; Los latinoamericanos (...)”
(Mercedes Sosa)*

RESUMO

Este artigo é oriundo da pesquisa de tese da autora, na qual foi discutida a institucionalização da Educação Superior Indígena no Brasil nas Licenciaturas Interculturais Indígenas, através do Prolind. Nessa pesquisa de caráter qualitativo, utilizou-se o arcabouço teórico do grupo Modernidade/Colonialidade e Decolonialidade como recurso teórico e metodológico, assim as discussões realizadas neste artigo têm por base esses mesmos referenciais. A partir desse referencial, trouxemos algumas proposições para repensarmos como a visão tradicional tem pautado a questão dos Movimentos Sociais Indígenas e apontamos uma forma diferente de compreender esse movimento. Apontamos, também, a importância de problematizar terminologias e valorizar a emergência de termos que remetam a nossa ancestralidade indígena e africana, no sentido de diminuir o epistemicídio provocado pela colonialidade. Apresentamos um panorama dos Movimentos Indígenas durante a segunda metade do século XX e sua importância para conquista de direitos e consolidação de políticas públicas em favor da causa indígena.

Palavras-chave: movimentos sociais; indígenas; decolonialidade; colonialidade.

From Latin America to *Amerindia Afroladina*: indigenous social movements and the decolonial struggle to exist

ABSTRACT

This article stems from the author's thesis research, in which the institutionalization of Indigenous Higher Education in Brazil was discussed, specifically in the context of Indigenous Intercultural Teacher Education programs, through the Prolind initiative. In this qualitative research the

¹ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Doutora em Educação pelo PPGEDUC/UFRRJ. Professora Substituta no Dept. de Educação do Campo, Movimentos Sociais e Diversidades da UFRRJ. Email: katiazephiro@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6971634509508654>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0256-3061>.

theoretical framework of the Modernity/Coloniality and Decoloniality group was used as a theoretical and methodological resource, thus the discussions presented in this article are based on these same references. Building upon this referential, we brought up some propositions to reconsider how the traditional perspective has dealt with the issue of Indigenous Social Movements and proposed a different way of understanding this movement. Additionally, we presented the importance of problematizing terminologies and valuing the emergence of terms that refer to our Indigenous and African ancestry, aiming to reduce the epistemicide caused by coloniality. We provided an overview of Indigenous Movements during the second half of the 20th century and their significance in the attainment of rights and the consolidation of public policies in support of the Indigenous cause.

Keywords: social movements; indigenous; decoloniality; coloniality.

De América Latina a Ameríndia Afroladina: movimentos sociais indígenas y lucha decolonial para existir

RESUMEN

Este artículo es oriundo de una investigación de tesis de la autora, en la cual fue discutida la institucionalización de la Educación Superior Indígena en Brasil, en las Licenciaturas Interculturales Indígenas, a través del Prolind. En esta investigación de carácter cualitativo, se ha utilizado el marco teórico del grupo Modernidad/Colonialidad y Decolonialidad como recurso teórico y metodológico, de manera que las discusiones realizadas en este artículo tienen por base los mismos referenciales. A partir de ellos, hemos traído algunas proposiciones para repensar cómo la visión tradicional tiene pautado la cuestión de los Movimientos Sociales Indígenas y apuntar una forma diferente de comprender ese movimiento. Apuntamos, también, la importancia de problematizar terminologías y valorar la emergencia de términos que remitan a nuestra ancestralidad indígena y africana, en el sentido de disminuir el epistemicidio provocado por la colonialidad. Presentamos un panorama de los Movimientos Indígenas durante la segunda mitad del siglo XX y su importancia para conquista de derechos y consolidación de políticas públicas en favor de la causa indígena.

Palabras clave: movimientos sociales; indígenas; decolonialidad; colonialidad.



Interterritórios | Revista de Educação
Universidade Federal de Pernambuco,
Caruaru, BRASIL | V.9 N.18 e258641 [2023]
**Dossiê *Práxis decoloniais como expressões
de resistência, luta e transformação***
<https://doi.org/10.51359/2525-7668.2023.258641>

INTRODUÇÃO

O presente artigo é oriundo da pesquisa de tese da autora, na qual foi discutida a institucionalização da Educação Superior Indígena no Brasil, nas Licenciaturas Interculturais Indígenas, através do Prolind (Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas). Nessa pesquisa, de caráter qualitativo, utilizou-se o arcabouço teórico do grupo Modernidade/Colonialidade e Decolonialidade como recurso teórico e metodológico. Dessa forma, as discussões feitas neste artigo têm por base esses mesmos referenciais.

Ao realizar a pesquisa, notou-se a importância dos Movimentos Indígenas para implementação de tal Programa. Ao analisar a bibliografia já produzida a respeito do assunto, percebemos que os Movimentos Sociais Indígenas são inseridos dentro do espectro e conceito de Novos Movimentos Sociais. A partir de reflexões realizadas através do referencial teórico Modernidade/Colonialidade e Decolonialidade, discordamos dessa análise mais tradicional e ousamos afirmar que categorizar os Movimentos Sociais Indígenas dentro do que comumente chamamos de Novos Movimentos Sociais ainda é fruto de uma perspectiva tradicional e eurocêntrica do que pode ser entendido como Movimento Social. Através das lentes do grupo Modernidade/Colonialidade e Decolonialidade utilizadas por nós, compreendemos que essa percepção se dá por conta da Colonialidade. Nesse sentido, sugerimos um Giro Decolonial nessa interpretação e apontamos que, desde a chegada dos primeiros europeus no nosso continente, há luta e organização de Movimentos Sociais Indígenas.

Com base nessa análise, percebemos como as reflexões e pesquisas realizadas sobre os povos indígenas ainda são muito incipientes sobre o processo de resistência à dominação portuguesa, e acabam deixando brechas para inserção dos Movimentos Sociais Indígenas dentro do que se categoriza como Novos Movimentos Sociais, contudo, com olhar mais decolonizado e buscando dados mais específicos, conseguimos afirmar de forma diferente.

Nesse texto, também pretendemos debater sobre as terminologias utilizadas para designar nosso território e como isso contribui para o apagamento das nossas referências indígenas e africanas, auxiliando a colonialidade do poder, do ser e do saber. Como afirma Krenak (2013): Nós não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento



Interterritórios | Revista de Educação
Universidade Federal de Pernambuco,
Caruaru, BRASIL | V.9 N.18 e258641 [2023]
**Dossiê *Práxis decoloniais como expressões
de resistência, luta e transformação***
<https://doi.org/10.51359/2525-7668.2023.258641>

português. Foi um evento que incluiu outros povos, línguas e culturas que nos formaram, apesar da colonialidade, através do Epistemicídio, tentar apagar ou invisibilizar essas referências. Não podemos deixar nossas referências serem apagadas.

Por isso que os nossos velhos dizem: “Você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim você sabe quem você é e para onde você vai”. Isso não é importante só para a pessoa do indivíduo, é importante para o coletivo, é importante para uma comunidade humana saber quem ela é, saber para onde ela está indo (KRENAK, 2013, on-line).

Nesse sentido, para começar a falar dos movimentos sociais indígenas nessa terra que sempre foi deles e a qual chamavam-na pelos mais diversos nomes, fosse Pindorama, Abya Yala, Tawantinsuyu, Anahuac e tantos outros, gostaríamos de chamar atenção de que o processo colonial também interferiu e modificou as terminologias dadas a esse território que vem sendo retirado dos povos originários pela conquista europeia, desde 1492, e ao qual essa retirada, dominação e implementação do sistema mundo capitalista, patriarcal e racista de bases europeias tem sido foco também de resistência e luta perpetrada pelos povos originários, tanto para evitar essa retirada territorial como para manutenção dos seus modos de vida e culturas.

Revisitar essas questões e nomear a partir das nossas referências, sejam os lugares, os eventos ou nossos movimentos sociais, se faz necessário para construirmos referências Outras² no caminho da luta Decolonial.

O que há de América Latina na nossa Ameríndia Afroladina?

*A língua é minha pátria,
E eu não tenho pátria, eu tenho mátria
E quero fátia
(Caetano Veloso)*

²Utilizamos a palavra Outras em maiúsculo, referenciando como a autora Catherine Walsh se remete a formas não coloniais e de viés eurocêntrico na produção e transmissão do conhecimento, formas, especialmente, de origem indígenas e africanas, ou seja, formas Outras de produção e transmissão de conhecimento que podemos chamar de Decoloniais.

Pode parecer apenas uma questão retórica ou de terminologia, mas só diz isso quem não se atenta para o quanto a língua, os nomes e termos que utilizamos têm poder; não se dão conta da importância de modificar ou manter nomes de lugares, territórios, objetos, interferir na linguagem e impor uma língua a determinado povo.

Segundo Fanon (2008), “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura”, por isso o sistema colonial, por onde fosse, impunha sua língua e modificava os topônimos de onde dominavam e batizavam com nomes e referências culturais relevantes para eles. Entendemos que o nome de um lugar é também uma referência epistemológica, cultural e de memória. Quem e o que desejamos lembrar estão presentes nos nomes que damos aos lugares. O que se deseja esquecer, apagar e invisibilizar não estarão presentes nas nomenclaturas dadas a regiões, territórios, escolas, bairros, ruas e todo local de referência para um povo.

Para exemplificar, retomaremos à chegada dos portugueses ao nosso território que chamamos hoje de Brasil. Num primeiro momento, ele foi batizado de Ilha de Vera Cruz e, depois, Terra de Santa Cruz, sempre com referências e se remetendo ao cristianismo. Isso ocorreu em todo esse período inicial, em todos os lugares pelos quais os portugueses chegaram foram dando nomes dos santos ou datas religiosas do dia, tendo em vista o Monte Pascoal. Onde ocorreu o que? A primeira Missa, num lugar batizado pelos portugueses de Baía de Todos os Santos. Somente nesse simples exemplo percebemos que nomear tem intrínseca relação com o que gostaríamos de lembrar e referenciar.

Dáí destacamos que o termo América Latina é carregado de significado e simbologia para o que se deseja lembrar e ter como referência para história, memória e identidade do povo na constituição do continente e das nações. Gonzalez (1988, p. 77) aponta que o termo “América” sugere um “sistema etnogeográfico de referência”. Dessa maneira, quando utilizamos o termo América Latina para designar um continente, estamos afirmando que esse local é latino, ou seja, com uma língua de origem romana, europeia e, portanto, pertencente a essa cultura, a esse mundo europeu.

Dessa forma, garantimos e reafirmamos o pertencimento desse território aos colonizadores, dizemos, de alguma maneira, que eles são os donos dessa terra, à medida que, etnogeograficamente, o termo América Latina só nos remete à origem europeia. Como um território que foi tomado, expropriado, explorado e dominado por um processo colonial pode simplesmente apagar

suas verdadeiras origens e apenas ter como referência a Europa, que, na verdade, o colonizou? Através da colonialidade.

Ao mesmo tempo, quando afirmamos “América”, estamos nos referindo a Américo Vespúcio, um cartógrafo europeu que fez o primeiro mapa desse continente como um território único e pertencente a dois países europeus: Espanha e Portugal. O nome América foi disseminado pelas elites criollas “para se afirmarem perante/contra as metrópoles europeias, a geografia aqui servindo para afirmar uma territorialidade própria que se distinguia daquela do Velho Mundo” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 27). Já a expressão “América Latina” foi consolidada a partir de José Maria Torres Caicedo, com seu poema “*Las Dos Américas*”, publicado em 1856, com objetivo de distinguir a América Anglo-Saxônica da Latina (PORTO-GONÇALVES, 2009). Isso em oposição a Doutrina Monroe (1823) que pregava a independência da América com o lema: “América para os americanos”, mas, na verdade, tinha como objetivo sobrepujar os interesses norte-americanos sobre o restante do continente, não aceitando mais o jugo da Europa sobre ele.

Além de toda essa reflexão sobre a disseminação do uso do léxico da América Latina para designar parte do continente, não podemos deixar de destacar que esse termo tem origem na dominação/colonização dos espanhóis e portugueses nesse território em que viviam diversos povos e que o designava de outros termos. Ao nomear “América Latina” esse território, estavam negando e invisibilizando todos os povos originários que aqui habitavam e que não se viam como iguais, como pertencentes a um único continente. Apagavam toda história anterior desses povos nesse local e suas intervenções nele. É uma lógica sacrificial que extermina, a partir da enunciação do local, sua história anterior à dominação europeia, a colonização.

Apagamos toda história anterior à colonização e toda história posterior que inclui e garante a visibilização dos povos originários e também dos africanos que, trazidos para cá, contribuíram para formação do que chamamos povo brasileiro e desse território e suas atuais configurações. Esses povos têm uma história anterior e posterior à colonização, constituíram as matrizes formadoras do que, erroneamente, chamamos América Latina. Ao suprimir essa contribuição na terminologia, estamos naturalizando o processo colonizador e concedendo a ele o status de única matriz valiosa a ser lembrada e tida como válida.

Dentro do que estamos apontando, precisamos refletir sobre as consequências desse processo colonizador para os povos indígenas, pois esse

processo está para além do extermínio físico e cultural de tentativas de dominação e integração forçadas. Está, também, no campo das relações e violências simbólicas que são construídas. Relações simbólicas que vão naturalizando as desigualdades, o extermínio e a assimilação: “A desigualdade não é natural, ao contrário, ela é social e historicamente ‘naturalizada’ para justificar o processo de construção/constituição desses sujeitos sociais desiguais” (URQUIZA, 2013, p. 31). Essa construção simbólica desigual que acaba naturalizando a situação assimétrica e todo extermínio físico, epistemológico, cultural e da subjetividade dos povos indígenas também é reforçada pelos termos que utilizamos no nosso cotidiano, como América Latina.

O que há de Latina nessa América de Portugal e Espanha? O processo colonizador, que impôs um modo de vida, uma língua, uma expropriação de riquezas e a implementação de um sistema mundo capitalista, que gera desigualdade, pobreza, misérias para os povos originários, para os afrodescendentes que aqui foram trazidos de forma forçada para trabalhar como escravos para atender a ganância dos povos colonizadores?

Não só a palavra, mas a ideia de América Latina, Novo Mundo, são uma “invenção europeia-cristã, cujos agentes foram as monarquias e, em seguida, os Estados-nacionais do Atlântico” (MIGNOLO, 2008, p. 239). Essa invenção é decorrente do colonialismo, período em que os territórios dos povos originais foram tomados e conquistados para estabelecimento do poder europeu sob o continente.

Nesse processo, também houve a invenção da ideia do índio, indígena, pois nunca houve indígena até que o discurso dominante os denominasse assim, todos iguais. Os povos que habitavam o continente conquistado não se viam e ainda não se veem como iguais, mas sim cada qual sob a própria denominação, cultura, modo de vida. Eram os zapotecas, os marajoaras, os aymarás etc. (MIGNOLO, 2008).

Os colonizadores nunca se preocuparam sequer em saber o que significava quando eles encontravam povos originários e perguntavam: quem é você? A resposta vinha: Yanomami, Mbya e tantas outras terminologias, que hoje, quando as traduzimos e avaliamos, querem dizer: humano. Ou seja, a resposta que os povos indígenas davam quando lhes era perguntado quem eram tem muito significado simbólico hoje, quando analisamos o que o processo colonizador fez com eles, aniquilando-os como se fossem menos

humanos, mas, na verdade, o sentido de humanidade estava presente neles mais do que a próprio sentido de falar o nome da sua etnia.

O que podemos aferir disso é que ser humano está acima de ser Mbya, Yanomami, Kaxinawa etc. Ser humano é o que todos somos e, sob essa resposta, está implícita a ideia de que um povo não está acima do outro apenas por pertencer a uma ou outra etnia, conforme os europeus agiram: sentindo-se superiores e mais humanos que os demais; poderiam dominar, escravizar, expropriar terras e explorar essas terras e mão de obra.

Os europeus, nos seus olhares etnocêntricos, não viram diversidade e colocaram todos esses povos que aqui viviam sob a mesma denominação, com a criação do termo e a ideia de indígena, que se mantém até hoje na colonialidade e afetam diretamente as políticas públicas a esses povos, pois há muita dificuldade de estabelecê-las na lógica da diferença, da diversidade. Sempre são pensadas numa lógica universalizante que interfere de forma negativa no modo de vida desses povos, pois se impõe um modelo, uma forma de vida e visão de mundo que difere das formas originárias.

Ao mesmo tempo, a ideia de América Latina, que é um sistema etnográfico de referência (GONZALEZ, 1988, p. 77), também se impõe, levando-nos a esquecer, a apagar, a invisibilizar as heranças, a influência indígena e africana na formação do nosso continente.

Ao apagar essa influência indígena e africana, esquecemos de quem somos e as heranças que carregamos dessas influências. Abre-se uma ferida colonial (MIGNOLO, 2008, p. 246), uma ferida que é a marca, a dor dessa perda de quem fomos, quem somos. Só se vê um lado, uma influência, aliás, não só se vê, mas valoriza e referencia uma parte do que somos nós, a parte que se estabeleceu a partir da força e da violência da colonização.

Essa ferida colonial faz com que as influências africanas e indígenas sejam consideradas como folclóricas, populares e, portanto, não válidas como sistemas de cultura e conhecimento a serem vividas. Nesse sentido, há necessidade de pensarmos e iniciarmos um processo de retomada e/ou resignificação das nossas referências e memórias a partir da diferença colonial, ou seja, “pensar a partir das ruínas, das experiências e margens criadas pela colonialidade do poder na estruturação do mundo moderno/colonial como forma não de restituir conhecimento, mas de fazê-lo intervir em um novo horizonte epistemológico” (OLIVEIRA, 2018, p. 53), diferente da modernidade europeia e, a partir das nossas referências, visibilizar

e lembrar que nós, indígenas, negros e pardos, somos parte constituinte significativa do que temos como história e território América Latina.

Pretendemos começar pela forma como expressamos nosso pensamento, nossa epistemologia, nossa cultura que é a língua. Gonzalez (1988, p. 70) desenvolve a reflexão de que a língua falada no nosso país não é o português do colonizador, mas sim o *pretoguês*, pois a língua portuguesa sofreu inúmeras influências dos idiomas que africanos escravizados trouxeram para o Brasil, modificando-a e inserindo nela várias terminologias e mudando outras formas de se falar/escrever o idioma português.

Ousáramos afirmar que, mais do que *pretoguês*, falamos *indipretoguês*, pois há diversas palavras, termos, topônimos, nomes de plantas e animais (muitos dos quais só existem por aqui) que são decorrentes das línguas dos povos originários. Somado a isso, temos ainda as transformações no português falado no Brasil, que são influência das línguas indígenas, não só das africanas. Destacar essas influências é contribuir para que a memória e as epistemes desses povos sejam visibilizadas e, portanto, deixem de ser sacrificadas em nome de uma suposta única e universal influência.

Não somos frutos de uma cultura e saber universal, mas de culturas e saberes pluri-versais. Não somos uma América Latina, nem somente uma “América” (GONZALES, 1988), mas um território que tem em sua constituição os povos indígenas e africanos, portanto, somos uma Ameríndia Afroladina, na qual há presente conhecimentos, culturas, modos de vida dos povos originários (que chamamos de indígenas), africanos e europeus. Negar essas influências só contribui para a colonialidade do poder, saber e ser e para a reafirmação do racismo com os povos indígenas e afrodescendentes. Assim, como afirma Gonzalez, precisamos de um:

olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana (GONZALEZ, 1988, p. 69).

Quem sabe não só uma América Africana (*América*), mas uma América indígena e africana, uma *Ameríndia Afroladina*, uma *Amefríndia* ou uma *Amefroíndia*, ou melhor, uma: *Ameríndia Afroladina*, substituindo o termo latino

(de referência aos povos que falavam o latim de origem europeia) pelo ladino³, que significa indivíduo que revela inteligência, vivacidade de espírito; esperto, cheio de manhas e astúcias, que foi o que precisamos exercitar e desenvolver para chegarmos até os dias atuais, mantendo nossas culturas e resistindo ao processo colonial. Somos ladinos em decorrência do latino, que se impôs, mas que foi revisto e sofreu influência das nossas culturas a partir da nossa gíngua, das nossas pajelanças, nossas rodas, nossa “manemonência”⁴, na qual transformamos o duro e rijo português europeu em brasileiro, no nosso pretoindiguês, da resistência, revivência do que fomos e somos.

Negar que nosso território é *Ameríndio Afroladino* é manter a violência colonial e a colonialidade, por meio da lógica sacrificial que se estabelece com o apagamento das influências africanas e indígenas. Afinal, “em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados, chegando às vezes não parecer violência, mas verdadeiramente superioridade” (GONZALEZ, 1988, p. 71). Não há superioridade na influência europeia, mas colonialidade, eurocentrismo e racismo epistêmico e epistemicídio.

Essa negação também traz marcas no que somos e no racismo existente na nossa sociedade, através da colonialidade do ser. Não nos identificamos e nem identificamos as heranças culturais e epistêmicas dos africanos e indígenas no nosso cotidiano, nas nossas escolas e nos saberes transmitidos aos nossos descendentes. Gonzalez nos diz que ao mantermos essa negação, reafirmamos que

os valores do ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilização, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (GONZALEZ, 1988, p. 73).

³ Relembrando esse termo que Lélia Gonzalez já utilizou dessa forma, contudo realizou uma reflexão sobre a troca de latino por ladino de forma diferente da qual fizemos no nosso texto.

⁴ Grafamos a palavra “manemonência”, ao invés de malemolência que seria da norma culta, pois acreditamos que essa forma de falar do brasileiro a palavra diz muito sobre nossa reflexão nesse texto, pois a palavra dentro da norma tem como significado original ausência de disposição; moleza, indisposição, calma excessiva; falta de empenho, e nós, dentro da nossa resignificação das palavras e termos, a usamos como malandragem, que usamos como um artifício, uma forma de se esquivar de algo ou de alguém sem precisar do embate ou confronto.

E que o racismo “desempenha um papel fundamental nessa violência e na internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelo colonizado” (GONZALEZ, 1988, p. 72). Sendo assim, visibilizar essas influências através de políticas públicas, da educação e nas mudanças dos termos que utilizamos contribui para o combate ao racismo e o fim da colonialidade.

Nesse sentido, afirmamos que é necessário um Giro Decolonial nas terminologias, nas políticas públicas, no modelo de educação e pedagogias utilizadas e que possibilitariam, num primeiro momento, dar visibilidade ao racismo e nossas heranças africanas e indígenas. Desse modo, ao tomar consciência, ao nos desalienar de nós mesmos, dos mesmos, poderíamos combater a colonialidade do poder, do saber e do ser.

Nossos antepassados não se curvaram e, mesmo com toda opressão, deixaram suas heranças, suas marcas, suas sementes na nossa cultura, modo de ser, na nossa língua, nos nossos corpos, no nosso ser. Não fizeram isso sem embates, conflitos e lutas, sem perdas humanas, territoriais ou transformações culturais forçadas, impostas, fingidas ou dissimuladas para que continuassem vivos seus corpos, suas histórias e suas culturas. Esses antepassados vivos e sobreviventes da *Ameríndia Afroladina* são os precursores do movimento indígena que, para nós, sempre existiu e sempre vai existir, enquanto a colonialidade e o sistema mundo capitalista não forem derrubados, e a diversidade e a diferença tidos como algo positivo e contributivo para o humano e a humanidade.

Ameríndia Afroladina e os tradicionais movimentos indígenas

Os povos indígenas, em suas práticas e ações, têm, desde que o primeiro europeu pisou no continente *Ameríndio Afroladino*, desempenhado esse papel de resistência. Os povos africanos e afrodescendentes, assim que o primeiro foi trazido para ser escravizado no continente americano, também. São essas histórias e esses discursos que fogem da hegemonia que devemos buscar e visibilizar.

Histórias que, muitas vezes, são contadas apenas pelo ponto de vista do dominador, do colonizador, que só considera válida uma forma de resgatar esse passado, essas vivências, essas narrativas que são a ciência ocidental. No caso da História, a ciência dos documentos, do que pode ser comprovado. Mas, e quem não produzia conhecimentos escritos naquele contexto histórico?



Interterritórios | Revista de Educação
Universidade Federal de Pernambuco,
Caruaru, BRASIL | V.9 N.18 e258641 [2023]
**Dossiê *Práxis decoloniais como expressões
de resistência, luta e transformação***
<https://doi.org/10.51359/2525-7668.2023.258641>

Como resgatar e contar suas histórias, o que viveram e como viveram? Como contar não sob o olhar do dominador, mas do subalternizado os processos vividos e como se organizou a resistência?

Ao analisar a história, Contrapelo, como Benjamim (1940) aponta nas suas Teses sobre a História, buscando a contraversão original que foi contada até hoje pelos colonizadores e deixar emergirem as vozes dos subalternizados e suas visões e interpretações sobre o passado, faz-se necessário tomar conhecimento desses discursos e das histórias de luta e resistência que aconteceram por meio dos movimentos indígenas e negros, chamados de novos movimentos sociais por autores pautados pela perspectiva científica ocidental, tais como Axel Honneth, Alain Touraine e Maria da Glória Gohn, mas que poderiam ser os movimentos indígenas ancestrais ou simplesmente movimentos indígenas, nos quais os movimentos indígenas da atualidade são continuidades dos que existiram desde 1500.

Chamamos atenção novamente para as terminologias. Por que chamar de Novos Movimentos Sociais se, desde o início da colonização, os povos indígenas se organizam e se rebelam e encontram formas coletivas de combater e encontrar meios de sobreviverem ao domínio europeu? Se observarmos a origem do termo “Novos Movimentos Sociais” percebemos que ele vem das correntes sociológicas, que só a partir das décadas de 1960 e 1970, começam a analisar movimentos que não têm caráter classista. Seria uma nova fase nos estudos sociológicos. Contudo, esses estudos não levam em consideração toda resistência existente na *Ameríndia Afroladina* durante a colonização. Mas porque a terminologia “novos”? Novos para quem? Para o campo de conhecimento da Sociologia, criada e organizada na Europa e que tem um olhar para analisar os fenômenos sociais a partir dos processos históricos europeus.

Acreditamos que foi o desprezo à diferença colonial que não os fez perceber que, na *Ameríndia Afroladina*, os primeiros movimentos sociais não foram os de trabalhadores, mas os movimentos de resistência à colonização e opressão colonial promovida pelos europeus na tentativa de dominação aos povos indígenas, africanos e afrodescendentes.

A maior parte das pesquisas que se baseiam nas teorias clássicas da sociologia analisa e categoriza os movimentos indígenas e afrodescendentes como movimentos sociais somente a partir desse período. Poucas são as pesquisas que fazem uma análise anterior a 1960 e 1970. É como se os povos indígenas e negros só comessem a se organizar para lutar nesse momento.

Dentro da episteme produzida, através do pensamento ocidental, o termo “Movimento Social” surge junto com a própria Sociologia, quando Lorens Von Stein, por volta de 1840, defende que a sociologia estude e analise os movimentos operários e os emergentes comunismo e socialismo (GOHN, 2004, p. 328). Percebemos, com isso, que o surgimento do conceito de Movimento Social é datado e espacializado. Ele pretende dar conta de eventos que aconteceram posteriormente a tudo que o colonialismo já havia realizado enquanto opressão e os processos de resistência, assim como na luta, que já vinham sendo construídas na *Ameríndia Afroladina*.

Devemos lembrar que esse período, o século XIX, é justamente quando surgem as teorias do racismo científico e da racialização, teorias que pretendiam hierarquizar os seres humanos a partir de um critério de raça dos mais evoluídos aos menos evoluídos. Dificilmente pesquisadores olhariam para a *Ameríndia Afroladina* como lócus de produção de resistências organizadas e projetos de futuro alternativos ao *establisment*.

Gohn (2004) afirma que o conceito de Movimento Social vem sofrendo transformações ao longo da história pelas mais diversas correntes sociológicas, mas que todas têm como “denominador comum analisá-los dentro da problemática da ação coletiva” (GOHN, 2004, p. 327). Ela afirma que, ao longo do século XX, esse conceito vai além e pretende discutir essas ações coletivas nos processos de interações sociais dentro da teoria do conflito e mudança social (GOHN, 2004, p. 328).

Lao Montes, pesquisador do continente *Ameríndio Afroladino*, nos oferece o seguinte conceito para Movimento Social:

movimientos social e son campos de acción y comunicación que, como tales, constituyen una constelación de acciones colectivas (formales e informales), protagonizadas por un conjunto diverso de actores (individuales y colectivos) con autonomía relativa del sistema político (Estado y partidos), que hacen reivindicaciones y propuestas de cambio, tienen un carácter sostenido y efectos pertinentes para transgredir y desafiar el orden establecido (LAO-MONTES, 2017, p. 140).

É com essa perspectiva conceitual que pretendemos dialogar para estabelecer e afirmar que não há “novos movimentos sociais” quando estamos falando dos povos indígenas e afrodescendentes. Afinal, desde a primeira tentativa de colonização, escravização e subalternização efetuada pelos povos

europeus em *Ameríndia Afroladina* há ações coletivas de resistência e subversão da ordem.

Assim, em muitos momentos, o olhar do colonizador não compreendia certas ações como resistência, pois a visão eurocêntrica de resistência sempre está associada à guerra, ao conflito aberto e violento. Contudo, para outros povos, essa resistência e subversão da ordem vem de formas diferente. Somente compreendendo a cultura e a cosmovisão desses povos será possível compreender.

Segundo Santos (2021, p. 106), há dois tipos de luta dentre os povos do Sul: uma que é aberta e clara, com protagonistas “facilmente identificáveis, tal como o são aqueles contra quem lutam, e os termos do confronto são claros para as partes envolvidas”, mesmo que não haja confronto direto e sejam feitos com uma natureza pacífica. São os combates clássicos e que a sociologia ocidental compreende e tem o hábito de identificar e pesquisar. Há outra, porém, que é menos clara, mais sutil. São as formas de luta

que não se distinguem facilmente da vida cotidiana de grupos sociais oprimidos. São lutas em que não existe um confronto direto, nem formas de resistência abertas e declaradas e, por esse motivo, só raramente são reconhecidas como políticas. James Scott denomina-as, acertadamente, de ‘formas cotidianas de resistência’, quando confrontam a dominação material; ‘transcrições ocultas’, quando confrontam a dominação de status; e ‘desenvolvimentos de subculturas dissidentes’, quando confrontam a dominação ideológica. Não implicam organização e muito menos confronto; são anônimas, levadas a cabo por ninguém e por toda gente; ninguém sabe com certeza quando começam e acabam. São as lutas silenciosas (...) o fato de não haver confronto não significa, porém que exista cumplicidade, consentimento ou falta de consciência da injustiça da situação. Bem pelo contrário: nessas lutas está muito presente a consciência da injustiça da situação, tal como estão presentes conflitos de valores e de sentido, que se exprimem sob diferentes formas de resistência passiva, como o arrastar de situações ou a demora de processos, a dissimulação, a falsa conformidade, o furto, a ignorância fingida, a difamação e a sabotagem (SANTOS, 2021, p. 107).

Isso não quer dizer que essas resistências não vieram também em formas de conflito aberto, basta buscar na historiografia (ainda escassa e

necessitando de mais pesquisas nesse sentido) diversas rebeliões, conflitos e guerras existentes entre colonizadores e colonizados.

Não foi tão fácil para os europeus exercerem sua dominação sob a *Ameríndia Afroladina*, eles muitas vezes tiveram que negociar, ceder e até se retirar de algumas regiões. Ainda hoje percebemos essa resistência e essa vitória quando percebemos que apesar de todas as tentativas de epistemicídio, de incorporação à sociedade nacional, de necropolítica, vemos os povos indígenas ainda falarem suas línguas e viverem sua cultura de uma forma diferente da europeia. Vemos as religiosidades indígenas e africanas presentes no nosso cotidiano, além das diversas heranças culturais, linguísticas e físicas desses povos.

Estamos aqui presentes e ainda resistindo e lutando por reconhecimento da diversidade e diferença, buscando equidade e respeito. Mudamos a língua portuguesa para incorporar nossos modos de falar e transformamos o português em *pretoindigues*. Criamos a culinária e os “pratos típicos” do nosso país, que são uma grande mistura da culinária indígena e africana e/ou ressignificações, revisões de pratos portugueses a partir da perspectiva dos indígenas e africanos. Apesar de toda a perseguição, resistimos na nossa religiosidade e criamos o candomblé e a umbanda, sincretizando elementos das mais diversas matrizes culturais africanas e indígenas. Nossas danças, nossas festas, nosso jeito de ser e viver estão impregnados das formas e saberes indígenas e africanos, por mais que isso seja negado e invisibilizado.

Isso mostra que resistimos e existimos, e que esse movimento de resistência, essas ações coletivas de insurgência, não começam nas décadas de 1970, como nos fala a sociologia eurocentrada. Não é porque não seguimos as formas de luta europeia que aqui não houve organizações e ações coletivas pensadas para mudar a realidade e combater o *status quo*.

A sociologia, baseada no paradigma europeu, centrou sua produção sobre os movimentos sociais nos movimentos operários, lutas sindicais e movimentos de caráter socialista e comunista. O conceito de movimento social, a princípio, esteve associado ao de luta de classes e subordinado ao conceito de classe, que tinha toda centralidade em toda análise (GOHN, 2004, p. 330). Sendo assim, com essa lente de análise limitada pelas análises de luta contra o capitalismo e de movimento classista: como enxergar nos movimentos anteriores a esse período, em que não viviam sob a égide do sistema capitalista, ações coletivas de luta, de transformação social, um Movimento Social?

Escovando a História à Contrapelo (BENJAMIN, 1940) e usando lentes Outras para analisar o que aconteceu no processo de colonização entre colonizadores e colonizados, percebemos que sempre houve ações coletivas de combate ao processo colonizador e a subalternização perpetrada por ele. Nesse sentido, sempre houve Movimentos Indígenas, que são os mais antigos movimentos sociais deste continente e que merecem ser estudados tanto quando eles aparecem sob o viés da dissimulação, da falsa aceitação ou da guerra franca e aberta contra toda opressão.

A partir da década de 1950 e 1960, dentro da sociologia europeia, ampliou-se o leque dos tipos de ações coletivas a serem designadas como movimentos. Entram no rol de movimentos os camponeses, os negros, as mulheres, os povos indígenas, entre outros. Não se analisam só os movimentos classistas, mas, a partir desse momento, o olhar se volta para os movimentos identitários. Segundo as teorias sociológicas baseadas no paradigma europeu, são chamados de novos movimentos sociais.

Os movimentos indígenas e negros⁵ estão configurados, pela maioria dos textos, dentro desse modelo, como Novos Movimentos Sociais, que seriam os movimentos surgidos nas décadas de 1970 e 1980, no contexto de descrença com o socialismo soviético, fim da Guerra Fria, fim das ditaduras pela América Latina e “aparecimento” de movimentos identitários. Esses movimentos não possuíam mais a pauta da luta de classes como fundante, mas as pautas específicas a uma questão, como por exemplo a ambiental ou identitária, como a das mulheres, negros e indígenas.

Essa perspectiva apresenta os chamados Novos Movimentos Sociais como uma nova fase dos movimentos, a partir do questionamento do paradigma Marxista e da nova configuração mundial. Somente nesse momento os sociólogos irão voltar seus olhares para ações coletivas que não têm como princípio organizativo a classe. Entretanto, há uma pergunta importante: quando esses movimentos de ações coletivas organizadas de luta contra o sistema começam na *Ameríndia Afroladina*? No nosso ponto de vista, eles têm início nas revoltas indígenas, nos quilombos, palenques e outros movimentos de resistência à colonização.

⁵ Quanto ao Movimento Negro, embora se ressalte sua constituição a partir da criação do Movimento Negro Unificado (MNU), destacamos que antes da década de 1970, quando a terminologia Novos Movimentos Sociais surge, já havia acontecido a criação da Frente Negra Brasileira na década de 1930 e o Teatro Experimental do Negro (década de 1940), que atuavam na organização e discussão de temas como combate ao racismo e possuíam pautas relativas aos negros, o que para nós os caracteriza como Movimentos Sociais.

Olhar para o processo histórico vivido na *Ameríndia Afroladina* nos faz perceber que sempre houve movimentos sociais para além dos classistas. Aliás, os movimentos classistas chegam nesse continente trazidos pelos europeus em um contexto e momento histórico específico e tentam incorporar as lutas já existentes, por um tempo determinado, subjugando as demais questões geradas pelo processo colonizador, como do racismo à questão da classe.

Movimentos indígenas na *Ameríndia Afroladina*

Poderíamos afirmar que os movimentos indígenas fazem parte do que Mignolo (2017) chama de Giro Decolonial, pois “ainda que a reflexão sobre o giro epistêmico decolonial seja recente, a prática epistêmica decolonial surgiu naturalmente como consequência da formação e implantação da matriz colonial de poder” (MIGNOLO, 2017, p. 28). Sendo assim, as formas de resistir e combater as opressões sempre existiram, só que a partir de outra concepção e episteme do como fazer isso, e talvez por isso tenham sido negligenciados como movimentos sociais por tanto tempo.

Entendemos que, em um dado momento histórico, essa realidade não responde aos anseios dos coletivos que são afligidos para além da classe. Os coletivos se reorganizam novamente em movimentos de cunho identitário de opressões similares, utilizando-se das formas de resistir existentes e presentes no contexto dos quais estão inseridos.

No caso do Movimento Indígena, até a década de 1970, ele era formado por um conjunto de movimentos nucleares em cada etnia na qual “cada comunidade ou cada povo procurava defender apenas seus interesses, não se dando conta de que outros povos e comunidades viviam situações semelhantes” (MUNDURUKU, 2012, p. 45).

Isso não quer dizer que os povos indígenas eram egoístas ou não formavam um movimento social, mas, devido à sua história, cada povo se via como uma nação independente da outra. Ainda não havia sido gestado entre eles a ideia de que havia semelhanças que poderiam os unir para lutar contra as opressões comuns. Acreditamos que isso foi decorrente do processo colonizador os taxarem todos de índios e insistirem que eram todos iguais, e da imposição da colonialidade do ser, do poder e do saber, entre esses povos há quase cinco séculos. Havia resistência a esse processo através da afirmação da identidade étnica. Não sou indígena, mas sim Guarani, Guajajara, Kadwéu,

Pataxó etc. Nesse sentido, a luta por etnia reforçava a ideia de identidade cultural e fortalecia essa identidade frente a um poder colonial que tentava, a toda maneira, assimilá-los, acabando com suas culturas a partir do discurso de que todos eram iguais, todos índios. Reafirmar a identidade étnica era, nesse momento, resistir.

Então, cada povo, à sua maneira e a partir da sua cultura, estabelecia movimentos, partindo em busca de melhores condições de vida, em defesa da manutenção dos territórios, em busca de conservar e transmitir suas epistemes e modos de ser.

Temos, como exemplo, as Guerras Guaraníticas, que foram conflitos ocorridos no século XVIII envolvendo os Guaraní oriundos das missões jesuíticas contra tropas dos governos espanhol e português que em decorrência do Tratado de Madri (1750), redefiniram as fronteiras das colônias, levando a tentativa de deslocamento das populações indígenas tendo em vista atender essa demarcação.

Os jesuítas, que eram os organizadores das missões, entregaram o controle delas e acataram as ordens dos governos europeus, contudo, os Guaraní não aceitam a mudança e entraram em conflito. É um exemplo clássico de conflito direto, com objetivos anticoloniais e de organização com fins muito específicos. Inclusive uma grande liderança indígena, lembrada especialmente no Sul do país, o Sepé Tiaraju, surge desse evento.

Houve também a Guerra dos Bárbaros (metade do século XVII e início do século XVIII), no nordeste brasileiro. Elas foram uma série de conflitos envolvendo os indígenas contra os colonizadores que desejavam a expansão da monocultura açucareira e áreas para pecuária. Há uma visão de que não existia entre os povos indígenas uma organização que pudesse configurá-lo como um movimento unificado de resistência, contudo como bem apontamos ao longo deste texto, os povos indígenas não são um bloco unitário, mas uma diversidade de povos e culturas. Essa visão de união para luta foi construída ao longo do tempo e dentro de um processo histórico de resistência. No início do processo colonizador, essa ideia de que são todos iguais e que deveriam ter uma unidade naquele momento é uma ideia distorcida do que eram e são ainda os povos indígenas no Brasil.

Dentro da chamada Guerra dos Bárbaros, empreendida pelos indígenas denominados Tapuais⁶ contra os colonizadores, houve muitos conflitos e guerras menores nas quais os povos indígenas envolvidos se organizavam e lutavam contra o processo colonial.

Podemos ainda destacar, dentre os mais diversos conflitos existente alguns conhecidos e outros não registrados, a Resistência dos povos da região Sul (Kaingang e Xokleng) ao avanço dos colonizadores alemães (século XIX e XX). Esse é mais um conflito aberto organizado pelos povos indígenas em resistência a tomada de seus territórios, o que interfere nos seus modos de vida, cultura e existência.

Dentro das Missões Jesuíticas, práticas como fingir que estavam cultuando o Deus cristão, mas em momentos às escondidas cultuar seus deuses tradicionais levou os Guarani até hoje manterem como elemento central de sua cultura a religiosidade tradicional Guarani.

A suposta passividade em alguns momentos contribuía com a fragilização dos colonizadores como por exemplo: não ensinarem quais animais e plantas eram venenosos e não fornecer medicações naturais a determinadas doenças locais que os povos indígenas conheciam a cura, contudo os colonizadores não.

Foram séculos de lutas e resistências, fossem elas em forma de rebelião ou outras menos perceptíveis e de enfrentamento direto. Para empreender essas lutas era necessário organização, planejamento, articulação e busca de resultados e objetivos traçados no processo de enfrentamento. Assim, elementos próprios de Movimentos Sociais, nesse momento, eram organizados por uma ou poucas etnias juntas, pelo entendimento de povo/nação existente em cada um deles.

Foi a intervenção do Movimento Indigenista⁷ que acabou levando-os a perceberem o que tinham em comum. As similaridades das pautas de luta e dos ataques que sofriam. Para isso, o termo índio, que era desprezado pelos povos indígenas até o final da década de 1950, por conta de toda visão

⁶ Nesse período era comum os colonizadores denominarem genericamente os indígenas do litoral de Tupis e os do interior de Tapuias, o que obscurece a diversidade de povos que estavam envolvidos nestes conflitos.

⁷ Chamamos de Movimentos Indígenas aqueles organizados e nos quais os participantes são os próprios indígenas e Movimentos Indigenistas aqueles compostos por entidades e indivíduos não indígenas que atuam em favor da causa indígena.

distorcida que ele traz até hoje de que todos esses povos originários são iguais, foi ressignificado.

Este termo, não mais usado como categoria instituída pelo dominador europeu, que procurou uniformizar para melhor controlar, passou a ser aglutinador dos interesses das lideranças e passou a ser utilizado para expressar uma nova categoria de relações políticas (MUNDURUKU, 2012, p. 46).

O termo índio que antes “era utilizado como forma de empobrecer a experiência cultural indígena, acabou virando uma espécie de ícone que sustentava a luta indígena” (MUNDURUKU, 2012, p. 51).

Se os primeiros movimentos de unidade se dão na década de 1960, a primeira grande iniciativa foi em meados da década de 1970, quando as lideranças indígenas se reuniram em assembleias indígenas organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) de caráter progressista e de esquerda.

Nessas assembleias, eram reunidos os chefes e lideranças de diferentes regiões do país, chegando a mobilizar mais de 200 povos indígenas. A primeira pauta era a defesa dos territórios, sem os quais os povos indígenas não poderiam reproduzir seus modos de vida e a perda desses territórios acarretaria a extinção desses povos. A primeira assembleia, ocorrida em 1974, reuniu apenas 17 líderes, contudo, com o passar do tempo, elas foram aglutinando mais e mais lideranças e as pautas foram aumentando, à medida que não só discutiam os problemas que viviam mas também organizavam a luta para suas reivindicações.

Segundo Munduruku (2012), essas assembleias foram importantes para criar uma consciência Pan indígena entre os povos, que passaram a se identificar mais uns com os outros e a terem uma atitude macrorregional com relação às demandas dos povos indígenas brasileiros. Elas também contribuíram para o protagonismo indígena, “fazendo esse povo abandonar uma atitude passiva ou defensiva e tornando-o mobilizador da consciência na defesa dos seus direitos” (MUNDURUKU, 2012, p. 52).

O que acontece é que os povos indígenas perceberam que precisavam dominar os códigos, as formas e normas da sociedade brasileira, já que viviam sob uma organização política e jurídica advinda da colonização e baseada na colonialidade. Com isso, poderiam ter ganhos mais contundentes na resistência

e luta que vinham fazendo há anos de forma mais isolada, já que, antes, cada etnia se organizava sozinha e, até então, os processos de resistência e luta eram feitos a partir da cultura desses povos, sem levar em conta que a sociedade envolvente estabelecia regras próprias de organização e luta.

Na verdade, o que chamamos de Novos Movimentos Sociais é um novo momento da história desses grupos, no qual eles tomam consciência das formas de luta que são legitimadas e válidas na perspectiva ocidental e capitalista. Assim, apropriam-se delas e começam a lutar e resistir a partir dessas formas, e não mais nas que faziam tradicionalmente.

Nota-se que o conhecimento e incorporação das formas de luta e organização da sociedade envolvente não levou o movimento indígena a abandonar suas próprias formas de se organizar e lutar, o que aconteceu é que foram incorporadas novas formas, mantidas e ou ressignificadas outras formas de organizar o movimento e as lutas.

Assim como Alcida Ramos afirma,

o movimento indígena é mais do que uma resposta meramente reativa às condições e estímulos externos. No processo de busca de sua vocação política, o movimento indígena brasileiro experimentou cursos originais de ação que de nenhuma maneira podem ser atribuídos ao envolvimento externo. Deve-se ter em mente que os povos indígenas têm longa experiência de andar alinhado em trilhos sinuosos. O que para o pensamento ocidental pode parecer desvios à toa, pode verdadeiramente representar o caminho mais curto entre dois pontos, proporcionando-nos lições inesperadas de produtividade (RAMOS, 1997, p. 53 apud MUNDURUKU, 2012, p. 56).

Devemos lembrar que todo esse movimento foi organizado em pleno regime de Ditadura Civil Militar e concomitante aos movimentos em defesa da democracia. Quando entramos na década de 1980, o Movimento Indígena passou a tomar a frente da organização das Assembleias e criou a União das Nações Indígenas (UNIND) e depois a União das Nações Indígenas (UNI). Essas organizações agiam de forma a estabelecer o diálogo com as lideranças regionais, locais e com o Estado, tendo em vista construir uma aliança permanente entre os povos na luta pelos seus direitos. As lideranças se estabelecem em grandes centros urbanos (em especial em São Paulo e Brasília) e começam a se organizar para estabelecer esse diálogo permanente.

Dessas organizações, são criadas outras, tendo em vista fortalecer e contribuir com as primeiras, tais como o Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo (CTI), a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI), o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), entre outros.

Nesse momento, há algumas dissensões entre o Movimento Indígena e Indigenista, devido às atitudes que os primeiros tomaram e desagradaram os segundos, como levar um coronel (Paulo Leal), que era presidente da Funai em 1982, para participar de uma Assembleia Indígena. Não nos cabe julgar certo ou errado, o fato é que os indígenas mostram com essa atitude que estavam caminhando com suas próprias pernas e isso de certa forma desagradou os indigenistas que tutelaram o movimento por muito tempo.

O movimento indígena desagradava o Governo Militar, que perseguia e acusava as principais lideranças, assim como faziam com todas as vozes dissonantes das vontades deles. Para tentar desviar-se da perseguição, novas estratégias foram tomadas e o movimento passou a incentivar a realização de assembleias locais e regionais.

Esse momento foi muito importante para unir forças e organizar as pautas que apareceram nas lutas para a elaboração da Constituição de 1988. O Movimento Indígena teve um papel fundamental nesse momento e nas conquistas conseguidas na Carta Magna de 1988. Essas conquistas levaram a momentos históricos, assim como foi o pronunciamento da liderança Ailton Krenak ao plenário, tingindo-se de preto como forma de protesto e luto pelas perdas que os povos indígenas sofreram através da história desde a colonização, e falando em defesa dos povos indígenas.

Após a promulgação da Constituição de 1988, que reconhecia e garantia os territórios indígenas, na defesa da diversidade desses povos ao seu direito de organização e autonomia e a legislações diferenciadas – que respeitem e levem em consideração seus modos de vida –, o Movimento Indígena entra numa nova fase. Essa organização nacional dá lugar a organizações regionais, pois as comunidades agora estavam se voltando novamente para suas pautas e reivindicações regionais e locais, e já tinham adquirido alguma experiência nas lutas e negociações com os poderes políticos.

A partir da redemocratização e da promulgação da Constituição de 1988, não só o país entra numa nova fase da sua história, como o Movimento Indígena. Em nível nacional, temos como política o marco do Neoliberalismo sendo implementado a partir do governo Collor (1990 a 1992) – que sofreu

impedimento, renunciou e foi substituído pelo seu vice-presidente, Itamar Franco (1992 a 1994) – e aprofundado nos governos do Fernando Henrique Cardoso (1994 a 2002).

Nesse momento, a principal pauta era pressionar os governos para demarcação das terras indígenas, a partir do previsto na Constituição de 1988, e depois pressionar, para a incorporação das pautas pela educação e saúde indígenas diferenciadas, desenvolvimento sustentável, dentre outras.

No que diz respeito à organização do governo quanto à políticas públicas voltada para os povos indígenas, teremos algumas mudanças na divisão das tarefas. Antes, quase tudo que se remetia aos povos indígenas era incumbência da Funai. A partir de então, a execução das políticas públicas passou a ser dividida não só entre os ministérios, mas com a sociedade civil através das organizações não governamentais, agentes e instituições da sociedade civil. Foi nesse contexto que a educação escolar indígena passou a ser responsabilidade do Ministério da Educação (1991).

Muitos indígenas e comunidades, através de Associações e ONGs (Organizações Não Governamentais), assumiram a gestão de recursos destinados a atender as previsões constitucionais, como as demandas das comunidades. Esse processo gerou diversas polêmicas, pois muitas comunidades apresentaram dificuldades com as prestações de contas, levando a um questionamento por parte dos governos sobre a capacidade gerencial dos povos indígenas para a administração dos recursos públicos (MUNDURUKU, 2012, p. 57). Claramente, percebemos a colonialidade e a diferença colonial no trato com os povos indígenas, visto que eram eles que precisavam se adaptar à realidade do mundo moderno/contemporâneo e todo seu aparato estatal e burocrático para receberem recursos, assistência social e acessar direitos.

Esse momento instigou e levou muitos indígenas a buscarem formações e se instruírem para superarem essas dificuldades, que não são criadas pela incapacidade desses povos, mas sim pela diferença colonial que obriga aos povos indígenas a agirem de acordo com o modelo colonial, capitalista e do Estado Brasileiro.

As organizações nacionais indígenas são retomadas ao mesmo tempo em que as regionais e locais são fortalecidas. O momento de demonstração de força dessas organizações está centrado na “Marcha Indígena” que percorreu todo Brasil em 2000 e culminou na Conferência Indígena em Porto Seguro, questionando as comemorações dos supostos 500 anos de Brasil e a chegada

dos europeus como motivo de orgulho e festa para todos que habitam o território brasileiro.

Desde então, o Movimento Indígena vem se fortalecendo e pautando demandas para além das de demarcação e defesa dos territórios. Hoje, temos indígenas doutores, médicos, cineastas, voltados para o atendimento das suas comunidades de forma diferenciada e que respeitam seus modos de vida.

Em 2002, há a eleição do presidente Luiz Inácio Lula da Silva pelo Partido dos Trabalhadores, com a promessa de um governo mais progressista e ligado à esquerda. Contudo, no que diz respeito à política econômica, o que vimos foi a manutenção da política Neoliberal e, no campo da política mais ampla, uma tentativa de conciliação de classes e aumento da assistência social através de programas de complementação de renda, que mudaram a realidade dos mais pobres de forma artificial, mantiveram a desigualdade social e garantiram aos mais ricos a sua posição na sociedade de classes. Com relação aos povos indígenas e as pautas identitárias, esse foi um momento importante de protagonismo, pois foi nesse governo que foram criados diversos programas específicos, nos quais lideranças indígenas participaram da elaboração e implementação.

Nesse momento, temos como conquista da luta do movimento indígena a criação do Secad, (que depois vira Secadi), no qual as políticas para Educação Escolar indígena são discutidas. Há membros indígenas no Secadi, como Gersen Baniwa e outros, que prestam assessoria para elaboração de políticas públicas para os povos indígenas. Vários projetos foram criados, a legislação ampliada, a políticas de ação afirmativas e, inclusive, o Prolind. Essa incorporação de lideranças no governo, ao mesmo tempo em que é vista como uma vitória, causa dissensões entre as organizações indígenas mais radicais.

Em 2004, há o início de manifestações em Brasília, que ocorrem anualmente no mês de abril, chamadas de Acampamento Terra Livre, onde vão povos indígenas do Brasil inteiro para manifestarem e apresentarem sua pauta de reivindicação ao governo, além de se reunirem para discutir seus rumos. O primeiro encontro teve como pauta principal a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. Segundo o site do CIMI, estiveram mais de 31 povos e 200 lideranças presentes naquele momento. O acampamento Terra Livre é realizado até os dias de hoje e a cada ano conta com mais participantes.

Nesse contexto, ocorre a realização da primeira Conferência Nacional da Educação Escolar Indígena (2009), quando são discutidas as bases sob as

quais deverão ser construídas as políticas públicas. Em decorrência da conferência, algumas leis voltadas especificamente para educação também são decretadas.

Após o Governo Lula, houve a eleição da candidata apoiada por ele, Dilma Rousseff, também do Partido dos Trabalhadores. Ela foi eleita em um contexto de crise mundial do capitalismo e não contou com a mesma conjuntura econômica favorável, como a do seu antecessor. Ela manteve a linha econômica do governo anterior, mas adotou uma postura mais austera com relação aos mais pobres, o que acabou, junto com a crise econômica, levando seu governo para certa impopularidade, ainda mais quando a política de conciliação de classes ficava inviável no contexto da crise.

A presidente Dilma Rousseff foi reeleita em um processo eleitoral difícil e conturbado. Ocorreram várias manifestações de insatisfação com relação ao seu governo e aos grandes eventos (Copa do Mundo e Olimpíadas) incentivados por ele. Nessas manifestações, havia tanto grupos de uma esquerda autônoma, menos ligada aos partidos políticos e dentro de uma lógica da ação direta, quanto outros grupos mais associados ao nacionalismo, ao conservadorismo e à extrema direita, capitaneados pelo MBL (Movimento Brasil Livre) de perfil direita liberal.

A grande mídia, forçando o governo a se posicionar claramente ao lado do grande capital, reforçou as críticas ao governo até que uma operação da Polícia Federal, conhecida como Lava Jato, acusou o Partido dos Trabalhadores de corrupção e lavagem de dinheiro público. Os principais líderes do governo foram acusados e a grande imprensa garantiu maior visibilidade a tudo que se refere a essa operação.

Nesse contexto, é iniciado um processo de impedimento da presidente, que é concluído com a saída dela do poder e a assunção do seu vice-presidente Michel Temer, membro de um partido de direita, o PMDB. Com todo esse contexto conturbado, as políticas públicas voltadas para os povos indígenas são deixadas em segundo plano, e os recursos destinados à promoção desses povos são reduzidos drasticamente.

O Governo Dilma, que teve vários ministros ligados ao agronegócio, acaba sendo o que menos demarcou terras indígenas na história da Nova República Brasileira e um dos que mais houve conflitos em terras indígenas até o governo de Jair Bolsonaro. Foram momentos de muita luta e resistência para

o movimento indígena, que ficou dividido entre os que apesar de tudo apoiaram o governo e os que são contra. Muitos são os debates e manifestações.

Houve uma tentativa de se organizar a II Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena. As articulações para realização do evento começaram em 2016, mas ele efetivamente só foi concluído em 2018, às custas de muita pressão dos movimentos indígenas e da sociedade civil. As datas dos encontros eram sempre adiadas, faltavam recursos e articulação dos Governos Federais, Estaduais e Municipais para que a conferência acontecesse com ampla participação.

Com a saída de Dilma Rousseff, foi realizada a Reforma Trabalhista dando fim à tentativa de conciliação de classes e colocando o Governo brasileiro na lógica liberal e defendendo os grandes empresários.

O Acampamento Terra Livre, que foi iniciado em 2004, ocorrendo anualmente em Brasília, ganhou força e aumentou muito o número de participantes. Os povos indígenas insistiam na luta pela demarcação das terras, em impedir a construção de hidrelétricas em áreas indígenas e ações extrativistas de mineradoras e garimpeiros, que invadissem suas áreas, e insistiam na luta por atendimento de saúde e educação diferenciadas e apropriadas. Novas pautas também foram aparecendo ao longo do tempo, como a do racismo institucional, acesso à justiça e a violência contra mulher indígena.

Numa conjuntura de retirada de direitos e entrega de recursos ao grande capital, o Acampamento Terra Livre cresceu numericamente, chegando a 4.000 participantes a partir de 2017. Porém, o acampamento também começou a ser reprimido de forma violenta pelo executivo federal. Em um processo eleitoral que divide o país entre progressistas e conservadores, em 2018, é eleito Jair Bolsonaro com uma pauta de extrema direita conservadora e com diversas falas contra os povos indígenas. Há um recrudescimento na violência contra os povos indígenas e várias aldeias são invadidas por fazendeiros e garimpeiros logo após a eleição presidencial.

A Funai é retirada do Ministério da Justiça e incorporada ao da Agricultura, além de um desmonte grave nessa fundação. Com isso, os povos indígenas se mobilizam e vários protestos acontecem, o que leva o presidente a voltar atrás. Há a tentativa de municipalizar a saúde indígena, o que provoca reação imediata dos povos indígenas, levando a ocupação da Sesai (Secretaria

de Saúde Indígena) e pedido de saída da secretária Silvia Waiãpi. Mais uma vez o governo é obrigado a recuar.

A Secadi é extinta, levando a um desmonte das políticas públicas no que diz respeito à diversidade e, com ela, as políticas educacionais destinadas a atender os povos indígenas.

O Acampamento Terra Livre de 2019 torna-se um marco de resistência contra as iniciativas do presidente em liberar a extração mineral em terras indígenas entre outras pautas. Estamos num novo momento de luta, no qual as pautas conservadoras voltam a reafirmar propostas de integração, assimilação dos povos indígenas, fim de demarcações, entrega de terras indígenas para extração mineral a empresas privadas, dentre outros.

Em 2020, com o aparecimento da Covid-19, tornando-se uma pandemia, todos os movimentos viveram um tempo de reclusão física nas ruas, mas mantiveram as críticas e as reivindicações através de redes sociais e a utilização de debates, palestras e seminários on-line, chamados *lives*. Foi um momento de se reinventar as formas de luta, dada a realidade. Assim, o Acampamento Terra Livre foi realizado de forma virtual.

Os povos indígenas foram os mais atingidos pela pandemia. Foram 70.192 atingidos, 1.295 mortos e 162 povos afetados⁸, segundo dados oficiais. Não podemos esquecer que a subnotificação em contextos urbanos é enorme no Brasil, imaginem dentre as aldeias indígenas. Pensando que os povos indígenas compõem 0,4% da população brasileira, os números são avassaladores. Segundo um estudo divulgado pela BBC⁹, o percentual de indígenas infectados é quatro vezes maior do que os brancos.

As políticas públicas de atendimento aos povos indígenas não levaram em conta a especificidade cultural de cada povo, tornando o cuidado contra o Coronavírus ainda mais difícil dentre as comunidades indígenas. Muitos foram os equívocos e descasos do poder público, contudo, devido à organização e luta dos povos indígenas, eles foram os primeiros a serem vacinados dentro do território nacional. Porém, isso não resolveu toda problemática trazida pela epidemia, tendo em vista que crianças não puderam ser vacinadas e, ainda, a insegurança alimentar ter aumentado nesse período, levando essas

⁸ Dados do Instituto Sócio Ambiental do dia 28/03/2022.

⁹ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-54274684>. Citando artigo, assinado por pesquisadores de várias universidades brasileiras e publicado no periódico The Lancet Global Health.

comunidades, mesmo os adultos estando vacinados, a um estado de vulnerabilidade.

Mesmo diante de toda a situação pandêmica, os povos indígenas organizaram, em 2021, atos e protestos, fazendo novamente o Abril Indígena em Brasília. Tomando certos cuidados com a pandemia, delegações de diversas etnias estiveram presentes no Acampamento Terra Livre em luta contra o Marco Temporal e retirada dos direitos indígenas. Foram protagonistas do primeiro ato presencial questionando as políticas públicas do governo Bolsonaro.

Agora, em 2023, com a vitória e eleição do presidente Lula, através de uma frente ampla pela democracia e de combate ao conservadorismo (que flerta com fascismo, representado pelo ex-presidente Jair Bolsonaro), os povos indígenas se mantêm organizados e conseguem o estabelecimento do Ministério dos Povos Indígenas, assumido pela indígena Sônia Guajajara e a Secadi é recriada, demonstrando que as políticas públicas para diversidade voltam a ser importantes e com elas as políticas relativas a processos interculturais e diferenciados de escolarização dos povos indígenas. Essa conquista é fruto de toda uma articulação nacional do Movimento Indígena, depois dos mais diversos ataques sofridos durante o governo anterior, que negligenciou políticas públicas de proteção e assistência aos povos originários.

Para além disso, diversas denúncias de ataques e invasões às Terras Indígenas, perpetradas por madeireiros, garimpeiros e outros setores, tiveram finalmente alguma medida e o atual presidente Lula visitou um território Yanomami, mostrando e tentando resolver a crise humanitária que o governo anterior permitiu acometer esse povo, através de ataques, invasões, assassinatos, fome e desnutrição. Todo esse processo foi denunciado, acompanhado e assessorado pelo Movimento Indígena, demonstrando sua importância e como ele tem se configurado um grande exemplo de resistência para todo Movimento Social brasileiro.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Se compreendemos que o processo colonizador ainda existe na colonialidade e que atinge, até o presente momento, nossas formas de perceber, analisar e explicar o mundo, vamos nos dar conta de que não é um mero debate conceitual repensar a nomenclatura do nosso território e do sentido que damos ao conceito de Movimentos Sociais.



Interterritórios | Revista de Educação
Universidade Federal de Pernambuco,
Caruaru, BRASIL | V.9 N.18 e258641 [2023]
**Dossiê *Práxis decoloniais como expressões
de resistência, luta e transformação***
<https://doi.org/10.51359/2525-7668.2023.258641>

Precisamos começar a nos referenciar pelo Sul, pelas Epistemologias do Sul, com suas línguas, saberes e formas de produzir e transmitir o conhecimento. Dessa maneira, poderemos contribuir para um giro decolonial, com intuito de que a transformação da realidade seja efetiva.

Até hoje “olhamos com os olhos dos outros” e, por isso, não nos vemos e não nos percebermos parte constitutiva dessa realidade, uma parte que tem potência, conhecimento e pode/deve viver a partir dos nossos modos próprios de viver. Aceitamos a subalternização, pois, ao olhar a realidade, a observamos e analisamos com “os olhos” do colonizador.

Quem somos nós? *Ameríndios Afroladinos*, frutos desse processo que não é só ocidental, que não tem, em sua constituição e formação, só elementos europeus, mas também indígenas e africanos. Somos produto de uma violência na qual uma forma de ser, saber e poder se instituiu como a correta e que deve ser seguida, mas que também resistiu e subverteu essa violência na permanência de muito do que fomos/somos dos nossos ancestrais, sejam os originários desta terra ou os trazidos para cá como escravizados, mas que também contribuíram com o que somos hoje.

Começar a falar da nossa *Ameríndia Afroladina*, nos referenciando como partes constituintes desse território, indicar que falamos *pretoindiogêns* demonstrando que nossa língua majoritária¹⁰ não é só proveniente da Europa, mas dessa mistura, e compreender que resistimos, lutamos e formamos Movimentos Sociais desde o início da invasão, nos leva a uma postura diferente perante a realidade. Uma postura mais imponente e menos subalterna, na qual somos parte e não meros receptores de uma civilização que é superior.

Necessitamos repensar as bases metodológicas e conceituais das nossas pesquisas, da nossa organização e luta contra a colonialidade. Qual será a potência e os resultados que teremos com isso? Quais novas percepções da realidade e análises delas podem surgir?

Quais formas de resistência e luta podem vir a serem usadas? Nenhuma delas não foi menos efetiva, pois estamos aqui, povos originários e afrodescendentes, apesar de toda tentativa de nos matar, nos suprimir e deixar

¹⁰ Falamos em língua majoritária, pois não podemos desconsiderar que no Brasil há 274 línguas indígenas sendo faladas e transmitidas, além dos linguajares falados nas colônias Alemãs, Suíças e tantas outras existentes no nosso país. Temos também a Língua Brasileira de Sinais, que apesar de possuir um padrão, ainda apresenta regionalismos e há variantes em alguns lugares. Somos muito mais do que inclusive o *Indiopretoguês*, que dirá do Português.

de existir tanto como corpo físico como em nossos saberes, epistemes e modos de vida, organização social e cultural.

Qual impacto na vida das nossas crianças e adolescentes ao perceberem que seus ancestrais, sua cultura e seu fenótipo são protagonistas da formação desse território, desse Estado Nacional e não apenas um elemento subalterno e inferiorizado?

Acreditamos que não temos ainda todas as respostas para essas perguntas, mas temos um caminho percorrido nesse sentido e que os resultados, ainda incipientes, são positivos. Estamos construindo a resistência e agora não só “nos moldes” do opressor, mas a partir de nós mesmos. Já estamos fazendo a sementeira, alguns frutos já brotaram, a partir de agora é intensificar e colher a mudança. Uma mudança de nós para nós a partir das nossas referências, pensamentos e formas de agir. O futuro decolonial é um lugar que ainda não existe, mas que já começa a ser plantado.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Teses sobre o conceito de História**. 1940. Disponível em: http://www.proibidao.org/wp-content/uploads/2011/10/Sobre-o-conceito-de-historia_Walter-Benjamin.pdf. Acesso em 30 abr. 2023.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial** [da República Federativa do Brasil], Poder Executivo, Brasília, DF, 1988.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/05/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascaras_brancas.pdf

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Loyola, 2004.

GONZALEZ, Lélia. Categoria Político cultural de Amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. RJ, n.92/93 (jan/jun), 1988. p.69-82.

KRENAK, Ailton. Narrativa Krenak: **O eterno retorno do encontro**. Portal Geledés. [2013]. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/narrativa-krenak-o-eterno-retorno-do-encontro/>. Acesso em: 30 abr. 2023.



Interterritórios | Revista de Educação
Universidade Federal de Pernambuco,
Caruaru, BRASIL | V.9 N.18 e258641 [2023]
**Dossiê Práxis decoloniais como expressões
de resistência, luta e transformação**
<https://doi.org/10.51359/2525-7668.2023.258641>

LAÓ-MONTES, Augustin. Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina y el Caribe. In: SEPTIEN, Rosa Campoalegre Septien [et al.]. **Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes**. Editado por Rosa Campoalegre Septien; Karina Andrea Bidaseca. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2017. Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Pablo Gentili). p.139-166.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira Duke. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** - VOL. 32, junho/2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVv/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 30 abr. 2023.

MIGNOLO, Walter. Novas Reflexões sobre a “ideia de América Latina”: a direita, a esquerda e a opção descolonial. **Caderno CRH**, Salvador, v.21, n.53. p. 239-252, maio/ago, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

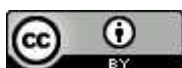
OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. **Educação e Militância Decolonial**. RJ: Editora Novo Selo, 2018.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América Latina e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Editora UFPR.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do Império Cognitivo: a afirmação das Epistemologias do Sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

URQUIZA, A. H. A. **Culturas e Histórias dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: UFMS, 2013.

Submissão em 05 de junho de 2023.
Aceite em 20 de julho de 2023.



Esta obra está licenciada sob uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0

*De América Latina à Ameríndia Afroladina:
movimentos sociais indígenas e luta decolonial para existir*

Internacional. Texto da Licença:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Interterritórios | Revista de Educação
Universidade Federal de Pernambuco,
Caruaru, BRASIL | V.9 N.18 e258641 [2023]
**Dossiê *Práxis decoloniais como expressões
de resistência, luta e transformação***
<https://doi.org/10.51359/2525-7668.2023.258641>