

# Etnicidade, nação e o paradoxo da cidadania: povos indígenas e a imposição do Estado Brasileiro

*Ethnicity, Nation and the Paradox of Citizenship: Indigenous Peoples and the Imposition of the Brazilian State*

**José Felipe Rodrigues da Costa**

Universidade de Brasília

<https://orcid.org/0000-0003-2120-7214>

[rodriguesfelipe078@gmail.com](mailto:rodriguesfelipe078@gmail.com)

**Rayme Tiago Rodrigues Costa**

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará

<https://orcid.org/0000-0003-0628-7324>

E-mail: [rayme.costa@ifpa.edu.br](mailto:rayme.costa@ifpa.edu.br)

## Resumo

O artigo analisa criticamente a formação da identidade nacional brasileira e seus impactos sobre os povos indígenas, a partir de uma perspectiva antropológica e decolonial. Argumenta-se que o Estado brasileiro, moldado pelo paradigma eurocentrado do Estado-nação, historicamente promoveu políticas de assimilação e apagamento das diferenças étnicas. Com base em autores como Fredrik Barth, Clifford Geertz, Anthony Smith, Ernesto Laclau, Aníbal Quijano, Ailton Krenak e Malcom Ferdinand, discute-se a etnicidade como fundamento de resistência e autonomia frente à cidadania moderna, individualista e universalizante. Exemplos históricos e atuais, como o tratamento constitucional dado aos indígenas e a disputa pelo manto Tupinambá, evidenciam as contradições entre pertencimento territorial e pertencimento político-cultural. O texto propõe reconhecer os povos indígenas como nações autônomas e explorar alternativas como o Estado plurinacional, compreendendo a etnicidade não como

etapa transitória, mas como matriz política e ontológica que desafia os limites do Estado moderno.

**Palavras-chave:** etnicidade; identidade nacional; povos indígenas; Estado-nação; plurinacionalidade.

### **Abstract**

*This article critically analyzes the formation of Brazilian national identity and its impacts on Indigenous peoples from an anthropological and decolonial perspective. It argues that the Brazilian state, shaped by the Eurocentric paradigm of the nation-state, has historically promoted policies of assimilation and the erasure of ethnic differences. Drawing on authors such as Fredrik Barth, Clifford Geertz, Anthony Smith, Ernesto Laclau, Aníbal Quijano, Ailton Krenak, and Malcolm Ferdinand, the article discusses ethnicity as a foundation of resistance and autonomy in the face of modern, individualistic, and universalizing citizenship. Historical and current examples, such as the constitutional treatment of Indigenous peoples and the dispute over the Tupinambá mantle, highlight the contradictions between territorial belonging and political-cultural belonging. The text proposes recognizing Indigenous peoples as autonomous nations and exploring alternatives such as a plurinational state, understanding ethnicity not as a transitional stage, but as a political and ontological matrix that challenges the limits of the modern state.*

**Keywords:** ethnicity; national identity; indigenous peoples; nation-state; plurinationality.

## Introdução

O presente artigo propõe uma reflexão crítica sobre os processos de construção da identidade nacional do Brasil, suas relações com a concepção de organização do estado-nação moderno<sup>1</sup> e os desafios enfrentados pelos povos indígenas nesse processo. A partir da literatura antropológica, evidencia-se como tais processos têm historicamente operado no sentido de homogeneizar a diversidade étnica existente no país, especialmente no que se refere aos povos indígenas.

Nesse contexto, a ideia de identidade nacional é questionada como uma construção política que muitas vezes ignora, apaga ou subordina formas autônomas de organização social e de autodefinição étnica. O debate sobre etnicidade,

---

<sup>1</sup> Entende-se por Estado-nação moderno, de matriz europeia, constitui-se historicamente a partir das transformações políticas, econômicas e sociais dos séculos XVIII e XIX, sobretudo no contexto das revoluções liberais e da consolidação do capitalismo. Ainda que dialogue com tradições clássicas do pensamento político ocidental, como as reflexões sobre cidadania e pertencimento presentes na Grécia Antiga, não deriva diretamente dessas experiências. Trata-se, portanto, de uma forma de organização política específica da modernidade, marcada pela centralização do poder, pela definição de fronteiras territoriais e pela construção de uma identidade nacional homogênea (De Souza, 2008).

articulado com a crítica aos modelos ocidentais de Estado, permite compreender como os povos indígenas, ao longo do tempo, resistem às imposições estatais e constroem formas próprias de pertencimento e reconhecimento, frequentemente situadas fora ou à margem das estruturas formais do Estado-nação moderno (Benedict, 2008).

Vale reforçar que a diferenciação identitária entre povos indígenas não deriva apenas da relação com o Estado-nação, mas constitui um processo anterior à modernidade, já estruturante dessas sociedades. Nesse sentido, a identidade nacional deve ser compreendida como apenas um entre vários fatores que incidem sobre suas configurações contemporâneas, e não como seu fundamento.

É justamente essa anterioridade e autonomia das formas indígenas de pertencimento que tensiona a lógica jurídica do Estado moderno. A afirmação constitucional de que são brasileiros todos aqueles nascidos no território nacional, embora aparente encerrar a questão da nacionalidade, revela uma contradição central: o pertencimento territorial não se traduz necessariamente em pertencimento político, cultural ou identitário (Oliveira, 2016). Assim, povos indígenas, ainda que nascidos no território hoje chamado de Brasil, frequentemente não se reconhecem como brasileiros nos termos do Estado-nação moderno, uma vez que suas formas coletivas de existência precedem e excedem esse enquadramento.

Essa contradição se torna ainda mais evidente quando confrontamos o conceito de etnicidade, tal como discutido na antropologia, com a lógica jurídica e territorial do Estado moderno. A etnicidade, compreendida como um sistema de pertencimento baseado em laços históricos, culturais, linguísticos e espirituais compartilhados, se organiza por outra lógica de existência coletiva, uma lógica que resiste à homogeneização imposta pelo Estado-nação moderno (Barth, 1998). Por isso, compreendemos que a identidade indígena em muito extrapola os limites da identidade nacional brasileira e não cabe nos limites e universalização impostas pela lógica do estado-nação, mas fundamenta-se, antes, em processos de diferenciação e sistemas simbólicos que precedem a formação nacional e operam em uma lógica de existência que a universalização jurídica do Estado-nação, de matriz eurocêntrica, é incapaz de abarcar. Essa incompatibilidade estrutural entre a pluralidade indígena e a unidade estatal não foi resolvida pelo diálogo, mas por um projeto secular de apagamento que remonta ao início da colonização.

Desde a chegada dos invasores europeus à América Latina, houve uma preocupação sistemática em integrar e submeter os povos originários à lógica civilizatória

européia. Esse processo se deu de forma violenta, com a incorporação dos indígenas como mão de obra escrava e também por meio da integração da cultura e cosmovisão ocidental cristã, como o ensino da língua portuguesa, a catequese e diversas estratégias que buscavam, não apenas educar, mas apagar identidades, dissolver culturas e reduzir povos à indivíduos conformes com a lógica do Estado colonial e, posteriormente, do Estado-nação (Faustino, 2012).

Nessa organização dos Estados modernos, o Brasil não seguiu um caminho muito diferente. A própria concepção de constituição, especialmente a partir do século XIX, refletiu o modelo europeu na tentativa de construir uma identidade nacional homogênea. Como destaca Manuela Carneiro da Cunha (2018), as constituições brasileiras de 1934, 1937, 1946, 1967 e 1969 mencionavam os povos indígenas utilizando o termo silvícolas. Com exceção da Constituição de 1937, todas as demais atribuíam à União a competência para legislar sobre a incorporação dos “silvícolas” à comunhão nacional. Essa linguagem revela claramente o ideário assimilacionista e positivista do século XX: os indígenas deveriam deixar de ser indígenas para fazerem parte da nação.

Essas mesmas constituições garantiam a posse das terras tradicionalmente ocupadas apenas sob a condição de intransferibilidade, e, a partir das Cartas de 1967 e 1969, o direito à terra foi incluído entre as disposições transitórias, o que escancarou o caráter temporário e condicional do reconhecimento estatal sobre essas terras. A partir de 1967, essas terras passaram a ser definidas como de domínio da União. Ainda que se reconheça que a Constituição de 1988 representou um avanço importante ao romper com esse paradigma, garantindo o direito à diferença e ao reconhecimento das identidades indígenas, todo esse percurso anterior deixa evidente a longa trajetória de negação dos povos indígenas como sujeitos coletivos de direitos.

Mesmo com o avanço representado pela Constituição de 1988, as terras indígenas ainda permanecem sob tutela do Estado. Como aponta Lima (2015), essa tutela se expressa tanto na forma como se organizam as instituições estatais de proteção aos povos indígenas, quanto na histórica sub-representação desses povos dentro dessas estruturas. Mais notadamente, essa tutela se revela na relação do Estado com os territórios indígenas e os interesses estratégicos sobre seus recursos naturais, especialmente os minerais. Essa lógica de controle está institucionalizada no próprio texto constitucional; o Artigo 231, em seu parágrafo 3º, estabelece que:

Aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do

Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

Embora o dispositivo preveja a oitiva das comunidades, a decisão final e a gestão desses recursos permanecem centralizadas no poder federal. Isso evidencia que o reconhecimento dos direitos indígenas continua condicionado à lógica desenvolvimentista e soberana do Estado-nação. É importante destacar que este artigo não pretende se aprofundar no debate jurídico sobre o usufruto ou a tutela das terras indígenas. Entretanto, fazer essa construção histórica é necessária para uma compreensão linear dos principais fatos constitucionais de tentativas jurídicas de inserção do indígena na identidade nacional brasileira.

A intenção é, antes, refletir sobre como a concepção de etnicidade, conforme discutida por autores da antropologia como Barth (1998), que enfatiza os marcadores de fronteira e os processos relacionais de construção étnica; Smith (1995), com sua abordagem histórico-cultural das identidades coletivas; Geertz (1973), que associa etnicidade a sistemas simbólicos e culturais; e Ernesto Laclau (2001), que problematiza a construção discursiva de identidades, permite compreender os povos indígenas como coletividades que desafiam a lógica do Estado-nação moderno. Ao mobilizar este referencial, busca-se confrontar a universalização da cidadania imposta pelas constituições modernas com os modos diversos de ser, existir e se reconhecer presentes entre os povos originários.

Essa ruptura com o modelo unitário de Estado encontra eco em experiências contemporâneas de vizinhos latino-americanos que buscaram refundar suas bases políticas sob o paradigma da plurinacionalidade. Exemplos como o da Bolívia e, especialmente, o do Equador, oferecem alternativas à cidadania homogênea ao reconhecerem os povos indígenas não apenas como minorias étnicas, mas como nações autônomas preexistentes.

A Constituição do Equador de 2008, por exemplo, inova ao estabelecer um diálogo entre o direito estatal e o direito indígena, institucionalizando o conceito de Bem Viver (*Sumak Kawsay*). Conforme pontua Acosta (2016), essa filosofia não se limita a uma alternativa de desenvolvimento, mas propõe uma alternativa ao desenvolvimento, ao elevar a Natureza (*Pacha Mama*) à condição de sujeito de direitos.

Ao deslocar a natureza da categoria de 'objeto de exploração' para a de 'ente jurídico', o texto constitucional equatoriano valida a matriz ontológica indígena que não

separa o território da vida, desafiando a visão antropocêntrica e utilitarista que ainda fundamenta o Estado-nação brasileiro e sua lógica de tutela sobre os recursos naturais.

A proposta deste artigo, portanto, é analisar como os conceitos e autores aqui mobilizados contribuem para a compreensão da etnicidade como uma dimensão constitutiva da diferença, e não como uma condição transitória a ser superada pela assimilação à identidade nacional. Essa abordagem permite problematizar, de forma crítica, os fundamentos do Estado-nação, tal como formulado à semelhança dos modelos europeus, evidenciando as limitações dessa estrutura na capacidade de reconhecer os povos indígenas como nações com direito à autodeterminação, ao pertencimento diferenciado e, eventualmente, à afirmação de identidades que não se definem pela nacionalidade brasileira.

Para dar conta dessa complexidade, o artigo está estruturado em cinco seções fundamentais. A primeira investiga a gênese epistemológica do Estado-nação, analisando como se consolidou essa forma de organização política e sua inerente busca por homogeneização. Em seguida, mobiliza-se o debate teórico sobre o conceito de etnicidade, articulando as contribuições de autores clássicos e contemporâneos para vislumbrar formas de organização baseadas na ontologia indígena. A terceira seção analisa a experiência histórica e contemporânea dos povos originários no Brasil, com ênfase em suas estratégias de resistência e na afirmação de autonomias frente ao poder central. Na quarta parte, discute-se a reatualização de nacionalismos autoritários e seus impactos na negação da pluralidade. Por fim, a última seção sintetiza os argumentos principais, apontando caminhos para a reconfiguração das bases do Estado e do pertencimento político em contextos plurinacionais.

## A construção do Estado-nação

A compreensão do Estado-nação enquanto forma dominante de organização política e social no mundo ocidental exige uma retomada de suas origens históricas e ideológicas, que remontam à Grécia Antiga. A pólis grega, muitas vezes idealizada como berço da democracia, constituiu-se como um modelo político baseado em uma concepção restrita de cidadania.

Nessa estrutura, o pertencimento político era exclusivo: apenas homens adultos, nascidos livres e dentro de determinados critérios sociais, eram considerados cidadãos. Mulheres, estrangeiros, escravizados e outros grupos eram sistematicamente

excluídos da esfera política. Esse modelo, embora circunscrito a um contexto específico, estabeleceu as bases simbólicas e filosóficas da cidadania ocidental como sinônimo de participação política formal e pertencimento à coletividade estatal.

É importante reconhecer que os modelos de organização política que herdamos, especialmente o sistema democrático representativo, foram fortemente moldados por essa lógica grega, que concebia a cidadania como pertencimento restrito, normativo e vinculado a um ideal de unidade e homogeneidade. Mais do que isso, muitos dos elementos estruturantes da sociedade ocidental moderna, como a filosofia política, o direito, a ideia de Estado, a própria noção de civilização e de progresso, estão profundamente enraizados nessas concepções originárias. Assim, a influência grega não apenas inaugurou uma tradição de pensamento político, mas forneceu o alicerce sobre o qual se construíram as instituições que ainda hoje organizam a vida social, política e jurídica em grande parte do mundo ocidental, inclusive nas ex-colônias que importaram ou foram forçadas a adotar esse modelo.

Além do mito fundador greco-romano, a transição para a modernidade política foi catalisada pelas revoluções liberais do século XVIII, como a independência dos Estados Unidos (1776) e a Revolução Francesa (1789). Ambas foram profundamente influenciadas pelo pensamento iluminista que, embora resgatasse a retórica republicana da Antiguidade, encontrou um estímulo fundamental no impacto das Grandes Navegações e no encontro com as sociedades ameríndias.

Este choque de alteridade forneceu aos intelectuais europeus, como Locke, Rousseau e Montesquieu, os elementos empíricos para teorizar sobre o estado de natureza e a liberdade individual. A existência de sociedades organizadas sem a estrutura de um Estado monárquico centralizado desafiou a consciência europeia e serviu de base para a construção do conceito de Direito Natural. Paradoxalmente, enquanto o Iluminismo utilizava a imagem da liberdade dos povos originários para criticar o absolutismo europeu, ele também pavimentava o caminho para o Estado-nação moderno. Este novo modelo, ao institucionalizar a cidadania universal, acabou por silenciar as formas de vida que o inspiraram, substituindo a pluralidade das organizações indígenas pela rigidez de uma estrutura jurídica que buscava, novamente, a unidade e a homogeneidade sob a égide da Razão e do Progresso.

Deste modo, o Estado-nação foi sendo consolidado como a principal forma de organização do poder. A centralização do território, a unificação jurídica e a padronização linguística e cultural foram elementos essenciais para a constituição de

identidades nacionais, articulando o princípio da soberania estatal à ideia de uma 'nação' una, homogênea e auto-legitimada, naturalizando fronteiras e hierarquias de pertencimento.

Esta homogeneização cultural, longe de ser espontânea, foi ampla, deliberada e forçosamente produzida por instituições como a escola, a igreja, o exército e o sistema jurídico, que desempenharam papéis centrais na fabricação de um "povo nacional", além de proibir as práticas culturais indígenas por meio de diversos artifícios violentos

À medida que as potências europeias expandiram seus domínios para além do continente, esse modelo de organização estatal foi sendo, não apenas exportado, mas sistematicamente imposto às regiões colonizadas, principalmente para a América Latina e o Caribe. A colonização não se restringiu à exploração econômica e à dominação territorial, ela também implicou a transferência forçada de instituições, valores e estruturas políticas, moldando os Estados coloniais conforme a lógica do Estado-nação europeu.

Essa exportação teve efeitos profundos e duradouros, pois institucionalizou formas de governo que desconsideravam completamente os modos próprios de existência, organização social e autoridade política das populações locais. O modelo estatal ocidental, assim, tornou-se uma matriz hegemônica na organização das sociedades colonizadas, consolidando um padrão global de poder que até hoje estrutura as desigualdades políticas, jurídicas e epistemológicas entre povos e nações.

Nesse processo, a centralização do território, a unificação jurídica e a padronização linguística e cultural foram elementos essenciais para a constituição de identidades nacionais. O princípio da soberania estatal passou a se articular à ideia de uma "nação" una, homogênea e auto-legitimada, naturalizando fronteiras e hierarquias de pertencimento.

Diversos autores contribuíram para a formulação crítica da ideia de Estado-nação moderno. Benedict Anderson (1983), em *Comunidades Imaginadas*, analisa como a ideia de nação é uma construção simbólica produzida por mecanismos de circulação cultural, como a imprensa e o sistema educacional, que criam a ilusão de uma coletividade coesa e natural. Eric Hobsbawm (1990), em *Nações e Nacionalismo desde 1780*, argumenta que as tradições nacionais muitas vezes são inventadas para legitimar o poder do Estado, especialmente em contextos de formação tardia. Já Charles Tilly (1992) destaca que a formação do Estado moderno europeu se deu historicamente por meio da guerra, da coação e do controle sobre os corpos e os territórios, revelando seu caráter profundamente violento e excludente.

Esse modelo europeu de organização social e política foi exportado e imposto aos países colonizados como parte do projeto de dominação colonial. Na América Latina, e especialmente no Brasil, a estrutura do Estado-nação moderno foi incorporada não apenas como forma administrativa, mas como lógica de poder que reorganizou as sociedades coloniais a partir de princípios exógenos, desconsiderando as formas autóctones de organização social, territorial e espiritual. A independência formal das ex-colônias não significou ruptura com esse modelo, mas sim sua continuidade sob novas roupagens, um processo que autores latino-americanos como Aníbal Quijano denominam de colonialidade do poder.

Segundo Quijano (2000), a colonialidade do poder é o padrão de dominação que se perpetua mesmo após o fim do colonialismo formal, e que estrutura as relações sociais, raciais, epistêmicas e econômicas nos países da América Latina. Nesse sentido, a imposição do Estado-nação europeu sobre territórios colonizados significou uma reconfiguração e perpetuação da lógica colonial na política e nas redefinições de identidades, saberes e pertencimentos. As populações indígenas e afrodescendentes, por exemplo, foram posicionadas como outros frente à ideia de cidadão nacional, sendo submetidas a políticas de assimilação, silenciamento ou exclusão.

Autores do giro decolonial, como Enrique Dussel (1993) e Walter D. Mignolo (2003), oferecem chaves analíticas essenciais para desconstruir a pretensa universalidade do Estado-nação. Dussel denuncia que a modernidade ocidental é, em sua gênese, um mito fundamentado na violência. Para o autor, o ano de 1492 marca o nascimento de um sistema-mundo que se coloca como o 'centro' civilizatório ao custo da exclusão e do encobrimento da alteridade americana. Como alternativa a esse modelo esgotado, Dussel propõe a transmodernidade: um projeto que não busca o retorno ao passado, mas a construção de um futuro onde as cosmologias e formas de vida dos povos indígenas, historicamente negadas, deixem a periferia do sistema para influenciar e transformar a própria estrutura da modernidade.

Complementarmente, Walter D. Mignolo expande essa crítica ao discutir a colonialidade do poder e do saber. Mignolo argumenta que o Estado-nação opera por meio de uma 'geopolítica do conhecimento' que estabelece uma diferença colonial: tudo o que não se alinha à racionalidade eurocêntrica é classificado como 'arcaico' ou 'não-político'. No contexto brasileiro, essa lógica justifica a tutela estatal, pois desqualifica a autonomia indígena como incapacidade civil. Assim, a proposta de Mignolo passa

pelo desprendimento: a necessidade de os povos originários e o próprio sistema jurídico romperem com as categorias de pensamento ocidentais. Trata-se de validar uma epistemologia de fronteira, que reconhece a etnicidade não como uma etapa a ser superada, mas como uma matriz de resistência que desafia o monopólio de sentido do Estado moderno.

Essa narrativa de construção do Estado-nação evidencia, portanto, que o projeto de cidadania moderna, longe de reconhecer a pluralidade de existências, operou por meio da exclusão, da assimilação e da negação da alteridade. Ainda assim, a permanência contemporânea dos povos indígenas demonstra que essa lógica não foi plenamente eficaz.

Tal continuidade se explica, em grande medida, pela mobilização de formas próprias de organização social, territorial e simbólica, que escapam à captura total pelas estruturas estatais. Por meio de suas cosmologias, línguas e práticas coletivas de pertencimento, esses povos produzem, cotidianamente, estratégias de resistência e reexistência que tensionam os limites do Estado-nação. É justamente a partir dessas práticas concretas que a etnicidade deixa de ser apenas uma categoria analítica e passa a ser compreendida como experiência vivida.

## Etnicidade e identidade: contribuições da Antropologia

As discussões sobre etnicidade ganham maior densidade quando compreendidas não apenas como conceitos, mas como processos de “tradução de mundos” que ocorrem no cotidiano. Nesse sentido, uma experiência de convivência acadêmica com pesquisadores de Moçambique oferece um caso exemplar de como a multiplicidade cosmológica e linguística resiste à padronização estatal. Durante aproximadamente um mês, compartilhei uma sala de trabalho com dois pesquisadores de Moçambique, que se encontravam no Brasil em missão acadêmica. Ao longo desse período, os momentos de convivência cotidiana se constituíram também como espaços de troca sobre nossas respectivas pesquisas e experiências.

Em uma dessas conversas, uma pesquisadora relatou a necessidade de recorrer a intérpretes ao conduzir oficinas em uma província distante da capital, Maputo, em função da diversidade de idiomas do país. Embora o português figure como língua oficial, herança do processo de colonização portuguesa, que também marca o contexto brasileiro, a multiplicidade linguística e cosmológica permanecia presente,

evidenciando formas de organização social que não se reduzem à padronização estatal. Paralelamente a esse relato, foi possível observar, no cotidiano da sala de trabalho, que os pesquisadores moçambicanos frequentemente transitavam entre o português e um idioma de seu povo, alternando códigos linguísticos de maneira fluida nas interações diárias.

Nesses momentos, minha compreensão oscilava: ora acompanhava plenamente a conversa, quando mediada pelo português, ora me via deslocado do fluxo comunicativo quando recorriam ao idioma local, evidenciando, na prática, os limites da universalização linguística e a coexistência de diferentes regimes de sentido.

Essa dinâmica não deve ser compreendida como resultado de uma ação necessariamente intencional de resistência, mas como consequência de formas de socialização e pertencimento que articulam, simultaneamente, diferentes regimes linguísticos e cosmológicos. Foi a partir dessa experiência vivida, que combina escuta e observação direta, que ampliamos nossa compreensão da etnicidade não apenas como um marcador identitário, mas como uma prática incorporada, situada e relacional. Nesse sentido, a língua não opera apenas como instrumento de comunicação, mas como elemento constitutivo de mundos sociais, no qual se atualizam pertencimentos, memórias e formas de existência.

Embora situado em outro contexto nacional, esse episódio não é mobilizado por nós como explicação direta da realidade brasileira, mas como recurso analítico que permite iluminar dinâmicas semelhantes, especialmente no que se refere à persistência de formas linguísticas e cosmológicas indígenas que escapam à homogeneização estatal. Nessa direção, como argumenta Barth (1998), a etnicidade não se define por conteúdos culturais fixos, mas pelas fronteiras simbólicas construídas nas relações. Ao deslocar o foco da essência para a interação, o autor permite compreender a etnicidade não como resíduo, mas como produção ativa, continuamente atualizada nas práticas sociais.

Na prática, essa produção manifesta-se de diversas formas, na relação com o território e as suas características, como rios, animais, moradia, na relação comunitária e na construção da cosmogonia e nos modos de expressar as religiosidades, que é construído historicamente ou ancestralmente, cada elemento desse vai formatando a etnicidade dos diversos povos indígenas. Ao preservar suas cosmogonias e religiosidades, esses povos não estão apenas mantendo tradições, mas operando uma

resistência ativa: eles selecionam esses elementos como marcadores de uma diferença que o Estado-nação não consegue apagar. Assim, cada traço da vida comunitária atua como um sinalizador de fronteira, garantindo que o pertencimento indígena se mantenha autônomo e irreduzível à cidadania homogênea brasileira.

Como afirma Clifford Geertz (1973), esses laços são vividos como naturais, ainda que sejam socialmente construídos. Essa vivência natural refere-se ao que o autor define como apegos primordiais: a percepção subjetiva de que o pertencimento a um grupo, a uma língua ou a um território não é uma opção circunstancial, mas uma condição intrínseca e espiritual do ser. Para o sujeito indígena, a conexão com a ancestralidade não é lida como um fato histórico passível de revisão, mas como uma verdade absoluta que organiza sua realidade. É justamente essa internalização que confere à etnicidade uma força tríplice: simbólica, emocional e política.

Anthony Smith (1995), por sua vez, enraíza a etnicidade em memórias coletivas, mitologias, territórios ancestrais e solidariedades internas, enfatizando sua dimensão histórica e sua continuidade no tempo. Para o autor, a etnicidade opera como um fundamento duradouro de coesão, que permite a reprodução simbólica dos grupos mesmo em contextos de transformação. Essa leitura dialoga com Roy Wagner (2018), ao indicar que tais elementos não são estáticos, mas constantemente reinventados pelos sujeitos que os vivem, deslocando a ideia de tradição como herança fixa para um processo ativo de atualização cultural.

Diferentemente dessa ênfase na continuidade histórica, a abordagem de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2001) desloca o foco para a dimensão discursiva e contingente das identidades. Para esses autores, a etnicidade não se ancora prioritariamente em conteúdos herdados, mas em articulações políticas que produzem fronteiras entre “nós” e “eles” em contextos específicos de disputa. Nesse sentido, enquanto Smith privilegia a densidade histórica e simbólica da etnicidade, Laclau e Mouffe enfatizam seu caráter relacional, instável e politicamente construído.

Mais do que perspectivas excludentes, essas abordagens podem ser compreendidas como complementares: se, por um lado, a etnicidade se sustenta em memórias, territórios e continuidades históricas, por outro, ela se atualiza e se reconfigura nas disputas por reconhecimento e poder. No caso dos povos indígenas, essa articulação é particularmente evidente, uma vez que suas identidades coletivas se fundamentam tanto em cosmologias e pertencimentos ancestrais quanto em estratégias políticas situadas de afirmação frente ao Estado. Assim, afirmar a etnicidade não

é apenas preservar uma herança, mas mobilizá-la ativamente como linguagem política na disputa por direitos, reconhecimento e autonomia.

É nesse ponto que as reflexões de Malcolm Ferdinand (2022) e Ailton Krenak (2020) se integram com potência. Ferdinand demonstra que a colonização não se limitou à ocupação territorial, mas implicou uma reconfiguração profunda das relações entre humanos, natureza e mundo, processo que descreve a partir da ideia de uma “dupla fratura”, simultaneamente colonial e ambiental. Como afirma o autor, “essa dupla fratura apaga as continuidades em que humanos e não humanos foram confundidos como recursos que alimentavam um mesmo projeto colonial, uma mesma concepção da Terra e do mundo” (Ferdinand, 2022, p. 47).

A referência a uma mesma concepção de terra e de mundo é central, pois indica que a colonização não operou apenas pela exploração material dos territórios, mas pela imposição de um regime ontológico específico, no qual a Terra é reduzida a recurso e o mundo a objeto de apropriação.

Trata-se, portanto, da produção de uma forma particular de existência, que redefine as relações entre humanos e não humanos a partir de uma lógica instrumental e hierárquica. É nesse sentido que a colonização pode ser compreendida também como um processo de uniformização dos modos de habitar e significar o mundo, apagando outras cosmologias e formas de vida que não compartilham dessa separação entre natureza e sociedade.

A partir dessa formulação, é possível compreender que a colonização operou não apenas no plano material, mas também no nível dos sentidos e das formas de habitar o mundo, impondo uma racionalidade que deslegitima outras ontologias. Nesse processo, a língua do colonizador emerge como um dos dispositivos mais visíveis dessa reorganização: mais do que um instrumento de comunicação, ela participa da produção de hierarquias entre formas de conhecimento, silenciando epistemologias e deslocando modos de existência. Assim, o Estado moderno, ao instituir uma língua oficial, não apenas organiza a comunicação, mas define quais formas de vida são reconhecidas como legítimas e quais permanecem inaudíveis.

Krenak (2020), ao abordar a devastação simbólica provocada pela lógica utilitarista que estrutura o Estado moderno, afirma que aceitar essa lógica é colaborar com o fim do mundo. Nesse horizonte, práticas como falar a língua de seu povo, manter rituais ou defender o território não devem ser compreendidas

como simples preservação de tradições, mas como modos situados de sustentar a continuidade da vida em contextos históricos marcados por transformação e violência. Mais do que práticas culturais isoladas, esses gestos expressam a persistência de mundos que seguem existindo mesmo quando não encontram pleno reconhecimento nas categorias políticas e jurídicas que estruturam o Estado-nação moderno.

Nesse sentido, a etnicidade pode ser compreendida como uma tecnologia social de resistência, entendida aqui como um conjunto dinâmico de práticas, saberes e formas de organização coletiva que estruturam a vida social e se transformam ao longo do tempo, permitindo a continuidade de modos próprios de existência. Trata-se, portanto, de um processo de reexistência que não se reduz à conservação de formas “originais”, mas envolve adaptação, deslocamento e reinvenção diante das condições impostas pela colonização da vida e da Terra.

Assim, práticas como o uso, ou mesmo a interrupção, de línguas originárias não podem ser tomadas como critérios fixos de pertencimento, mas devem ser compreendidas à luz de trajetórias históricas marcadas por violência, deslocamento e negociação.

A etnicidade, portanto, não é apenas um marcador identitário fixo, mas uma gramática de mundo em movimento: uma matriz ontológica e política que organiza modos de habitar, governar, cuidar e se relacionar com os vivos e os mortos. Diante de um modelo de Estado-nação moderno que opera historicamente por meio da homogeneização e da universalização de categorias políticas, e não de uma intenção única ou deliberada, a etnicidade responde com a produção contínua de mundos múltiplos, com fronteiras que frequentemente escapam à codificação jurídica e com temporalidades que não se alinham à ideia linear de progresso.

Ao Estado que exige que todos sejam cidadãos iguais sob sua norma, a etnicidade responde com mundos múltiplos, com fronteiras que não cabem nas leis, com temporalidades que não se curvam ao progresso. Ao final da conversa com minha colega moçambicana, percebi que não se tratava apenas de tradução de idiomas, mas de tradução de mundos. E, talvez, o maior desafio da nossa geração seja justamente esse: parar de traduzir os povos e começar a escutá-los em sua própria língua política, simbólica e existencial. Como alerta Krenak, há saberes que não pedem para ser incluídos, mas para serem deixados em paz com sua plenitude.

## Povos indígenas no Brasil: resistência e autonomia

Um dos importantes meios de construção de uma ideia de nação homogênea e soberana são os símbolos nacionais, dentre estes destacamos a bandeira e o hino nacional. Esses símbolos operam sob a égide unificadora, consolidando a identidade do “povo brasileiro”. Tais elementos são, inclusive, protegidos por lei, o que evidencia não apenas sua centralidade no projeto de nação, mas também a forma coercitiva pela qual se impõe sua sacralidade.

A criminalização de atos considerados desrespeitosos ou ofensivos a esses símbolos, como previsto no Código Penal Brasileiro (art. 20 da Lei nº 5.700/71), é reveladora da rigidez com que se preserva a narrativa oficial da unidade nacional. Tal proteção jurídica não é neutra, mas carrega uma carga simbólica profunda, reiterando a supremacia de uma determinada leitura da identidade brasileira frequentemente branca, ocidentalizada, cristã e urbana em detrimento das múltiplas etnicidades, territorialidades e histórias que compõem o país.

Nesse contexto, é pertinente mobilizar as contribuições de Barth (1998), como mencionado anteriormente, que propõe uma abordagem relacional da etnicidade. Barth argumenta que as identidades étnicas não são definidas por traços culturais objetivos, mas por fronteiras simbólicas construídas e mantidas nas interações sociais. Aplicando essa perspectiva ao caso brasileiro, podemos compreender os símbolos nacionais como instrumentos de naturalização de uma fronteira interna que define quem pertence legitimamente à nação e quem está à margem, por destoar da identidade oficial.

A imposição de uma simbologia nacional homogênea, sob pena de sanção, atua como mecanismo de silenciamento e invisibilização das diferenças étnicas, culturais e históricas que não se conformam à narrativa do Estado-nação. Tal processo, ao invés de reconhecer a pluralidade constitutiva do Brasil, opera por assimilação e exclusão. Trata-se de uma forma de ‘eticidade do Estado’, no sentido de que o aparato estatal se apropria de símbolos e discursos para produzir uma etnicidade hegemônica, denominada de nacionalismo.

Tais símbolos não surgiram de forma espontânea; foram selecionados, apropriados e reinventados para servirem ao projeto de homogeneização nacional. Como demonstra José Murilo de Carvalho (1990), a transição para o regime republicano exigiu

a criação de um novo imaginário que conferisse legitimidade ao Estado e gerasse um sentimento de pertença em uma população majoritariamente analfabeta e excluída da política formal. Esse processo de fabricação da nação envolveu a escolha deliberada de heróis, como a figura de Tiradentes, ressignificado como um mártir à imagem de Cristo, e a consagração de determinados símbolos.

Historicamente, esse movimento de consolidação identitária teve momentos críticos no processo de Independência e, mais tarde, na República, onde a elite política brasileira buscou construir uma comunidade imaginada que camuflasse as profundas fraturas sociais e étnicas do país. Nessa construção, o elemento indígena foi frequentemente instrumentalizado pelo Indianismo romântico do século XIX, onde indígena era celebrado como o ‘bom selvagem’ do passado, um símbolo heráldico de bravura que servia para diferenciar o Brasil de Portugal, mas ao qual era negada qualquer agência política ou existência autônoma no presente. Assim, a simbologia nacional operou um duplo movimento: apropriou-se da estética indígena para forjar uma etnicidade de Estado, enquanto, simultaneamente, implementava estruturas que visavam a assimilação definitiva desses povos à massa homogênea da cidadania brasileira.

Contraopondo-se a esse projeto de homogeneização, os povos originários têm afirmado suas existências por meio de estratégias que transcendem a mera sobrevivência biológica, constituindo o que se pode chamar de resistência ontológica. Essa afirmação manifesta-se na manutenção de elementos que o olhar estatal frequentemente subestima, como a preservação das línguas maternas, as práticas alimentares tradicionais e os sistemas de autogoverno. A vitalidade desse contra-projeto identitário é confirmada pelos dados: o Censo de 2022 (IBGE) registrou um contingente de 1,7 milhão de indígenas no Brasil.

Esse número é sustentado por uma pluralidade irreduzível, composta por 274 línguas vivas e a presença de mais de 100 povos isolados ou de recente contato, fatos que atestam a incapacidade histórica do Estado-nação em extinguir as fronteiras étnicas e converter a alteridade em uma massa nacional homogênea

Quando os povos indígenas organizam suas reivindicações políticas, elas se fundamentam na ideia de autonomia, construindo suas pautas a partir de elementos próprios que expressam suas identidades culturais e sociais específicas. Terras indígenas, língua, cultura, alimentação e outros aspectos tradicionais são mobiliza-

dos como direitos e símbolos que asseguram modos de vida próprios, diferenciados das normas do Estado brasileiro. Essa autonomia, entendida como o direito de viver e se organizar segundo suas próprias regras e cosmologias, não apenas reafirma suas diferenças, mas se configura como uma forma de resistência política e cultural.

Almeida (2004) destaca que o Estado brasileiro, fundado em uma concepção homogênea e unificadora, é estruturalmente incapaz de reconhecer essas diferenças em sua complexidade dentro do seu sistema jurídico e institucional. Para ele, o reconhecimento formal das terras tradicionalmente ocupadas e de outras especificidades indígenas encontra graves entraves na normatização estatal, que tende a domesticar, restringir ou instrumentalizar as pautas indígenas. Essa incapacidade decorre da natureza do Estado-nação, que se apoia em uma lógica de soberania e cidadania única, pautada por critérios que não contemplam as múltiplas dimensões culturais, políticas, filosóficas e epistemológicas dos povos indígenas.

Epistemicamente, os povos indígenas foram constituídos sobre bases cosmológicas, políticas e filosóficas distintas daquelas que fundamentaram a criação do Estado brasileiro. Mesmo após a consolidação do Estado-nação, esses sujeitos não foram plenamente incorporados a ele, enfrentando dificuldades jurídicas, institucionais e simbólicas que reiteram sua condição marginal. O Estado brasileiro, ao impor a ideia de uma nacionalidade única e homogênea, insiste em forçar os povos indígenas a se encaixarem em categorias e marcos regulatórios que desconsideram suas especificidades.

As diversas tentativas de incorporação das reivindicações indígenas pelo Estado brasileiro, ainda que permeadas por entraves jurídicos e institucionais, podem ser interpretadas também como uma expressão do direito legítimo desses povos de não se reconhecerem integralmente nessa identidade nacional imposta. Essa resistência à assimilação revela a força política e cultural da autonomia indígena, que desafia as fronteiras do Estado-nação e reafirma a pluralidade de formas de pertencimento e organização social existentes no Brasil contemporâneo.

Diante desse cenário, os grupos indígenas construíram, ao longo da história, formas próprias de organização e reivindicação, muitas vezes anteriores e independentes das normativas estatais. Um exemplo concreto, embora frequentemente tratado como secundário, diz respeito às formas de nomeação

entre povos indígenas. Muito antes de qualquer reconhecimento institucional recente, diferentes povos já incorporavam identificadores étnicos, clânicos e territoriais como parte dos nomes pessoais, operando sistemas próprios de identificação e pertencimento. Esses sistemas não apenas distinguem indivíduos, mas os situam em redes de parentesco, memória e relação com o território.

No Brasil, o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI) já evidenciava, há décadas, a presença desses marcadores nos registros, indicando que tais práticas de nomeação precedem as normativas do Estado. Mais recentemente, a Resolução Conjunta nº 12/2024 passou a reconhecer formalmente a possibilidade de registro civil conforme a escolha dos próprios indígenas, permitindo a inclusão da etnia, do grupo, do clã e da filiação comunitária. Ainda que represente um avanço jurídico, essa medida não inaugura a prática, mas a incorpora tardiamente a um sistema estatal que historicamente operou por meio da padronização dos nomes.

A densidade dessa questão pode ser observada no caso de Davi Kopenawa, cujo nome, na língua yanomami, está associado à figura da vespa ou do marimbondo. Longe de uma simples tradução, essa forma de nomeação expressa relações específicas entre humanos e outros seres, indicando qualidades, forças e vínculos cosmológicos que situam a pessoa em um mundo relacional mais amplo. Nesses contextos, o nome não funciona apenas como um identificador individual, mas como uma inscrição ontológica que articula corpo, território e coletividade.

## Nacionalismo autoritário e negação da pluralidade

A ascensão de um nacionalismo autoritário no Brasil, especialmente durante o governo de Jair Bolsonaro (2018-2022), re-atualizou discursos e práticas que reforçam uma ideia homogênea e excludente de nação. O slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, adotado como marca do bolsonarismo, retoma a retórica autoritária e excludente de períodos anteriores da história nacional, como o já conhecido “Brasil: ame-o ou deixe-o”, popularizado durante a ditadura militar (1964-1985). Em ambos os casos, o que está em jogo é a afirmação de um projeto de nação que exige adesão total a uma identidade nacional rígida, cristã, patriarcal e ocidentalizada, sob pena de deslegitimação, silenciamento ou expulsão simbólica daqueles que dela divergem.

Um exemplo emblemático dessa lógica excludente é o caso do manto Tupinambá, artefato sagrado que permaneceu por mais de três séculos na Europa após ter sido levado em 1644. Em julho de 2024, o manto retornou ao Brasil, após negociações diplomáticas, como doação do Museu Nacional da Dinamarca ao Museu Nacional, no Rio de Janeiro. No entanto, o objeto não foi restituído diretamente ao povo Tupinambá, seu legítimo detentor, mas incorporado ao acervo de uma instituição estatal.

As justificativas apresentadas por representantes do Estado brasileiro evidenciam os limites dessa mediação. Segundo reportagem da Rádio Agência (2024), o diretor do Museu Nacional, Alexander Kellner, afirmou que “não há possibilidade de o Manto Tupinambá ser levado para a aldeia do povo indígena”, destacando ainda que “há um compromisso formal do Estado brasileiro de que este exemplar fique no Museu Nacional, destino da doação feita pela Dinamarca” e que, em sua avaliação, “não se trata de onde está o manto, mas sim do acesso a ele”. A posição expressa nessas declarações revela uma concepção específica de patrimônio, orientada por princípios de universalização e guarda institucional, que tende a deslocar o sentido do objeto de seu contexto originário para o campo da representação nacional.

Há, nesse processo, uma tensão que merece destaque, ao mesmo tempo em que se observa um esforço concreto de restituição e um reconhecimento simbólico da importância do manto, evidenciado por sua repatriação, não há um reconhecimento equivalente do povo Tupinambá como sujeito pleno de direito sobre esse patrimônio. O que se reconhece é o valor do objeto enquanto patrimônio cultural, mas não a autonomia do coletivo que historicamente o produziu, preservou e atribuiu sentido. Trata-se, portanto, de uma forma de reconhecimento parcial, na qual o elemento material é incorporado ao repertório estatal, enquanto o vínculo político e ontológico do povo com o artefato permanece subordinado às estruturas institucionais.

Essa tensão torna-se ainda mais evidente quando se consideram as reivindicações dos Tupinambá de Olivença, que são descendentes diretos do povo que confeccionou o manto, que realizaram uma vigília contra a permanência do artefato no Rio de Janeiro. Para esses sujeitos, a repatriação não se encontra concluída, mais do que uma peça museológica, o manto é compreendido como parte da própria família, e, portanto, deveria estar junto a ela, mais precisamente na Terra Indígena Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia.

Essa perspectiva desloca o debate do campo da propriedade ou da guarda institucional para o das relações de pertencimento, cuidado e continuidade cosmológica. Nesse sentido, a própria noção de “repatriação” merece ser problematizada. Repatriação para onde? Para o Estado brasileiro, que sequer existia como tal no momento em que o manto foi levado à Europa, ou para o povo que historicamente o produziu e com ele mantém vínculos contínuos?

Se, por um lado, o retorno ao território nacional é celebrado como reparação histórica, por outro, ele pode operar como uma nova forma de mediação estatal que reinscreve o artefato em uma lógica nacional que não corresponde às formas indígenas de pertencimento. Afinal, enquanto o Brasil ainda não era Brasil, o povo Tupinambá já existia como tal, e continua a existir, reivindicando não apenas o retorno do objeto, mas o reconhecimento de sua condição de detentor legítimo.

Esse deslocamento não é neutro. Ao assumir a custódia do manto, o Estado reafirma seu papel como mediador daquilo que é reconhecido como patrimônio cultural, ao mesmo tempo em que limita o alcance das reivindicações indígenas no campo da autodeterminação. A recusa em reconhecer a posse direta do povo Tupinambá não decorre apenas de uma decisão pontual, mas de um arranjo institucional mais amplo, no qual a autoridade simbólica e jurídica permanece centralizada.

Assim, ainda que o retorno do manto represente um avanço no plano diplomático e cultural, ele também explicita os limites desse reconhecimento quando confrontado com demandas por autonomia efetiva.

A exclusão do povo nesse processo evidencia, portanto, a persistência de formas contemporâneas de subalternização, ainda que formalmente reconhecidos como cidadãos, os povos indígenas continuam a ter sua agência restringida no que diz respeito à gestão de seus próprios patrimônios. Trata-se de uma dinâmica na qual esses sujeitos permanecem incluídos no corpo político do Estado, mas frequentemente excluídos dos processos decisórios que dizem respeito às suas próprias formas de existência.

Como nos lembra Davi Kopenawa (2015), o mundo indígena não se organiza em torno das mesmas lógicas de propriedade, território e temporalidade do Estado moderno. Ao ignorar isso, o Estado brasileiro continua a perpetuar uma violência epistemológica e simbólica que transforma os povos indígenas em figuras decorativas do imaginário nacional, mas os nega como sujeitos políticos plenos.

Essa recusa em reconhecer os povos indígenas como sujeitos autônomos e portadores de sistemas próprios de conhecimento, organização e memória histórica evidencia que a cidadania brasileira, tal como projetada e operacionalizada, não os contempla como pertencentes ao mesmo pacto nacional. A própria estrutura do Estado os marginaliza ao tentar encaixá-los à força em categorias jurídicas e identitárias que negam sua diferença. A insistência em falar por eles, em representá-los sem escutá-los, reforça a ideia de que, embora nascidos no território brasileiro, não são brasileiros no sentido pleno e soberano da palavra, a não ser que abdicuem de sua alteridade.

Diante disso, torna-se necessário romper com a lógica assimilacionista do Estado-nação moderno e imaginar outras formas de organização política que acolham a diversidade de povos e nações existentes no território. Um exemplo concreto dessa alternativa é o modelo boliviano. A partir da nova Constituição promulgada em 2009, a Bolívia se declarou um Estado Plurinacional, reconhecendo oficialmente a existência de 36 povos indígenas originários com direito à autodeterminação, autogoverno, justiça própria e controle sobre seus territórios e patrimônios. Esse arranjo jurídico e político rompe com a ideia de soberania homogênea e estabelece um pacto baseado no reconhecimento mútuo da diferença.

Embora o caso boliviano não seja isento de desafios e contradições, como as tensões entre o reconhecimento constitucional da plurinacionalidade e a manutenção de práticas extrativistas em territórios indígenas, os conflitos em torno da implementação da autonomia indígena frente à centralização estatal, e as disputas internas sobre representação e participação política, ele demonstra que é possível construir um modelo de Estado que não apague, mas incorpore a pluralidade como princípio constitucional. Como destaca Silvia Rivera Cusicanqui (2010), esse modelo exige uma descolonização não apenas institucional, mas também das subjetividades e das formas de conhecimento, de modo a abrir espaço real para as cosmologias indígenas.

No Brasil, onde a diversidade é histórica, constitutiva e incontornável, pensar em um Estado plurinacional não é uma utopia radical, mas uma necessidade urgente diante das limitações impostas pela estrutura monocultural e mono-civilizatória do Estado-nação moderno.

No entanto, para que um modelo plurinacional como o boliviano seja possível no Brasil, não se trata apenas de uma reforma institucional superficial, mas de uma

transformação estrutural que opera em múltiplos níveis. No plano jurídico, isso implicaria o reconhecimento efetivo da autonomia territorial, política e normativa dos povos indígenas, para além das formas limitadas atualmente previstas na legislação. No plano epistemológico, exige a abertura do Estado ao reconhecimento de outras formas de conhecimento, organização social e relação com o território, o que demanda não apenas mudanças normativas, mas também a reconfiguração das práticas institucionais e dos próprios critérios de validade que orientam a ação estatal.

Nesse sentido, tais transformações dificilmente se realizam por meio de ajustes graduais ou exclusivamente internos às estruturas estatais, uma vez que envolvem o tensionamento de padrões historicamente consolidados de homogeneização e controle. Como aponta Almeida (2012), o Estado brasileiro, por seu caráter centralizador e assimilacionista, tende a operar reduzindo a complexidade das formas socioculturais indígenas a categorias administráveis. No entanto, essa incapacidade não deve ser compreendida como um limite absoluto ou imutável, mas como uma característica estrutural que é continuamente tensionada pelas lutas e práticas dos próprios povos indígenas.

É precisamente nesse movimento, externo e, ao mesmo tempo, relacional ao Estado, que se abrem possibilidades de transformação. Experiências como a boliviana indicam que mudanças institucionais podem ocorrer quando há pressão política e reorganização das bases de legitimidade do próprio Estado. Assim, mais do que negar a possibilidade de transformação, o argumento de Almeida contribui para evidenciar que ela não emerge espontaneamente do interior do aparato estatal, mas resulta de processos de disputa, negociação e afirmação conduzidos pelos sujeitos historicamente subalternizados.

Um exemplo concreto e emblemático foi a ocupação da sede da Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC), realizada entre janeiro e fevereiro de 2025. O movimento, que perdurou mais de 20 dias, contou com a organização coletiva de 14 etnias: Wai-wai, Munduruku, Tembé, Xikrin, Tupinambá, Arapiun, Tupayu, Tapuia, Warau, Kumaruara, Borari, Maytapu, Jaraqui e Turiwara, reunindo mais de 500 pessoas entre lideranças, professores e manifestantes. A principal reivindicação era a revogação da Lei nº 10.820/2024, que alterava as diretrizes da educação escolar indígena ao abrir precedentes para o modelo de educação a distância (EaD) nas aldeias. Além disso, o movimento exigia a exoneração imediata do então secretário

de educação, Rossieli Soares, cuja gestão era contestada pela falta de diálogo e pela imposição de medidas consideradas verticais e coloniais.

Os manifestantes reivindicavam a garantia de escolas indígenas diferenciadas, a valorização das línguas originárias, a contratação de docentes indígenas e o respeito estrito às diretrizes curriculares próprias. A ocupação foi encerrada apenas após 23 dias, quando o governador do estado, Helder Barbalho, revogou a legislação que mobilizou a ocupação.

As reivindicações indígenas não cabem nos limites do direito estatal: elas o tensionam e, muitas vezes, o transformam. Ao afirmarem seus próprios modos de existir, esses povos não estão apenas resistindo, mas abrindo caminhos para outras formas de viver e se organizar, revelando, na prática, os limites da ordem política moderna.

## Considerações finais

As reflexões aqui desenvolvidas demonstram que a constituição do Estado brasileiro, moldada segundo os alicerces do paradigma eurocêntrico de Estado-nação, permanece incapaz de acomodar a complexidade dos modos de ser, existir e organizar-se dos povos indígenas. A cidadania moderna, baseada em um ideal universalista, homogêneo e individualista, esbarra na densidade política e epistêmica das coletividades indígenas, cujos pertencimentos se estruturam a partir de lógicas territoriais, espirituais e relacionais que não encontram paralelos nos marcos jurídicos e institucionais do Estado brasileiro.

Ao mobilizar autores como Fredrik Barth, Clifford Geertz, Anthony Smith, Ernesto Laclau e Aníbal Quijano, torna-se possível compreender que a etnicidade não opera como uma etapa transitória rumo à integração nacional, mas como uma dimensão constitutiva de alteridade que desafia a própria ontologia política do Estado moderno. Trata-se, portanto, de reconhecer que os povos indígenas não são sujeitos em déficit de nacionalidade, mas coletividades cuja existência antecede e excede o projeto de nação brasileiro.

Nesse sentido, os debates aqui apresentados também abrem espaço para um questionamento mais profundo da própria categoria “brasileiro indígena” ou “indígena brasileiro”. Essa nomeação, ainda que juridicamente funcional, carrega a ambiguidade de subordinar uma identidade coletiva originária à lógica estatal

nacional. A possibilidade de afirmar-se indígena e não-brasileiro – ou, mais radicalmente, de recusar a identidade nacional imposta, deve ser considerada não como um gesto separatista, mas como uma afirmação legítima de soberania simbólica, política e ontológica. Tal recusa explícita a assimetria estrutural que marca o pacto nacional e denuncia o caráter colonial da cidadania imposta.

Essa perspectiva convida à problematização dos limites da identidade nacional brasileira e aponta para a urgência de reimaginar os fundamentos do pertencimento coletivo. Um Estado que se pretenda democrático e plural precisa ser capaz de reconhecer que a unidade nacional não pode ser alcançada pela supressão da diferença, mas pelo reconhecimento da legitimidade de múltiplas formas de ser e habitar o território. A proposta de um Estado plurinacional, como ensaiada na Bolívia, revela que há caminhos institucionais possíveis, ainda que complexos, para acolher a diversidade originária como princípio fundador, e não como anomalia a ser assimilada.

Além disso, este artigo evidencia a necessidade de ampliar os horizontes teóricos das pesquisas sobre etnicidade, identidade e nacionalidade. Embora as contribuições dos autores do Norte Global tenham sido fundamentais para a consolidação dos estudos antropológicos sobre etnicidade, é preciso reconhecer os limites de um campo teórico que, em grande medida, ainda silencia ou marginaliza as produções intelectuais originadas no Sul Global. A epistemologia dominante tende a operar a partir de categorias universalizantes que obscurecem os contextos específicos das sociedades colonizadas, reproduzindo assimetrias epistêmicas que ecoam a colonialidade do poder denunciada por autores como Quijano e Mignolo.

Futuros caminhos de pesquisa devem, portanto, aprofundar o diálogo com as epistemologias indígenas, valorizando seus conceitos próprios de povo, território, cidadania e política. Isso implica deslocar o eixo analítico da etnicidade como objeto de estudo para a etnicidade como posição enunciativa, reconhecendo os povos indígenas não apenas como produtores de conhecimento sobre si, mas como sujeitos que elaboram e praticam formas próprias de autogoverno, bem como propõem modos específicos de relação com as estruturas das políticas públicas. Tal giro epistemológico não apenas descentraliza o pensamento euro-americano, mas abre a possibilidade de construir uma teoria da etnicidade ancorada nos saberes, práticas e cosmologias das próprias populações que historicamente têm sido objeto das ciências sociais.

Por fim, compreender a etnicidade não como uma diferença a ser administrada pelo Estado, mas como um fundamento político de existência, exige um

deslocamento paradigmático. Esse deslocamento não se faz por meio da inclusão dos indígenas na moldura do Estado-nação, mas pela reconfiguração profunda da própria ideia de Estado, cidadania e pertencimento. Nesse horizonte, os povos indígenas não são brasileiros em potencial, mas nações em relação, cuja autodeterminação desafia as fronteiras da política moderna e reabre a imaginação para formas plurais de convivência e coabitação no território chamado Brasil.

## Referências

- ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Elefante; Autonomia Literária, 2016.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”*. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-72, 2012.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- BRASIL. *Lei nº 5.700, de 1º de setembro de 1971. Dispõe sobre a forma e a apresentação dos Símbolos Nacionais*. *Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 2 set. 1971*. Disponível em: Planalto. Acesso em: 8 maio 2026.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Índios na Constituição*. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 429-443, set./dez. 2018. Disponível em: DOI do artigo. Acesso em: 13 maio 2025.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FAUSTINO, Rosângela. *Os processos educativos no Brasil e seus projetos para a civilização e inclusão indígena*. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, v. 11, n. 41, p. 188-204, 2011.

FERDINAND, Malcolm. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, 1973.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. 2. ed. London: Verso, 2001.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 8, p. 168-196, 2000.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Oprimidos, mas não vencidos: lutas do campesinato aimara e qhichwa da Bolívia, 1900–1980*. Tradução de Vívian A. A. Zamberlan. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SMITH, Anthony D. *As origens étnicas das nações*. Oxford: Blackwell, 1995.

SOUZA, Denaldo Alchorne de. *O Brasil entra em campo!: construções e reconstruções da identidade nacional (1930-1947)*. São Paulo: Annablume, 2008.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2018