

UMA LEITURA PÓS-COLONIAL DAS PRESENCAS INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE

*Erica KAWAKAMI**

RESUMO: Neste artigo, discutimos uma possibilidade de analítica pós-colonial, a partir da presença indígena na universidade, tendo em vista que o pós-colonial constrói sua crítica ao modo como o conhecimento científico tem sido produzido e posto em circulação. Ao considerar o racismo inscrito nas matrizes das ciências e o fato de que houve e há hierarquização dos conhecimentos, a crítica pós-colonial leva a cabo o exercício epistemológico de desfamiliarização das experiências antes racializadas e de desconstrução do vocabulário colonial a partir do qual elas têm sido nomeadas, conhecidas e inscritas nos imaginários.

PALAVRAS-CHAVES: Povos indígenas no ensino superior. Crítica pós-colonial. Geopolítica do conhecimento.

A presença relativamente recente de estudantes de diferentes povos indígenas em universidades brasileiras nos tem possibilitado refletir sobre as complexas relações entre os processos de constituição de subjetividades e de disposições de poder que definem o que é epistemologicamente legítimo ou ilegítimo, o que é culturalmente respeitável e o que é ignorável, entre outros inúmeros binarismos que a linguagem colonial procurou estabilizar. A intenção deste artigo é, mais especificamente, mostrar, nas distintas seções, como pode ser profícuo trabalhar com os estudos pós-coloniais na análise da presença indígena na universidade, do ponto de vista da geopolítica da produção do conhecimento.

* UFSCar – Universidade Federal de São Carlos. Programa de Pós-graduação em Sociologia. São Carlos – SP – Brasil. 13565-905 - erikawmi@hotmail.com.

Das narrativas sobre o **Outro** e a geopolítica do conhecimento

Iniciamos esta seção discutindo a produção das grandes narrativas sobre aquelas e aqueles que foram construídos como o **Outro** do Ocidente, mostrando como essas narrativas têm a ver, de forma constituinte, com a produção da história das próprias nações colonizadoras e destacando suas continuidades e descontinuidades no modo como as diferenças acerca dos povos indígenas no Brasil, são narradas e representadas contemporaneamente.

Catarina Gomes e Maria Paula Meneses (2011) explicam que essas narrativas, além de serem permeadas de distorções, produzem uma espécie de enfermidade no imaginário coletivo sobre o passado, o presente e as possibilidades de futuro. Categorias como civilização, nação, cultura, raça, etnia, tribos, diz Meneses (2007), continuam gerando uma espécie de mapa cognitivo (hegemônico), de compreensão das experiências sociais e culturais.

Essa análise, de certo modo, está em Fanon (1983): o encontro colonial como constituidor das narrativas racializadas sobre o **Outro**, como momento da criação desse **Outro** que não é semelhante ao **Eu** europeu, tampouco contemporâneo a ele. Fanon (1983), observou que as narrativas euro-ocidentais coloniais destituem o **Outro** de sua singularidade, emprestando-lhe um apagamento que tem impacto na constituição de subjetividades e na produção de conhecimentos. Com Fanon (1983), podemos compreender a situação colonial como experiência que interrompe o processo de humanização das pessoas. A depender dos processos históricos e coloniais de cada nação, o racismo pode atuar por meio da construção de categorias raciais distintas como sexo, cor, etnicidade, língua, cultura, religião, tempo e geografia, mas o que é comum nas distintas experiências de racismo é a experiência hierarquizada de não-humanidade ou de “não-ser”, como sugere Grosfoguel (2011, p. 98-99).

Stuart Hall (2010) fala em **regime racializado de representação** porque as práticas de representação da diferença e da alteridade estão assentadas em concepções, imagens e narrativas hierarquizadas dos corpos, epistemologias, experiências e culturas da diferença, com base em epítetos raciais¹.

À maneira de Said (2007) em seu estudo sobre o *Orientalismo*, como um complexo e bem elaborado sistema de conhecimento acerca de um Oriente, nós compreendemos que certos constructos teóricos são, muitas vezes, constituídos, construídos por intermédio de conhecimentos cujo propósito é atestar que tal ou

¹ Sobre o processo de racialização e do racismo operando com diferentes registros, como processo que interdita possibilidades de ser no mundo e experimentá-lo, que interpõe uma negativa nas diferentes experiências humanas, trabalhamos, sobretudo, com o sociólogo Valter Silvério (2013).

qual é a natureza do **Outro** que constroem. Vejamos, por exemplo, a invenção da África, para usar a expressão de Valentim Mudimbe (1988). A África, como a concebemos contemporaneamente, é efeito do processo colonial, especificamente, da intervenção do pensamento racista ocidental, portanto, invenção colonial alheia à própria realidade sócio-política africana, como argumenta Meneses (2007). Essa reflexão nos ajuda a trabalhar com a ideia de **índio**, no Brasil, como categoria construída colonialmente e colocada em discurso reiteradamente na enunciação de um sujeito coletivo inferiorizado. Esse tipo de representação discursiva tem, na análise de Fernando Coronil (1998), o estranho efeito de produzir imagens tão tangíveis quanto uma segunda pele.

Acontece que o colonialismo não esteve circunscrito a um exercício político de dominação, mas estendeu seus tentáculos a todas as dimensões da vida daqueles que tiveram suas experiências constituídas em contextos colonizados. Para Castro Gómez (2005, p. 83), a relação entre conhecimento e disciplina permite dizer, “segundo Gayatri Spivak, do projeto da modernidade como o exercício de uma ‘violência epistêmica’”. Com o colonialismo, formas de pensar, falar, sentir, olhar, temer, amar, desejar, classificar, avaliar e produzir conhecimento histórico, geográfico, corporal, social, artístico, filosófico e político, por exemplo, foram definidas com base em uma série de concepções, narrativas, imagens, cores, categorias e noções de tempo, lugar, povos, enfim, de representações povoadas de estereótipos produzidos desde o colonialismo, mas que seguem vivas e eficazes nos imaginários e nas academias brasileiras.

É também como efeito dessa **colonialidade epistêmica** que se produziu a des-africanização da produção científica e filosófica africana no mundo. A colonialidade também provoca o rompimento de ancestralidades e torna perguntas da cultura impossibilitadas de serem feitas: Qual é a história do meu nome? Qual a minha história enquanto povo? O que dizem as histórias do meu povo? Como é a língua que conta as histórias do meu povo?

Edgardo Lander (2000) explica como o **colonialismo epistêmico** converte conhecimento em normatividade. A partir das experiências europeias exportadas para as colônias como referência e padrão de humanidade, história e ciência - como conhecimento legítimo, objetivo, superior e universal - serão definidas não só as categorias, conceitos e perspectivas que subsidiarão a leitura de todas as outras experiências do planeta, mas também a autoridade, as leis, normas, manuais de conduta e cartilhas escolares. Para Lander (2000, p. 24), essa metanarrativa eurocêntrica do conhecimento válido e universal, instrumento do “dispositivo colonizador do saber”, não hierarquiza somente conhecimentos, mas também constrói e hierarquiza formas de ser.

Boaventura de Sousa Santos (2008, p. 28) discute a relação violenta de negação e supressão de outros conhecimentos que não sejam ocidentais nos termos de um “epistemicídio” e argumenta que a ciência moderna desqualifica “conhecimentos alternativos” e promove o que ele chama de **monocultura do conhecimento**. A suposta supremacia da ciência moderna ocidental está assentada em diversas dicotomias que ela mesma cria e reitera. Uma delas é saber moderno/saber tradicional, o primeiro construído em oposição a ideias ligadas ao tradicional, como saber local, prático, exótico, primitivo e passado, associado ao conhecimento de senso comum, como afirma Santos (2008). Autores pós-coloniais sugerem que a própria dicotomia é um dos meios pelos quais o significado é fixado, garantindo-se a permanência das relações de poder existentes, mas advertem: essas relações não são estáveis e podem ser deslocadas.

Definida como lugar asséptico da produção, validação, circulação, apropriação, partilha e avaliação do conhecimento perito, especializado, legítimo e universal, inclusive sobre a diferença, avesso a qualquer diálogo com conhecimentos que considere bastardos ou mesmo inexistentes, a universidade é um dos aparatos institucionais que conferiu à ciência a exclusividade do conhecimento válido, como discutem Meneses e Santos (2009).

Ao produzir conhecimento supostamente verdadeiro sobre o mundo, a ciência se interessa por outros modos de conhecer apenas enquanto seus outros. Santos (2007), nesse sentido, faz uma observação importante e não critica todo e qualquer conhecimento acadêmico, só porque produzido na academia, mas critica o conhecimento acadêmico quando se pensa único e unicamente válido. Para esse sociólogo, a pretensa universalidade da ciência ocidental omite a sua exata localização geopolítica: a de um conhecimento produzido por homens, europeus, brancos, cristãos, heterossexuais. Esse sistema produtor, reprodutor e legitimador de conhecimento é chamado de **matriz eurocêntrica de produção de conhecimento autorizado**. De acordo com Meneses (2007), sistemas e constructos produzidos dessa forma, ganham estatura de fatos em si, naturalizando descrições como sendo a própria história ou verdade.

A ciência moderna, diz Santos (2009), é uma ciência de circularidade em torno de um único centro e esse centro é a Europa, em volta da qual a ciência passa a considerar somente os problemas que ela mesma formula. Desse ponto de vista, a ciência domestica as ideias. Este autor, então, ao considerar o racismo inscrito nas matrizes das ciências sociais e o fato de que houve e há hierarquização dos conhecimentos, propõe o exercício epistemológico da desfamiliarização diante das experiências do mundo.

Diante da necessidade que observa, de submeter o mapa cognitivo colonialmente constituído a um processo de desconstrução epistêmica, para usarmos

a expressão de Meneses (2007), Santos (2009) propõe as *Epistemologias do Sul*, uma proposta que consideram “subalterna, insurgente contra o projeto capitalista colonial, patriarcal”. A ideia central que move a reflexão desses autores é que as *Epistemologias do Sul* são um conjunto de práticas cognitivas e de critérios de validação do conhecimento a partir das experiências dos grupos sociais que têm sofrido sistematicamente as injustiças perpetradas pelo colonialismo. Elas constituem uma alternativa do ponto de vista epistemológico para outras maneiras de pensar o mundo, de apreender sua complexidade, de produzir conhecimento, de aprender com outras experiências. De acordo com Nunes (2008, p. 66), com as *Epistemologias do Sul* vêm à tona outras fontes e corpos de conhecimento e experiências que o acúmulo teórico-metodológico concedido pela Europa não dá conta de apreender. Para Marisol de La Cadena (2008), esse monopólio da ciência ocidental para representar as experiências do mundo é uma exigência política que pode ser negociada.

Nunes (2008) fala em descolonização da reflexão epistemológica e propõe, de partida, a reapropriação de categorias como filosofia, literatura, política, religião e ciência, já que ainda não foram substituídas. Seguindo as formulações de Hall (2011), poderíamos dizer que devemos utilizá-las *sob rasura*. A esse respeito, Santos (2007) observa a linha abissal traçada entre a filosofia europeia e os saberes tradicionais africanos que, concebidos dessa forma hierarquizada, se tornam duas entidades intransponíveis no tempo e no espaço, sem possibilidades de tradução e interpenetração (sempre parciais, nunca completas, como discutiremos). Reconstruídas como formas distintas de conhecimento, as filosofias africanas e outras filosofias podem se encontrar e estabelecer possibilidades inteligentes e criativas de interpretação mútua.

A feminista dominicana Ochy Curiel (2007) argumenta que o processo de descolonização do saber e do poder é mais que um assunto metodológico ou epistemológico, é um exercício e uma exigência política que requer a análise dos megaprojetos globais em contextos locais, das políticas nacionais e internacionais de segurança, migração e militarismo, das lógicas do Banco Mundial e do FMI, das propostas de ajustes estruturais, as quais afetam a vida de sujeitos racializados que nunca tiveram privilégios de classe ou de raça. Para essa autora, o pós-colonial e mesmo a opção decolonial tem produzido críticas importantes, mas não suficientes por borrar um pouco essa análise política das representações de poder em cada contexto.

Finalmente, a tese mais ampla de Santos (2009, p. 31) é a da realização de uma justiça cognitiva global, porque “a injustiça social global [...] está intimamente ligada à injustiça cognitiva global. A luta pela justiça social global deve, por isso, ser também uma luta pela justiça cognitiva global”.

Trabalhando com a crítica pós-colonial

A proposta dessa seção não é traçar obsessivamente as gêneses e origens dos estudos pós-coloniais (muito bem realizada por inúmeros autores), mas recuperar as perguntas e as críticas produzidas por autores que podemos reconhecer como pós-coloniais para construirmos nossas próprias ferramentas de análise e de crítica, porque sabemos que as questões que moveram esses autores em contextos bem localizados geopoliticamente e as respostas que esses pensadores deram a elas, ainda que sigam nos instigando e nos inspirando, exigem outras formulações que possam conferir inteligibilidade às nossas experiências com e dos povos indígenas no Brasil. Mesmo assim, é importante aqui apresentar nossa apropriação do pós-colonial como ferramenta analítica.

Com o termo pós-colonial – que remonta aos anos 1970, 1980, principalmente no contexto anglo-saxão – para falar com Hall (2011), entendemos uma categoria descritiva que procura descrever o processo geral de descolonização que, como a própria colonização (não só como processo econômico-político, mas que tem também dimensão cultural, racial e epistêmica), marcou intensamente, mas de modos distintos, as sociedades colonizadoras e as colonizadas, como parte de um processo transnacional e transcultural. O pós, no pós-colonial, não sugere um depois ou ir além, antes, sua ênfase recai sobre as rupturas e continuidades, para usarmos a expressão de Shohat (2008), que marcam as expressões contemporâneas da colonialidade.

Said (2007) escreve que a releitura das obras culturais canônicas, com a pretensão de reinvestigar suas pressuposições, foi um dos empreendimentos teóricos mais interessantes nos estudos pós-coloniais. Para Hall (2011), uma das principais contribuições do termo pós-colonial é o fato de ele explicitar que a colonização sempre esteve profundamente inscrita nas sociedades colonizadoras como também esteve nas culturas dos colonizados e as diferenças entre elas, nunca operaram de forma absolutamente binária. Desse modo, o pós-colonial, para além da descrição de sociedades ou épocas, permite a releitura antiessencialista dos binarismos “como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar os binarismos culturais [...] e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação” (HALL, 2011, p. 102).

Seguindo de perto as formulações de Hall (2011), pensamos que a abordagem pós-colonial torna-se desafiadora porque possibilita a compreensão da colonização para além das fronteiras dos Estados-nação. Por pós-colonial, então, estamos entendendo uma proposta de deslocamento conceitual, teórico-metodológico, de “reconstituição dos campos epistêmico e de poder/saber em torno das relações da globalização” (HALL, 2011, p. 107); um discurso que ataca a distinção inócua entre

o Ocidente e o Resto (*West/Rest*) que nos impede de compreendermos colonização como sistema de governo, poder e exploração e, ao mesmo tempo, como sistema de conhecimento e representação.

Os estudos pós-coloniais, na concepção do sociólogo Sérgio Costa (2006, p. 89), pretendem reconfigurar o campo discursivo colonialista de construção hierarquizada da alteridade e – para além de uma simples inversão do lugar da enunciação colonial, restituindo a voz aos subalternizados ou uma crítica “simplesmente anti-colonialista” – concentrar esforços na compreensão das relações entre discurso e poder, na desfamiliarização do que parece trivial, introduzir a dúvida e desestabilizar sentidos e representações apreendidas como absolutas, implodir construções reificadas e congeladas como o “nativo” e o “nacional”.

Para Manuela Ribeiro Sanches (2005, p. 8), a perspectiva pós-colonial tem mais a ver com outra forma de ler as experiências do que com outro objeto de estudo. Essa perspectiva questiona as certezas epistemológicas e as metodologias disciplinares, a linearidade de um tempo histórico centrado no “Ocidente” e a “fixação, por escrito, da diferença”. Com a autora, compreendemos que “é necessário considerar os caminhos que insistem em viver nos interstícios das culturas, nações e disciplinas, rejeitando quaisquer formas de pensamento maniqueísta” (SANCHES, 2005, p. 13).

Nessa perspectiva, a abordagem pós-colonial constrói sua crítica ao modo como o conhecimento científico foi produzido, enunciado, posto em circulação e propõe o que o escritor e pensador queniano Ngũgĩ Wa Thiong’o (1986) chama de descolonização da mente, como tarefa crucial de nossos tempos. Para Boaventura Santos (2001), a resistência pós-colonial reside justamente nessa descolonização.

No entanto, não pretendemos empreender uma apropriação celebratória do pós-colonial. Sabemos que não se trata de um *corpus* teórico linear, disciplinado, unificado e internamente coerente, de abrangência globalizante e atemporal. Entre as inúmeras críticas tecidas a essa perspectiva, trazemos a relação crítica de Santos (2001, p. 39-40) com o pós-colonialismo, em três ideias: a de que ele considerou apenas em parte outras relações de poder, como a opressão de classe, o racismo e o sexismo; a de que a sua análise enfática da cultura ou do discurso não considerou adequadamente a análise da economia política: “o esquecimento do neocolonialismo é uma das limitações mais incapacitantes do pós-colonialismo”; além disso, sua relação crítica com o pós-colonialismo “acabou por homogeneizar a relação colonial, tal foi a falta de perspectiva histórica e comparativa”.

O pós-colonial, segundo Ella Shohat (2008, p. 109), pode facilmente converter-se em uma categoria universalizadora, apagando as diferenças geopolíticas de diferentes contextos nacionais. Com uma temporalidade unificada, problemática,

sobretudo pela falta de especificidade histórica, o pós-colonial “minimiza as multiplicidades do lugar e a temporalidade, assim como os possíveis laços discursivos e políticos entre as teorias pós-coloniais e as lutas e discursos anticoloniais ou antineocoloniais contemporâneos”. A autora enfatiza, então, a necessidade de uma revisão das relações entre diferença e igualdade, ruptura e continuidade nos discursos e lutas de resistência.

Além disso, o pós-colonial não acentuaria devidamente os efeitos coloniais econômicos, políticos e culturais no presente, nos diferentes contextos históricos e dá pouca ênfase às relações de poder contemporâneas ou mantém em ambiguidade a relação entre o colonialismo e as novas formas de colonialismo. Esta ambiguidade, para Shohat (2008, p. 114), é que torna o pós-colonial um “termo precário para uma crítica geopolítica da distribuição centralizada do poder no mundo”. A autora nos alerta ainda para a lacuna do pós-colonial em pensar temporalidades não-ocidentais-eurocentradas (SANTOS; SCHOR, 2003) porque a fluidez das fronteiras, a condição cosmopolita ou pós-colonial, pode não ser valorizada nos discursos indígenas que têm buscado a afirmação das fronteiras pela demarcação das terras e o reconhecimento de uma existência cultural enraizada.

O pós-colonial pode oferecer uma conceitualização de passado problemática rejeitando a ideia de um passado autêntico, comum. O reconhecimento da impossibilidade de um retorno ou de um acesso a um passado como “etapa fetichizada e estática”, impediria a leitura daqueles movimentos político-culturais de comunidades étnico-raciais que demandam pela resignificação de suas línguas e culturas ancestrais, pré-coloniais e lhes atribuiria uma noção de **essencialismo ingênuo** ou **busca ingênua do passado**. Assim, caberia “manejar uma ideia de passado diferente: [...] como séries fragmentadas de memórias e experiências narradas, a partir das quais mobilizar as comunidades contemporâneas”. (SHOHAT, 2008, p.116-117).

Para Shohat (2008), contudo, o pós-colonial tem dado conta das experiências complexas de deslocamento e hibridismo cultural, demonstrando as contradições, ambiguidades e ambivalências culturais, sem apelar para critérios essencialistas ao abordar as múltiplas posicionalidades identitárias que marcam processos de imigração, por exemplo. Ainda mais importante, diz a autora, é a pergunta pós-colonial que devemos fazer: “quem está mobilizando o que na enunciação do passado, deslocando que identidades, identificações e representações e em nome de que visão e objetivos políticos?”

Ochy Curiel (2007, p. 93), argumenta que embora autores como Fanon tenham compreendido uma profunda análise do colonialismo e do racismo, insistindo sempre na desumanização provocada pelo colonialismo e mostrado como a colonização

exigia combater a visão etnocentrista e racista que reduz as culturas não ocidentais a objetos de estudo marginais e exóticos, eles não abordaram categorias como sexo e sexualidade, “tampouco o fazem os contemporâneos latino-americanos como Mignolo, Quijano e Dussel.”

Se bem que haja um pensamento crítico no tema do pós-colonial, para Curiel (2007), ele não deixa de ser elitista e, sobretudo, androcêntrico. Desse argumento, a autora vai considerar a necessidade de uma crítica pós-colonial que localize a imbricação de diversos sistemas de opressão (racismo, sexismo, heteronormatividade, classismo, religiosidade, nacionalidade) que definem condições de vida – o que Brah (2011) chama de interseccionalidade dos eixos de diferenciação – de onde são defendidos os projetos políticos. Para Brah (2011), a análise interseccional das experiências dos sujeitos leva a novas formas de pensar sobre a complexidade e multiplicidade de relações de poder que atravessam e marcam essas experiências. No caso de Curiel (2007, p.95), ela busca aportes teóricos e analíticos de propostas feministas que contribuem para ampliar o tema da colonialidade, indicando-nos um caminho que ainda temos de percorrer, “assumindo que descolonizar supõe registrar produções teóricas e práticas subalternizadas, racializadas, sexualizadas”.

Ainda apontando os limites do pós-colonial, na tentativa de que eles nos orientem criticamente sobre a leitura pós-colonial que temos feito, destacamos os apontamentos formulados numa perspectiva **decolonial**. A crítica mais acentuada pelos pensadores decoloniais é a de que a vertente teórica pós-colonial, ainda continua como privilégio do homem branco ocidental. E que, embora faça uma crítica à historiografia eurocêntrica, não aborda as experiências e histórias de outras colonizações, que não a experiência britânica, e não rompe, portanto, com autores do cânone eurocentrado, produzindo, no final das contas, o que seria uma crítica eurocêntrica do eurocentrismo. Grosfoguel (2011), propõe descolonizar os estudos pós-coloniais.

Lembrando que a geopolítica e corpopolítica do conhecimento é racista, uma crítica pós-colonial descolonizada assumirá efetivamente o racismo inscrito na produção de conhecimento, desvendará o funcionamento das “categorias de condenação” e dará espaço à enunciação de cosmologias não ocidentais, expressão de diferentes memórias culturais, políticas e sociais, como escreve Maldonado-Torres (2008, p. 109-110).

Corpo como presença-cultura

Num dos intervalos das aulas, dois estudantes indígenas do povo *Balatiponé* chegam de suas aulas do período da manhã, vindos do restaurante universitário,

com grafismos pelo corpo, no rosto e nos braços. Próxima a eles, posso acompanhar os olhos de outros estudantes não indígenas que conversavam na lanchonete ali perto. Era o horário do almoço e o espaço estava ocupado por muitas pessoas. Eu já os havia visto com os grafismos, quando se preparavam para uma Marcha de manifestação em apoio aos *Guarani-Kaiowá* de Mato Grosso do Sul.

Não havia visto aqueles corpos grafados às 14 horas, transitando nesse espaço que há poucos anos era ocupado por outros corpos, predominantemente brancos. A presença desses corpos estilizados flagra nossos estereótipos mais bem recalcados. Em nosso imaginário racializado esses corpos estão fora do lugar, são corpos estranhos. Essa presença, portanto, perturba a linearidade das imagens presentes em nosso imaginário, causando uma ruptura, um hífen em nosso sistema de representação, porque não há precedentes para esses corpos-narrativas na universidade – que o silêncio e os olhares na lanchonete confirmam.

Lembro-me de uma exposição relatada por Hall (2011, p. 115) em que negros apareciam com pênis agigantados. Em sua análise, diz que o corpo – “sua performatividade e sua (re)construção simbólica - é veículo privilegiado de sua viabilização” e é esse corpo no mundo, sujeito dos regimes de representação, que justamente pode ironizá-los, ridicularizá-los e desafiá-los com seus próprios excessos e estereótipos. Os pênis agigantados jogam em nossa cara os estereótipos sobre a hipersexualização do corpo negro masculino, ou melhor, a genitalização do corpo negro, causando-nos constrangimento diante de nossas próprias representações acerca do pênis negro. Stuart Hall (2010, p. 443) define o processo de “estereotipação” em termos de prática de representação, destacando que ele funciona enredado nas teias de poder e conhecimento e por meio de quatro poderosos mecanismos: “essencialização, reducionismo, naturalização e estabelecimento de oposições binárias”, produz efeitos profundos e inconscientes como fantasia, fetichismo e negação.

As complexas análises elaboradas por Bhabha (1998, 1996) e Hall (2010, 2011) acerca do discurso colonial nos levam à compreensão de que é o modo de representação da alteridade que está em questão e que precisa ser questionado². Não é à toa que os discursos incidem e se inscrevem com tanta força sobre os corpos e os atingem, muitas vezes, impiedosamente, como descreve com magistral sensibilidade Fanon (1983), em várias passagens de *Pele negra, máscaras brancas*. No corpo se materializam as hierarquias racistas construídas culturalmente.

² Como tarefa teórica e política, já que exige o exame dos nossos próprios posicionamentos nesses mesmos regimes discursivos de representação, das nossas vinculações epistêmicas e geopolíticas nas nomeações que fazemos e nas categorias que definimos em nossos trabalhos.

Nas palavras de Brah (2011, p. 25), “o poder racializado operava nos e através dos corpos”. Os essencialismos podem buscar sustentação na história ou na biologia, mas é sobre o corpo que se precipitam. O corpo tem centralidade tanto na produção de representações que fixam hierarquias sociais quanto nas estratégias de resistência e subversão. Para Hall (*apud* COSTA, 2006, p. 120), “posicionar-se é, em alguma medida, performar-se, manifestar-se presente com o corpo e seus movimentos. Não existe, nos sistemas de representações, uma posição neutra para o corpo, o corpo é sempre um signo ao qual se atribui significado”.

No corpo se estabelecem as fronteiras fluidas que dão a ideia que quem nós somos. Assim, não é um indígena abstrato e genérico que está na universidade, é um corpo que se faz presença. Corpo como aquele lugar da memória ancestral e da cultura. Bhabha (1998) nos explica que o fetiche do discurso colonial não é um segredo – o corpo/pele é

[...] um significante chave da diferença cultural e racial e o mais visível dos fetiches, reconhecido como ‘conhecimento geral’ de uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais (BHABHA, 1998, p. 121).

Os corpos dos dois acadêmicos são corpos hibridizados, à semelhança do estudante muçulmano mencionado por Hall (2011, p. 73), “que usa calça jeans larga, em estilo hip-hop de rua, mas nunca falta às orações da sexta-feira”. Os corpos hibridizados desses estudantes, porque ambivalentemente não afirmam e nem negam, um essencialmente indígena ou um essencialmente não-indígena, provocam uma interrogação nas representações constituídas sobre o que é ser autenticamente índio, sobre o que é o espaço da universidade e quem o constitui.

Os significados que carregam esses corpos deslizam entre o conhecido e o desconhecido, entre o que é apreensível e o que escapa à nossa paisagem psíquica eurocentrada. Os corpos, assim pintados, carregam na duplicidade da linguagem da diferença, um sentido estranho que tensiona de tal forma a representação racializada que chegam a emudecer. É com sua própria estrangeiridade que os corpos podem confrontar a língua racista. Eles “modificam suas condições de reconhecimento enquanto mantêm sua visibilidade” (BHABHA, 1998, p. 172).

Embora o termo pintura possa não ser o mais apropriado para se referir ao complexo sistema no qual a pintura é produzida, mantenho a sua utilização, querendo enfatizar a pintura como identidade, como aprendizado e como construção do corpo e também como arte, linguagem e afetividade.

São corpos-presenças que negociam culturalmente suas presenças, naquilo que Bhabha (1996, p. 39) entende por negociação: “subversão é negociação;

transgressão é negociação”. São negociações com possibilidades de deslocamentos no imaginário, das representações racializadas sobre corpos indígenas, por possibilitar que imagens que remontam às estereotípias coloniais se desloquem, de um modo não previsto, sem qualquer garantia, nem mesmo de seus efeitos, mas de qualquer forma, com possibilidade de alguma desfamiliarização. Nesse sentido, não são corpos dóceis, nem disciplinados. Aliás, a própria noção essencialista de corpo é descentrada, à medida que não há um único corpo indígena, transcendente, culturalmente imaculado.

Costa (2006) explica, a partir de sua leitura de Bhabha (1998), que são inesgotáveis as possibilidades de significação dos signos, as quais se dão sempre em relação com um contexto particular de significação. Mesmo assim, os significados dos signos não são totalmente apreensíveis, há neles uma provisoriedade, uma incompletude que permite o deslizamento do sentido dos signos. Esse deslizamento torna possível a subversão: “nenhum contexto discursivo particular esgota plenamente o repertório de significações atribuíveis a um signo, a ação criativa é aquela que subverte, redefine o signo, a partir de um lugar enunciatório deslocado dos sistemas de representação fechados” (BHABHA, 1998, p. 93). A colagem do estereótipo ao indígena, pela mesma razão, nunca é completa, já que o estereótipo também se localiza nas zonas ambivalentes da significação.

Em outras palavras, o que importa são as possibilidades que surgem da produção de novas formas de comunicação, e compartilhamento intersubjetivo de experiências e das novas criações.

Para a pergunta que aprendemos a fazer com Meneses (2007): o que (re) apresenta esse corpo que foi colonialmente construído como não tendo nada? temos que os corpos-presenças dos estudantes provocam um deslocamento das representações temporalizadas dos indígenas, de certa forma, desarranja a linearidade temporal que os associa ao passado da civilização. O tempo e a escrita, para usarmos a expressão de Johannes Fabian, (2005) do indígena como anterior, assentadas na negação de uma perspectiva temporal não coetânea, podem ser duramente afetadas quando a contemporaneidade de suas presenças atravessa os espaços cotidianos da universidade. Fabian (2005, p. 71), ao reconhecer a importância epistemológica do tempo, na constituição do objeto do discurso, argumenta que a temporalização é um mecanismo de “desemparelhamento temporal”. O tempo do presente etnográfico, muitas vezes, é usado para criar objetos, por meio de afirmações categóricas sobre um grupo.

A esse respeito, Mignolo (1996) observa muito bem que a concepção linear do tempo na modernidade, juntamente com a construção da história universal tem sido um poderoso instrumento de subjugação colonial que posiciona os outros da Europa,

em uma anterioridade histórica a ela e, depois, em relação aos Estados Unidos. Ao ser retirada a condição de simultaneidade nas representações acerca do indígena, nega-se sua existência no presente, isso significa arremessá-lo ao passado, ao atraso. Essa representação, entretanto, tende a ser desafiada pelas presenças indígenas na universidade que se fazem efetivamente, presenças contemporâneas e, por isso, co-presenças. Trata-se de uma temporalidade discursiva e histórica que, de acordo com Bhabha (1998), interrompe o presente enunciativo dos discursos ocidentais da modernidade, na qual as suas auto-invenções acontecem. Essa interrupção provoca o que ele chama de uma cesura temporal na narrativa linear da modernidade do indígena como uma exótica figura que estava no passado, primitivada colonialmente.

Nesse sentido, podemos pensar esses corpos como enunciações da diferença cultural, enunciações deslocadoras porque põe em interrogação a narrativa da modernidade sobre o índio e o tempo e, conseqüentemente, também as suas ideias “opostas”, das divisões binárias, “no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima”, ressalta Bhabha (1998, p. 64).

Quando, no **Grupo de Discussão**, apresento a um desses estudantes indígenas minhas reflexões sobre seus corpos-presença disruptiva, ele fala numa certa **provocação**. O corpo, nesse contexto, se constitui como hiato – desliza, não interrompe, mas rompe a linearidade da significação discursiva colonial. Por isso, o corpo é potencialmente subversivo. Aqueles corpos podem ser lidos como presença afirmativamente provocativa (das representações estereotipadas) que o híbrido instaura, mas não como objetos de contemplação, como argumenta Bhabha (1998).

Quero dizer ainda que não entendo os corpos como hibridizados simplesmente porque mesclam as pinturas indígenas com o uso de bermuda cargo e tênis ou havaianas, mas que o próprio corpo é hibridizado porque escapa da noção estereotipada de um corpo indígena, de um tempo associado a um indígena, do mesmo modo que escapa a uma tentativa de apreensão como um corpo não indígena. É um corpo de terceiro-espço, naquele entre-lugar das culturas, onde reside a possibilidade de tirar as coisas do lugar. Que coisas? Imagens, conceitos, tempo, fantasias. Porque desafiam a retórica da modernidade e da matriz colonial de representação, são corpos pós-coloniais, não só de resistência, mas de re-existência, como disseram Grosfoguel e Mignolo (2008). O próprio corpo como lugar fronteiro, que escapa das significações totalizantes de cultura e diferença, “é capaz, por isso, de introduzir inquietação e revelar o caráter fragmentário e ambivalente de qualquer sistema de representação” (COSTA, 2006, p. 94). Aqui reside a potência deslocadora do híbrido, a sua abertura como agência contestadora das representações hegemônicas, ainda que saibamos que o efeito da desestabilização introduzida no regime de representação é também sempre

contingente, aberto, indefinido. Isso quer dizer que as representações forjadas colonialmente não podem ser deslocadas facilmente.

Considerações finais

Trabalhar com estudos pós-coloniais nos pareceu possível e profícuo, a despeito de todas as críticas que lhes têm sido dirigidas e com as quais temos concordado, precisamente pela crítica que produzem aos essencialismos, à rigidez e à fixidez de categorias que nomeiam, descrevem e criam experiências, sujeitos coletivos, culturas e nações, impedindo-nos de apreender analiticamente o complexo movimento, as ambivalências, as negociações, subversões e deslocamentos epistemológicos, culturais e políticos que a diferença subalternizada produz em espaços de poder hegemônicos.

O olhar informado pela crítica pós-colonial permite uma analítica do espaço universitário não só como um espaço de reprodução das históricas assimetrias entre os diferentes grupos sociais, seja no campo do acesso aos direitos, entre eles o direito cultural, seja no campo epistemológico ou das representações sociais, mas também como espaço propício de luta por reconhecimento cultural, negociações e deslocamentos epistemológicos.

Pensamos que as presenças indígenas na universidade colocam inúmeros desafios à universidade, para além da garantia de condições objetivas de permanência, questionam em potencial e diluem as fronteiras traçadas entre os maniqueísmos do vocabulário colonial, requerendo a des-essencialização dessas categorias. Tendem a causar a cesura temporal na narrativa do contemporâneo, da qual os indígenas não tomavam parte. As suas presenças tendem a provocar uma interrogação epistêmica na definição do tempo, porque elas são presenças simultâneas e não presenças passadas da iconografia que estudamos nos livros de História; na definição da nação e dos direitos individuais, porque são presenças-povos que categorias binárias e estreitas não dão conta de apreender. As presenças indígenas na universidade deslocam ainda as condições de identificação cultural, negociando culturalmente o estabelecimento do vínculo de pertença cultural à coletividade étnica de origem. Ao contrário do que muitos temiam, em alguns casos, fortalecendo-o.

Finalmente, acreditamos, com Silvério (2013), que as políticas de ações afirmativas são uma das mais importantes estratégias do século XXI, para o combate à desigualdade racial. Isso não significa, entretanto, que o escopo da ação afirmativa seja irrestrito. O combate às desigualdades raciais não significa o combate

às desigualdades sociais, de modo que diferentes expressões de desigualdades devem ser alvo de políticas multifacetadas, portanto, não universalistas. A política de ação afirmativa, à medida que pretende promover justiça cognitiva, tem de ser acompanhada de um movimento de justiça social. Como reclamava Boaventura de Sousa Santos (2007): não há justiça social sem distribuição equânime de conhecimento global. Podemos estar diante de um lento processo de ruir por dentro, de deslocar eixos de poder pela presença desses grupos na universidade, assim, penso que esses deslocamentos têm de ser incitados, repetidamente incitados.

A presença indígena na universidade, potencializada pelas políticas de ação afirmativa, pode produzir deslocamentos epistemológicos que permitam a constituição de novas problemáticas para a ciência para as quais a ampliação e revisão das formas de pensar, de significar e semantizar experiências será uma exigência crucial. Como nos provocou Elikia M'Bokolo³, em sua conferência no Brasil em 2014, precisamos pensar mais, pensar mais não só sobre velhos conteúdos, conceitos, categorias e paradigmas que precisam ser descolonizados, mas também sobre novas problemáticas, porque ainda que alguns conceitos tenham caído em desuso, o peso de suas ideias permanecem conferindo significado e definindo o lugar epistemológico que África e suas diáporas ou conhecimentos e povos indígenas, por exemplo, ocupam na construção da história global.

O que as políticas de ação afirmativa podem promover, nesse sentido, é a entrada de conhecimentos que foram produzidos na subalternidade para as universidades, para produzir histórias e filosofias descentradas e outras formas de conhecer, narrar, nomear e dar sentido ao mundo. Mas não se trata, novamente, só de mudança de vocabulário, e sim de ruptura epistemológica que deve estar articulada à ruptura dos modos como se representa a diferença no imaginário social e científico. Não se trata, nessa perspectiva, de ampliar ou de pluralizar diferentes pontos de vista, mas de rupturas epistemológicas que permitam a alteração do cânone de modo mais incisivo e permitam construir compreensões inusitadas para perguntas, antes impossibilitadas de serem formuladas.

INDIGENOUS PEOPLE AT UNIVERSITY: A POST-COLONIAL READING

ABSTRACT: *Affirmative action (AA) is often conceptualized as a strategic mechanism when both racial tension and socio-economic inequality exist. In order to counter the effects of a colonial history of discrimination and disadvantage that*

³ Entre 27 e 30 de agosto de 2014, a UFSCar foi sede de reunião do Comitê Científico do projeto internacional "História Geral da África", coordenado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Nessa ocasião Elikia M'Bokolo proferiu a conferência *Contribuições da História Geral da África para uma outra visão da África e suas Diáporas*.

has left huge silences and deformations in the historical narratives about indigenous people and their knowledge, philosophies, bodies and cultures, affirmative action is necessary. A post-colonial reading of affirmative action policies in Brazilian universities focused on indigenous people provided the basis for our analysis. We argue that AA policies have a potential force to produce epistemological disruptions in university contexts.

KEYWORDS: *Indigenous people at universities. Postcolonial studies. Geopolitical knowledge.*

REFERÊNCIAS

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

_____. O Terceiro Espaço - uma entrevista com Homi Bhabha (Jonathan Rutherford). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, vol. 24, p. 34-41. 1996.

BRAH, A. **Cartografías de la diáspora**. Identidades en cuestión. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 87-95.

CORONIL, F. Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperialistas. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. (Orgs.). **Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

COSTA, S. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CURIEL, O. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas (Col)**, Universidad Central – Colômbia, nº 26, p. 92-101, abr 2007.

DE LA CADENÃ, M. Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’. **Crónicas urbanas: análisis y perspectivas urbano regionales**, Año 12, no. 13, 2008.

FABIAN, J. O tempo e a escrita sobre o outro. In: SANCHES, M. R. (Org.). **Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade**. Lisboa: Cotovia, LTA, 2005, p. 63-100.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

GOMES, C., MENESES, M. P. História e colonialismo: por uma inter-historicidade. Collections À traduire, **Recueil Alexandries**, décembre 2011. Disponível em: <http://www.reseau-terra.eu/article1223.html>. Acesso em 30 nov. 2016.

GROSGOUEL, R. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. **IEPALA**: Espanha, p. 97-108, dez. 2011.

GROSGOUEL, R.; MIGNOLO, W. Intervenciones Descoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**, n.9, 2008, p. 29-38.

HALL, S. El espectáculo del Outro. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin garantías**: trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador: Enviñon Editores, 2010.

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

LANDER, E. Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 11-40.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, março 2008, p.71-114.

M'BOKOLO, E. Contribuições da História Geral da África para uma outra visão da África e suas Diásporas. **Conferência**. Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR, 27 ago. 2014.

MENESES, M. P. G. Os espaços criados pelas palavras: racismos, etnicidades e o encontro colonial. In: GOMES, N. L. (org). **Um olhar além das fronteiras**: educação e relações raciais. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MENESES, M. P. G.; SANTOS, B. de S. Introdução. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina/CES, 2009, p. 9-19.

MIGNOLO, W. **Espacios geograficos y localizaciones epistemologicas**: la ratio entre la localización geografica y la subalternización de conocimientos. Bogotá, Universidade Javeriana, 1996.

MUDIMBE, V. **The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.** North America: Indiana University Press, 1988.

NUNES, J. A. O resgate da epistemologia. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março 2008, p. 45-70. Disponível em: <https://rccs.revues.org/693>. Acesso em 30 nov. 2016.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANCHES, M. R. (Org.). **Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade.** Lisboa: Cotovia, LTA, 2005.

SANTOS, B. de S. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, M. I.; RIBEIRO, A. S. (orgs.) **Entre Ser e Estar: Raízes, Percursos e Discursos da Identidade.** Porto: Afrontamento, 2001, p. 23-85.

SANTOS, B. de S. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, (CES Coimbra), Nº 78, 2007.

SANTOS, B. de S. A filosofia à venda, a douda ignorância e a posta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, (CES Coimbra), Nº 80, 2008.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs.) **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Edições Almedina/CES, 2009, p. 23-71.

SANTOS, E.; SCHOR, P. Brasil, estudos pós-coloniais e contracorrentes análogos: entrevista com Ella Shohat e Robert Stam. **Revista Estudos Feministas**. Vol.21, n.2, 2003, p. 701-726.

SHOHAT, E. Notas sobre lo «postcolonial». In: MEZZADRA, S. (Org.). **Estudios postcoloniales.** Ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p. 103-120.

SILVERIO, V. R. Multiculturalismo e metamorfose na racialização: notas preliminares sobre a experiência contemporânea brasileira. In: BONELLI, M. da G.; LANDA, M. D. V. de (Orgs.). **Sociologia e mudança Social no Brasil e na Argentina.** São Carlos: Compacta Gráfica e Editora, 2013, p. 33-60.

THIONG'O, N. W. **Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature.** London: James Currey, Nairobi: Heinemann Kenya, New Hampshire: Heinemann, 1986.

Recebido em 31/05/2016.

Aprovado em 20/11/2016.