

Resistência cultural e modernidade indígena

Susana de Castro

Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Rio de Janeiro, Brasil

susanadec@gmail.com

Resumo

Ainda que as elites econômicas locais defendam um projeto de modernidade preponderantemente eurocatólico, a miscigenação não apagou os elementos não europeus da cultura e sociedade brasileiras e latino-americanas, como mostram Lélia Gonzalez e Silva Rivera Cusicanqui. Além disso, se seguirmos Oswald de Andrade e outros, poderemos mostrar que foi a modernidade indígena que fundou a modernidade europeia, e não o contrário. Se, por um lado, as universidades insistem em adotar um modelo eurocêntrico de saber, isto é, que privilegia a teoria em detrimento da prática, o escrito em detrimento do oral, o mental em detrimento do corporal, nossa sociedade e cultura são profundamente marcadas pelos saberes ancestrais, pela oralidade, pela corporeidade e pela imagética.

Palavras-chave: mestiçagem, colonialismo interno, territorialidade, episteme indígena.

Abstract

Although local economic elites advocate a predominantly Euro-Catholic modernity project, miscegenation has not erased the non-European elements of Brazilian and Latin American culture and society, as shown by Lélia Gonzalez and Silvia Rivera Cusicanqui. Furthermore, following Oswald de Andrade and others, we could argue that indigenous modernity laid the foundation for European modernity, not the other way around. On the one hand, universities continue to uphold a Eurocentric model of knowledge that privileges theory over practice, writing over oral tradition, and mental over corporeal aspects. On the other hand, our society and culture are profoundly shaped by ancestral knowledge, orality, corporeality, and imagery.

Keywords: miscegenation, internal colonialism, territoriality, indigenous epistemology.

Minha mãe, de 85 anos, até hoje acende uma vela para nosso anjo da guarda quando viajamos. Nascida em Juazeiro do Norte (CE), recebeu uma educação católica como todas as meninas da sua cidade. Depois de casar-se, veio morar no Rio de Janeiro e aqui nasceram seus três filhos. Apesar de ela e meu pai, comunista, terem decidido não batizar seus filhos, crescemos vendo nossa mãe acendendo velas para santos e anjos, para desespero do meu pai, que achava que ela poderia acabar queimando a casa. Além disso, até hoje, todo cartão que recebemos dela em datas comemorativas termina com a palavra “Axé”. Mais nova, ela tomava banho de sal grosso com arruda para “descarregar” das agruras do trabalho e de criar três filhos sozinha (meus pais se separaram quando eu tinha 11 anos). Carregava na bolsa o santinho da escrava Anastácia. Como minha mãe, há muitas outras mulheres “católicas” no Brasil que seguem esses rituais oriundos de religiões de outras matrizes. Ainda que pareça uma coisa de menor valor, esses rituais representam, a meu ver, uma forma de resistência cultural. Através da expressão “resistência cultural” evoco o pensamento de Lélia Gonzalez, para quem a cultura brasileira é profundamente marcada pelos elementos afro-indígenas.

A formação cultural brasileira se fez a partir de um modelo que poderíamos chamar de eurocatólico. Por isso mesmo, nossas festas populares se realizam no espaço simbólico estabelecido por esse modelo: as festas gerais, Natal, Carnaval, São João e Aleluia [...]. Todavia, quando analisamos de perto, verificamos uma espécie de ruptura dos limites impostos pelo modelo dominante. A intervenção de formas procedentes de outros modelos culturais – africanos e indígenas – torna-se crucial para a compreensão da dinâmica das festas populares brasileiras (Gonzalez, 2024, pp. 45-46).

Apesar de falar de modelos culturais indígenas e africanos, Lélia Gonzalez concentrou-se, ao longo de toda sua obra, em apresentar mais os elementos afrobrasileiros da cultura. Pretendo aqui dar continuidade à proposta de Gonzalez de pensar resistência cultural e apresentar alguns elementos que nos ajudem a compreender as bases indígenas da cultura da América Latina. Primeiro, pretendo aproximar-me das bases históricas da resistência cultural do catolicismo popular e, em

seguida, apresentar os argumentos pelos quais podemos falar da existência de uma modernidade indígena como fundamento da modernidade europeia.

1. Mestiçagem sem fusão, ch'ixi

Apesar de sermos uma sociedade marcada por essa herança cultural afro-ameríndia, as universidades brasileiras e latino-americanas refletem um projeto de modernidade europeia, calcado principalmente no texto escrito em detrimento do conhecimento oral, na prioridade da teoria sobre a prática, do texto sobre a imagem, enfim, elas refletem o ideal de saber universal letrado.

Mas, afinal, podem os conhecimentos ser universais ou eles são marcados por uma origem, uma territorialidade própria, um contexto espaço-temporal próprio, uma historicidade própria? Por outro lado, afirmar a importância do local na construção do pensamento significaria negar por completo as ideias modernas europeias de liberdade individual, direitos e igualdade se quisermos pensar em uma forma alternativa de sociedade à atual, capitalista neoliberal excludente?

Para a boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, esses dois pontos de vista não são excludentes, ao contrário do que defendem muitos intelectuais latino-americanos. Na perspectiva do grupo modernidade-colonialidade que surgiu na década de 1990 em torno da obra do sociólogo peruano Aníbal Quijano, não haveria modernidade sem a “descoberta” das Américas. Para o argentino Walter Dignolo, por exemplo, a colonização é o lado oculto da modernidade, ou seja, o pensamento moderno europeu e tudo o que ele trouxe em termos de conceitos, tais como “sujeito”, “indivíduo”, “liberdade”, “direitos” etc., só puderam ser forjados porque havia um continente sustentando economicamente as ideias e os projetos políticos libertários às custas do trabalho escravo e do extrativismo mineral. A crítica à modernidade vai desaguar na crítica ao eurocentrismo que, segundo seus autores, seria um dos pilares da colonialidade do poder. Contrária ao que eles defendem, para Cusicanqui, não precisamos abdicar da modernidade europeia para que possamos defender uma perspectiva de conhecimento crítico local.

Por eso, no necesitamos ser fieles a ninguna escuela - sea francesa, gringa o de cualquier otro centro intelectual del norte - ni ser ovejas de ningún rebaño. Pero obviamente, eso sólo se puede hacer teniendo muy bien puestos los pies en nuestra tierra. Nuestra posición como sujetos pensantes está marcada por nuestra propia historia, por la geografía de nuestros cerros, y por nuestra propia genealogía intelectual, y eso nos permite hacer un buen uso de la multiplicidad de ideas que nos llegan de afuera (Cusicanqui, 2015, p. 307).

Como afirma Cusicanqui, podemos, sim, fazer um bom uso das ideias que vêm de fora, desde que estejamos com os pés bem calcados em nosso território. Por que haveríamos de renunciar à episteme “nor-atlântica”? Afinal, parte dela surge no calor das lutas anarquistas, das lutas das diásporas de imigrantes, das lutas do mundo de trabalho na Europa. Ideias como direito das mulheres e de igualdade⁴ surgem no bojo dessas lutas. Mas, e com relação à episteme indígena, quais seriam suas características?

Levando em consideração as diferentes genealogias e histórias, podemos afirmar que há em Abya-Yla uma episteme local comum, assim como falamos de uma episteme europeia? A despeito das políticas de mestiçagem no continente terem enaltecido a mistura das raças, o que assistimos foi uma assimilação do elemento indígena e negro ao elemento europeu português e espanhol. Políticas de mestiçagem foram levando paulatinamente ao embranquecimento físico e mental da população. Faz sentido neste contexto ainda falar de mestiçagem? Para Cusicanqui, não podemos pensar em mestiçagem como síntese, hibridez, fusão ou conciliação de opostos, mas, sim, como ch'ixi:

Este modo de ver las cosas me remite a la idea de lo ch'ixi, que literalmente se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción, pero permanecen puros, separados. Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y lo contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción. Se opone así a las ideas de sincretismo, hibridez, y a la dialéctica de la síntesis, que siempre andan en busca de lo uno, la superación de las contradicciones a través de un tercer elemento, armonioso y completo en sí mismo (Cusicanqui, 2018, p. 148).

⁴ Cusicanqui (2018, p. 148) prefere o termo “equivalência” ao termo igualdade, porque este último traz em seu bojo a ideia de homogeneização, como se se tratasse de um mesmo, enquanto equivalência garante uma correspondência sem uma homogeneização, sem o apagamento das diferenças.

Como afirma Cusicanqui acima, devemos pensar em uma mestiçagem que não supere as contradições, uma mestiçagem que abarque os diferentes sem anulá-las, como o termo ch'ixi indica: a cor cinza marmorizada (*gris jaspeado*) que do ponto de vista da percepção é uma só cor, mas cujos pontos negros e brancos que o compõe permanecem separados.

Neste sentido, penso que apesar da modernidade europeia ser aparentemente a preponderante em nossos países no que diz respeito aos saberes oficiais, o conhecimento corporal e prático, a maneira de festejar, a malemolência nos configuram de tal maneira que não há como negar nossa genealogia indígena. Como mostra o historiador brasileiro Ronaldo Vainfas, o projeto colonial português não teria ido adiante sem a presença do mameluco. Graças ao conhecimento que os mamelucos possuíam sobre os saberes indígenas (plantas, ervas e animais comestíveis, caça sobre a floresta, seus caminhos e perigos), foi possível aos portugueses sobreviverem nos trópicos (1995, p. 145). Durante todo o quinhentos, a língua geral do Brasil era o tupi, não o português. O colono português dependia da intermediação do mameluco para conseguir se comunicar com os indígenas.

2. Colonialismo interno

É certo que essa mestiçagem não ambígua, como dupla identidade claramente separada uma da outra, não elimina os conflitos de subjetividades oriundos dessa dupla origem. Mas, para Cusicanqui, porque essa ambiguidade tem um caráter subjetivo, o termo “colonialismo interno” descreve melhor o que vivemos com a mestiçagem do que o termo forjado por Aníbal Quijano de “colonialidade do poder”.

¿Por qué no podemos admitir que tenemos una permanente lucha en nuestra subjetividad entre lo indio y lo europeo? Esas son cuestiones debe decir: esas son cuestiones de colonialismo interno y no de colonialidad, porque, porque hablar de colonialidad, es hablar de una estructura vaga, ubicua, que describe a un ente externo a nosotros (el estado, el poder). En cambio colonialismo interno (idea formulada por los kataristas en los años 1970 y por González Casanova en México en 1969), localiza el fenómeno en dos niveles de lo interno: de un lado en las repúblicas que surgieron después de las guerras

contra el colonialismo externo, y de otro en la subjetividad de las personas (Cusicanqui, 2015, p. 311).

A expressão “Colonialismo interno” tem a vantagem de abarcar tanto o fato histórico externo de que a criação das Repúblicas latino-americanas após a independência não significou uma mudança substantiva do caráter politicamente dependente das novas nações, como, por outro, de deixar claro o lado propriamente interno, isto é, o fato de que o colonialismo tem um aspecto ideológico muito forte, impondo uma visão de superioridade a todo conhecimento que vem de fora.

Como mostra Benedito Nunes, o Manifesto da Poesia Pau-Brasil, de Oswald de Andrade, de 1924, anunciava a miscigenação étnica do povo brasileiro como base da cultura moderno-lírica:

O ideal do Manifesto da Poesia Pau-Brasil é conciliar a cultura nativa e a cultura intelectual renovada, a floresta com a escola num composto híbrido que ratificaria a miscigenação étnica do povo brasileiro, e que ajustasse num balanço espontâneo da própria história, “o melhor de nossa tradição lírica” com “o melhor de nossa demonstração moderna” (Nunes, 1990, p. 13).

Como muito bem constatou Oswald de Andrade, não há na história somente uma modernidade, a modernidade europeia. No caso brasileiro, a nossa modernidade é fundamentalmente indígena⁵. Segundo Andrade, foi a “Revolução Caraíba”, a descoberta de povos que viviam em liberdade, gozando de uma vida próxima à natureza, com a propriedade comum da terra, como relatado por Montaigne em seus ensaios, que inspirou os revolucionários franceses, a rebeldia romântica, a revolução bolchevista, ao surrealismo. Daí proclamar o manifesto que “sem nós a Europa não teria sequer sua pobre declaração dos direitos do homem” (Nunes, 1990, p. 19).

A opinião pública europeia, os relatos dos viajantes e dos religiosos atribuem o sentido de primitivismo e selvageria ao indígena brasileiro pelo fato deles praticarem a antropofagia, por isso precisariam ser civilizados. Mas, como diria

Bartolomeu de Las

A obra do antropólogo Pierre Clastres, baseada em etnografia dos indígenas sul-americanos, é fortemente influenciada pela tese de La Boétie, segundo a qual não faz o menor sentido a tese liberal moderna europeia de que a fundação do Estado se dá por um contrato social, afinal quem quer a servidão voluntária? Os indígenas da América do Sul são um exemplo de sociedade na qual a ideia de servidão voluntária a um projeto de Estado é inconcebível.

Casas, o que é mais selvagem: comer ritualisticamente um ser humano ou, por cobiça, provocar um genocídio através da escravidão dos indígenas? Na verdade, os civilizados e modernos eram os indígenas e não os europeus⁶.

Oswald de Andrade tirou do capítulo XXXI dos *Essais* de Montaigne a própria ideia da vida primitiva. Costumes são quanto a liberdade matrimonial e a propriedade comum da terra, o gosto do ócio e o prazer da dança, virtudes naturais que a “ingenuidade originária” inspirava, instituições sóbrias e sábias que a Platão fariam inveja, formam o retrato que o humanista traçou da sociedade selvagem, equilibrada e feliz, incomparavelmente superior à dos civilizados, não obstante a antropofagia, ato de vindita menos bárbaro do que a crueldade com que os europeus, incapazes de comer um homem morto, torturam e esfaqueiam um corpo humano vivo, “sob pretexto de piedade e de religião” (Nunes, 1990, p. 19).

O que derrotou a modernidade indígena, mas não extinguiu suas marcas, foi a *selvageria* da técnica, o modelo de produção industrial para exportação implantado aqui, que fez de cada indivíduo uma peça em uma engrenagem que funcionava como uma máquina de produção em larga escala. A modernidade indígena não sobreviveu íntegra ao capitalismo selvagem, mas está espalhada na forma de resistência cultural, no modelo de sociedade capitalista pindorâmica dos trópicos.

3. Conclusão

Do ponto de vista da hegemonia racial branca, hoje, na América Latina, assistimos ao desmoronar da ideologia mestiça embranquecida que constituiu o fundamento ideológico da formação dos Estados pós-coloniais (Segato, 2007, p. 19). No caso do Brasil, o mito da democracia racial foi sendo, nas últimas décadas, demolido graças principalmente à luta política do movimento negro. Governos progressistas criaram, por força dos movimentos políticos identitários no Brasil, o Ministério da Igualdade Racial e o Ministério dos Povos Indígenas, e uma política de ações afirmativas. Nos outros países da América Latina, de maioria indígena, como Bolívia e Equador, assiste-se à visibilização das pautas indígenas com a criação do estado plurinacional, na Bolívia, e a criação da Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi, no Equador. Contudo, as políticas

⁶ Ver Wallerstein, 2007, pp. 38-39.

públicas igualitárias não estão sendo suficiente para diminuir o fosso da desigualdade social, nem o genocídio da população negra e indígena.

Por ejemplo, en toda Abya Yala se están dando importantes luchas indígenas, barriales, juveniles, contra la degradación de la democracia, contra el despojo de la minería, contra las carreteras y los megaproyectos hidroeléctricos con los que todavía sueña la vieja izquierda desarrollista, en fin, luchas contra los efectos perversos del capitalismo y de la globalización, que amenaza con convertirnos en piezas desechables de un sistema monstruoso. A ese proceso depredador e inhumano tenemos que oponerle una visión planetaria, que nos conecte con migrantes de la diáspora del sur en el norte, con pueblos sin estado que ven reducidos sus espacios de vida, con mujeres y niños reclutados para alimentar las maquilas y los centros de diversión manejados por las culturas y las empresas de la crueldad. Todo ello nos comunica con un mundo entero de problemas comunes, ocasionados por este capitalismo del despilfarro y de la muerte (Cusicanqui, 2015, p. 308).

O processo de descolonização precisa atingir as estruturas do Estado e suas políticas econômicas neoliberais e antipopulares. É dentro deste contexto emancipatório que queremos discutir os desafios da luta dos povos indígenas contra os projetos transnacionais de extrativismo dos recursos naturais pelas empresas mineradoras. Os projetos de governos de esquerda no nosso continente não foram capazes de barrar a ideologia do universalismo do mercado global, de tal modo que continuam subordinando o desenvolvimento social ao ideal neoliberal de práticas hipercapitalistas e individualistas. Projetos comunitários de autogoverno são combatidos porque ferem os interesses privatistas e extrativistas das grandes mineradoras. Precisamos repensar o que para nós significa modernidade, uma vez que a modernidade do hiperconsumo está nos levando à destruição do planeta.

Referências bibliográficas

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo ch'ixi es posible*. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

GONZALEZ, Lélia. *Festas populares no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2024.

NUNES, Benedito. “Antropofagia ao alcance de todos”. In: Andrade, Oswald. *A Utopia Antropofágica*. Obras completas de Oswald de Andrade. São Paulo: Editora Globo, 1990.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros*. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

WALLERSTEIN, Emmanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo