

A piedade nativa frente à crise do poder pós-colonial.

**Bruno de Araújo Rangel¹
Leonardo Luiz Silveira da Silva²**

Resumo As mudanças simbólicas africanas, a partir da compreensão fenomenológica do pós-colonial por parte do nativo, não se situa fora da própria historicidade africana, portanto, o rearranjo religioso africano deve ser compreendido a partir da perspectiva do nativo. Neste sentido, para compreender a piedade africana devemos nos situar no tempo e no espaço e determinarmos de qual África estamos falando. Levando em conta que o espaço não é neutro, pois é repleto de coexistências entre as diversas formas simbólicas representáveis da religião nativa bem como do cristianismo.

Em um contexto de crise de governabilidade, homens e mulheres buscam estratégias que vão além da compreensão do que acontece ou aconteceu, mas que determinam o que é preciso fazer. Neste sentido, a feitiçaria e a adivinhação surgem como resposta à insegurança antevendo o futuro próximo cuja finalidade é controlar as incertezas.

1. Introdução.

A construção da identidade indígena ³ no contexto pós-colonial constitui-se um desafio para os intelectuais da nossa época. Para tanto, devemos nos ater ao momento histórico em que o imperialismo, seguido ou não da colonização, intervém como fato histórico substancial para formação política, econômica e cultural das sociedades que vivenciaram o processo imperialista no seu espaço físico.

¹Historiador graduado pelo Unicentro Newton Paiva e Especialista em História da Arte e da Cultura pela Universidade Federal de Minas Gerais e professor dos Colégios Magnum Agostiniano e Santo Antônio. brunoaraujorangel@gmail.com

² Doutorando em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e professor do Colégio Magnum Agostiniano Bolsista da Capes II. leoluizbh@hotmail.com

³ Trabalharemos neste artigo com o conceito de indígena atribuído por Achille Mbembe para designar o não sujeito do período imperial. Neste sentido, o indígena se refere a tudo aquilo que pode ser considerado autóctone. Sobre o conceito do autor ver Mbembe, Achille. África insubmissa. 2005, p. 15.

Neste artigo propomos nos ater ao âmbito cultural das sociedades pós-coloniais africanas, tendo como perspectiva e ponto de partida os impactos gerados pelo imperialismo na formação das identidades pós-coloniais. Para tanto utilizaremos como aporte teórico as reflexões de Edward Said e Homi Bhabha. Também utilizaremos superficialmente o conceito de símbolo e individuação presentes nas obras de Carl Jung e do psicanalista brasileiro Walter Boechat. Por fim, nos apoiaremos nos estudos de Achille Mbembe e Kwame Anthony Appiah a fim de não fecharmos questão sobre o tema que nos propusemos a debater, mas levantar tantas outras sobre a identidade indígena pós-colonial.

2. Desenvolvimento.

2.1. Sobre o Imperialismo e a Cultura.

Não pretendemos neste artigo definir o conceito de imperialismo, afinal, tal prática com toda a sua historicidade torna-se uma tarefa hercúlea a ser estudada e compreendida. Entretanto, a partir dos pressupostos de Edward Said pretendemos elucidar os impactos do imperialismo nas sociedades indígenas a partir da formação do nativismo⁴ após o processo de descolonização.

Às vésperas da Primeira Guerra Mundial as potências europeias detinham cerca de 85% das terras mundiais na forma de colônias, protetorados, dependências ou domínios⁵. Assim, consideraremos como característica imperialista “pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros” (Said, 2011a, p. 39). O domínio de terras seguido ou não da colonização interfere diretamente no cotidiano colonial e, portanto, esse combate transcende ao militarismo e abarca em si a cultura. O domínio de terras implica direta ou indiretamente em supressão, mas sobretudo, em troca cultural.

⁴ Trabalharemos com o conceito de nativismo a fim de diferenciar o conceito de indígena do conceito de formação de uma identidade nacional a partir de um elemento nativo cuja interferência europeia seria extirpada. Nosso entendimento sobre nativismo está amparado em Said, Edward. *Cultura e Imperialismo*. 2011, p. 356 a 364. E também na obra de Bhabha, Homi, *O local da cultura*. 2013, p. 76 a 84.

⁵ Said, Edward W. *Cultura e Imperialismo*, 2011. P. 40.

A unificação do mundo através do imperialismo europeu proporcionou a criação de padrões culturais nas extensões continentais europeias (caso da Rússia) ou além mar (caso da Inglaterra e França). Segundo Piketty (2014, p. 35 e 66), durante a primeira globalização financeira entre 1870 e 1914 a diferença de renda entre Europa e África chegava a 125% em 1913. Tal diferença entre as rendas está associada a produção mundial que chegava a 47%, que por sua vez, está associada ao domínio territorial.

Desconsideraremos os dados financeiros para focarmos no espaço geográfico e na historicidade do imperialismo, pois entendemos que ambos convergem diretamente para a cultura. O império não reside apenas na acumulação de capitais, no acesso às terras e à mão de obra, mas sobretudo, está calcado na crença de que o colonizador tem uma missão moral e até mesmo metafísica de expandir suas crenças sobre o mundo e suas convicções sobre o outro e de si mesmo. A dependência econômica é óbvia no contexto imperial, mas faz-se necessário ressaltar a dependência cultural em que o nativismo só existiria a partir da perspectiva colonial.

Não podemos negar que o imperialismo e o colonialismo relegaram as suas colônias à uma condição de explorados e marginalizados, mas não podemos empalidecer o ódio, revanchismo e até mesmo a nostalgia a partir dos quais o nativismo arvora a sua bandeira. A perspectiva nativista de que é possível formar uma cultura nacional pura e livre de influências colonizadoras rema na contramão daquilo que mais deseja os indígenas que foram colonizados, a sua própria individuação⁶.

O imperialismo moldou uma nova cultura indígena a qual não pode negar o elemento europeu em sua constituição. Talvez, o ressentimento nativista promova uma negação da própria história. Cabe ao nativismo reconhecer que o imperialismo ocorreu e que é impossível voltar no tempo ou

⁶ A individuação refere-se ao fenômeno psíquico de gradual amadurecimento da personalidade que aos poucos se torna mais perceptível e se separa de seus genitores. Em nosso texto abordamos a individuação tal como Said e Bhabha o fazem, como um processo em que o colonizado deveria depender cada vez menos da identidade gerada pelo colonizador e cria, gradualmente, a sua própria identidade indígena. Esta certamente influenciará a identidade nacional. Sobre individuação ver M. -L. von Franz in O homem e seus símbolos, org. Carl G. Jung. 2008, p. 210-211. Sobre a aplicação que Said dá ao conceito de individuação ver E. Said, Cultura e imperialismo. 2011, p. 356 – 359. E sobre aplicação que Bhabha dá ao conceito de individuação ver H. K. Bhabha O local da cultura. 2013, p. 282-299.

na história a fim construir uma identidade nativa pura. Cabe ao indígena reconhecer o impacto da história em sua formação nacional e individual, assumir a influência europeia em sua música, literatura, política, economia e em sua arte de forma geral.

O discurso anti-imperialista se baseia no direito de autodeterminação dos povos de formarem seus Estados Nacionais, bem como sua respectiva identidade. Entretanto, Said ressalta que:

Nacionalismo é uma palavra que ainda designa todo tipo de coisas indiferenciadas, mas ela me serve bastante bem para designar a força mobilizadora que se aglutinou como resistência contra um império exterior de ocupação, por parte de povos que possuíam uma história, uma religião e uma língua comum. (...) quando levava pessoas para as ruas, em protesto contra o senhor branco, o nacionalismo muitas vezes tinha como líderes advogados, médicos e escritores em parte formados, e até certo ponto criados, pelo poder colonial. As burguesias nacionais e suas elites especializadas, de quem Fanon fala de modo tão agourento, de fato tenderam a substituir a força colonial por uma nova força de tipo classista, em última análise exploradora, que reproduzia as velhas estruturas coloniais em novos termos. (SAID, 2011b, p. 348).

As reivindicações nativistas tem a sua origem na expropriação do colonizador. Neste sentido, o nativo só existe na condição de colonizado, pois esse reforça o seu sentimento de inferioridade e status de explorado a partir da afirmação da superioridade e condição de explorador do colonizador. A nostalgia nativa de uma memória inventada, de maneira coletiva, de que nos idos pré-colonial existia uma terra idílica que foi profanada pelo colonizador europeu estabelece uma relação entre o lugar e a memória que preserva a paisagem pré-colonial e serve claramente para diferenciar o “nós” do “eles”. Tais aspectos comuns da memória formam os esquemas⁷ cujo objetivo é lembrar, ou representar, um determinado acontecimento do passado que seja relevante para o grupo.

O nativismo assume um papel defensivo o qual só faz sentido se houver o agressor, no caso o colonizador, ao invés do nativismo se libertar ou libertar os indivíduos ele permanece, como um satélite, girando entorno da

⁷ O historiador da arte Ernst Gombrich, citado por Peter Burke no livro *Variedades da história cultural*, página 77. 2000. Destaca que o aspecto em comum de lembrar um determinado fato ou pessoa – de maneira coletiva - em detrimento de outro constitui-se nos esquemas da memória.

Europa e daquilo que introduziu sobre a cultura nativa. Se os espaços físicos foram libertos da presença europeia, a cultura e a formação acadêmica, as vezes, parecem depender da crítica ao eurocentrismo.

Determinar o indígena em sua nacionalidade, seja africana ou não, como se fosse possível um retorno à identidade pré-colonial faz parte de um determinismo anacrônico e monológico que nega o mosaico que constitui a identidade individual dos indivíduos que tiveram contato com tanta diversidade cultural advinda do imperialismo.

Não estamos sugerindo que o nativo abrace o colonialismo como um fato gentil que propiciou o seu desenvolvimento cultural para além do seu regionalismo, mas que se trate o imperialismo como ele realmente foi, uma prática europeia que em nome do capital, mas utilizando como subterfúgio a cultura, tratou o indígena como se ele precisasse ser salvo de si mesmo. Mas por outro lado é necessário deixar os ressentimentos e o ódio de lado a fim de formar uma identidade pessoal e quiçá nacional. Neste sentido, Said nos esclarece que:

Pondo de lado o enorme ressentimento do nativismo (...) há duas razões para rejeitar, ou pelo menos reavaliar, o empreendimento nativista. Dizer, como faz Deane, que ele é incoerente, mas mesmo assim, com sua negação da política e da história, também heroicamente revolucionário, parece-me uma recaída na posição nativista, como se fosse a única opção para um nacionalismo de resistência e descolonização. Mas temos provas de seus danos. Aceitar o nativismo é aceitar as consequências do imperialismo, as divisões raciais, religiosos, e políticas impostas pelo próprio imperialismo. Deixar o mundo histórico à metafísica de essência como a négritude, a “irlândia”, o islamismo ou o catolicismo, é abandonar a história em favor e essencializações que têm o poder de instaurar a cizânia entre os seres humanos; muitas vezes esse abandono do mundo secular leva a uma espécie de milenarismo, caso o movimento disponha de uma base de massas, ou degenera em pequenas loucuras privadas, ou uma aceitação irrefletida de estereótipos, mitos, animosidades e tradições estimuladas pelo imperialismo. Tais programas não constituem propriamente as metas imaginadas pelos grandes movimentos de resistências”. (SAID, 2011b, p. 356).

2.2. Sobre o Nativismo Pós-Colonial.

O ressentimento e o ódio nativista discutidos no tópico anterior nos darão a base para discutir a identidade pós-colonial. Tal ressentimento parece nutrir um revanchismo em que o colonizado assumiria em determinado momento o lugar do colonizador. Essa inversão de papéis seria a redenção do nativo que finalmente teve a sua chance de compensar aquilo que lhe fora tirado.

Ao nosso ver, tal sentimento de compensação, a partir da vingança, encarcera o nativismo sob o prisma da inferioridade, ao mesmo tempo que determina o colono como superior. Ambos os papéis podem ser massacrantes, pois impedem que o indivíduo reconheça sua identidade pós-colonial com raízes fixas na história da colonização e, assim, construa uma personalidade vinculada à sua história.

Recorremos a leitura que Bhabha faz sobre os estudos de Franz Fanon nos quais:

“para Fanon, tal mito do Homem e da Sociedade é fundamentalmente minado na situação colonial. A vida cotidiana exibe uma “constelação de delírio” que medeia as relações sociais normais de seus sujeitos: “o preto escravizado por sua inferioridade, o branco escravizado por sua superioridade, ambos se comportam de acordo com a uma orientação neurótica.” A demanda de Fanon por uma explicação psicanalítica emerge das reflexões perversas da virtude civil nos atos alienantes do governo colonial: a visibilidade da mumificação cultural na ambição declarada do colonizador de civilizar ou modernizar o nativo, que resulta em “instituições arcaicas inertes sob a supervisão do opressor como uma caricatura de instituições anteriormente férteis, a validade da violência na própria definição do espaço social colonial; a viabilidade das imagens febris, fantasmáticas, do ódio racial, que serão absorvidas e encenadas na sabedoria do Ocidente. Essas interposições, na verdade colaborações, da violência política e psíquica no interior da virtude cívica, alienação no interior da identidade, levam Fanon a descrever a cisão do espaço da consciência e da sociedade coloniais como marcada por um “delírio maniqueísta.” (Bhabha, 2013, p. 82)

O nativismo pretende canonizar a cultura indígena como se esta fosse capaz de subverter a ordem vigente instalada pelo colonialismo.

Se considerarmos que a cultura está a mercê da história – e não o contrário – compreenderemos que a fim de sobreviver, a cultura será modificada como se fosse um processo de bricolagem, em que as partes não negam o todo, pelo contrário, o compõe. Assim, cada parte com a sua diversidade forma o todo de maneira inteligível.

Neste sentido, a cultura não se limita às fronteiras nacionalistas, portanto, essa é transnacional, pois não restringe a sua existência ao tempo ou ao espaço. No pós-colonialismo a cultura será modificada a fim de se adaptar à sua realidade. O colonialismo propiciou o deslocamento de significativas parcelas culturais de um povo para o outro e de um continente para o outro. Portanto, a identidade pós-colonial é multifacetada, pois quando ameaçada a cultura é adaptada para continuar sobrevivendo.

2.3. A Piedade Nativa Frente a Crise do Poder Pós-Colonial.

A piedade nativa articula-se entorno da ideia equivocada de que é possível manter traços identitários culturais pré-coloniais através da manutenção e prática de rituais de fé. Para tanto, evoca-se constantemente os símbolos indígenas como forma de constituir um signo legítimo da identidade nativa. O nativismo trata de desfigurar os reais significados transmutados dos símbolos indígenas a fim de reafirmar o seu discurso nacionalista, assim, seria o nativismo uma herança colonial e opressora do indígena? O nativismo, a partir de uma posição marginalizada, cujo objetivo é ganhar o centro da discussão, acaba criando uma identidade nacional que não corresponde às adaptações que o indígena fez em sua própria cultura a fim de se ajustar ao mundo em transformação.

Os símbolos indígenas, ao contrário do nativismo, visam dar testemunho da bricolagem cultural que aquele fez, a fim de se adaptar às necessidades exigidas pelo pós-colonialismo. Talvez a melhor metáfora que podemos explicitar é a música africana cuja polirritmia e a alteração rítmica dentro de um mesmo compasso se adaptam às necessidades exigidas pela própria música⁸.

A piedade nativa tenta se fechar em um sistema fechado à vácuo, enquanto a piedade indígena se adapta e se recria na medida em que se faz

⁸ Ramos, Néstor Almeida. sobre a influência da música africana sobre a música da América latina. Belo Horizonte, 2015. Curso de Extensão da UFMG.

necessário, contudo, sem perder os vínculos com a sua própria fé. Nos parece que os indígenas, resistindo aos movimentos nativistas que enxergam o mundo através de uma lógica binária, se adaptam ao mundo pós-colonial de maneira polimorfa. Mais uma vez recorremos a Bhabha:

O descentramento fragmentado e esquizofrênico do eu que a arquitetura do novo sujeito histórico emerge nos próprios limites da representação, para permitir uma representação situacional por parte do indivíduo daquela totalidade mais vasta e irrepresentável, que é o conjunto das estruturas da sociedade como um todo. (Bhabha, 2013b, p. 82)

Embora o cristianismo tenha se apresentado ao indígena africano como uma religião superior, cujo objetivo era salvar a alma do negro, e por mais que a missão evangelizadora se considere vencedora, devemos observar como o indígena se organizou frente a este novo desafio. Além disso, tão importante quanto, temos que analisar como o indígena se portou em sua fé após o evento colonial.

Se por um lado o colonizar tratou de proclamar a universalidade do seu Deus cristão, por outro lado, o indígena tratou de adaptá-lo à sua realidade. Parece-nos que evocar a tradição religiosa africana como símbolo de permanência incorruptível, nos é uma atitude tanto inadequada quanto aquela de proferir a verdade universal cristã como conhecimento absoluto sobre o outro. Talvez, a única tradição africana a qual o indígena recorrentemente lança mão é aquela de adaptar a sua cultura a fim de manter a sua identidade viva e, assim, encontrar o seu lugar no mundo. Torna-se necessário trazer à baila do nosso artigo o ponto de vista de Mbembe que:

A título de exemplo, a ideologia do parentesco, a relação com a doença, e o mundo da noite e do invisível, as categorias da feitiçaria e do sonho, das representações da morte e da vida além-mundo continuam indubitavelmente marcadas pelo imaginário antigo. Estas categorias e estes sistemas antigos são reutilizados em novas lutas simbólicas e materiais, cujos interesses em nada se aproximam do passado, enquanto tal, nem da identidade própria das sociedades indígenas. (Mbembe, 2005a, p. 53).

O indígena parece se ver como agente da sua própria história, e não como uma vítima eterna do advento colonial e, neste sentido, a sua fé parece nos dar provas disso. A feitiçaria ainda é uma prática recorrente, a consulta aos ancestrais não foi abandonada e, mesmo que o indígena tenha se

convertido ao cristianismo, ele não deixa de utilizar a magia como forma de reparação do mundo espiritual e até mesmo de vingança contra as injustiças do mundo pós-colonial.

A descolonização da África trouxe mudanças repentinas que o Estado de direito herdado dos colonizadores não é capaz de explicar e menos ainda de garantir a segurança de seus cidadãos. Neste contexto líquido cuja mutação é uma constante, o indígena tenta compreender ou controlar a situação. Para isso recorre aos ancestrais, uma prática antiga, a fim de obter resultados em suas novas lutas. Gerando assim, um sistema religioso totalmente diferente e novo. Mas que é composto pela diversidade cultural de seu novo mundo pós e também do antigo pré-colonial.

As novas práticas religiosas não pretendem sacralizar a tradição ou a cultura, mas são constantemente avaliadas quanto a sua eficácia. Se são bem sucedidas são incorporadas ao cotidiano religioso, caso contrário são descartadas. Assim, podemos retomar nossa afirmação de que a cultura indígena não é imune a história, mas fazem parte dela e partir dela encontra significado. Mais uma vez recorreremos a Mbembe para compreender a piedade indígena na África.

As alterações profundas a que o campo africano contemporâneo está sujeito impõem o desenvolvimento de virtualidades do divino, de acordo com os contextos actuais, e de fundação da fé na situação antropológica e social que lhes corresponde. A verdade da fé em África não assenta na cristalização nas figuras culturais do passado. O campo do divino (cristão ou não) insere-se na descoberta do carácter forçosamente histórico, ou seja, ultrapassável, logo contingente, das diversas épocas culturais que se inventam ao longo do tempo e do espaço. (Mbembe, 2005b, p. 60).

Se por um lado o indígena adaptou a sua fé ancestral à realidade pós-colonial, o mesmo ocorreu com o cristianismo. Mesmo que os evangelizadores tenham empregado todo o seu fervor em convencer o indígena de sua verdade universal e, mesmo que o neófitos fossem sinceros em sua crença no galileu, o pluralismo de crenças dos africanos se fez presente. Mbembe destaca dois fatores preponderantes para que a pretensão de verdade absoluta do cristianismo fosse mal sucedida. O primeiro seria a natureza das conversões e o segundo seria a quantidade de alternativas religiosas cuja fé/magia pode ser tão eficaz quanto o

cristianismo. Ambos os fatores citados por Mbembe se devem ao fato de que para o indígena o cristianismo é somente mais uma certeza entre tantas outras⁹.

Salvar a sua alma é somente mais uma das obrigações religiosas do indígena. O indígena se vale do cristianismo para garantir o seu lugar na pós-história. Enquanto que, para garantir a sua sobrevivência em um contexto de mudanças rápidas e compreender cognitivamente tais mudanças, ele recorre ao mundo onírico no qual tenta prever o futuro e para cada necessidade o indígena recorre a uma fórmula mágica que se dá resultado é incorporada às suas crenças, caso contrário, é deixada de lado sem o menor problema.

Embora a evangelização tenha se esforçado em converter o indígena e a missão civilizadora do europeu tenha destruído vários de seus símbolos devemos levar em conta que, um símbolo só tem sentido a partir do ponto de vista daqueles que acreditam nele. O poder do símbolo é inegável, mas sem a crença o símbolo torna-se ineficaz. O símbolo pode ser destruído, mas a crença nele é algo muito mais difícil de destruir.

O indígena africano não visa preservar os seus símbolos ancestrais, mas manter a sua crença ontológica nos espíritos. A proibição das práticas ritualísticas não foi suficiente para eliminação da fé indígena no poder de suas crenças antigas. O espaço sagrado proporciona experiências sensoriais que sempre serão suscitadas pelos seus símbolos. O símbolo é tudo aquilo que tem o poder de evocar o que não está presente (Jung, 2008, p. 19). Jung descreve os símbolos da seguinte forma: “O sinal é sempre menos do que o conceito que ele representa, enquanto o símbolo significa sempre mais do que o seu significado imediato e óbvio. Os símbolos são, portanto, produtos naturais e espontâneos”. (Jung, 2008. p. 64).

Portanto, segundo Appiah (1997, p. 162) dar dinheiro a um espírito pode ser erroneamente interpretado como uma forma de comprar ou pagar a ajuda do mesmo, enquanto na verdade, tal prática pode ser apenas uma demonstração de respeito. É essa demonstração de respeito que conquista o favor imerecido que será prestado pelo espírito. Certamente, outro símbolo que não fosse o dinheiro, era utilizado nas sociedades pré-coloniais

⁹ Mbembe, Achille. África insubmissa, cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. 2005, p. 93

africanas. Tal exemplo constitui-se uma forma de compreendermos as adaptações que os indígenas fizeram em suas crenças.

Seria um erro da nossa parte compreender a fé indígena como uma forma de materializar os benefícios pedidos no mundo espiritual. O indígena compreende perfeitamente que o ritual religioso, assim como a salvação da sua alma através do cristianismo, opera no metafísico. O ritual de nada serve se o indígena não tomar uma atitude empírica a fim de tornar real aquilo que ele espera do espírito.

Neste sentido, embora o símbolo seja utilizado como uma forma de dar significado à crença, devemos considerar que o indígena crê no poder literal dos espíritos invocados. Seria então a crença africana irracional? De maneira alguma. E, Trata-la como irracional é repetir o erro do colonialismo de atravessar o mediterrâneo para convencer ao indígena de que a sua crença está equivocada e que substituí-la por outra crença metafísica é o melhor a se fazer. Appiah nos esclarece que:

Convém, entretanto, começarmos por algumas distinções. Já fiz aquela que é a primeira distinção crucial: entre compreender o conteúdo das crenças subentendidas nos atos de uma prática religiosa, de um lado, e compreender de que modo essas crenças se estabeleceram na cultura, de outro. Pois, a meu ver, é preciso termos em mente ao menos três tipos separados de compreensão: primeiro, compreender o ritual e as crenças que lhe são subjacentes; segundo, compreender as origens históricas do ritual e das crenças; terceiro compreender o que os sustenta. (Appiah, 1997, p. 158)

3. Conclusão.

A crença nativista na cristalização da tradição incorre no erro de ocultar a história como se esta fosse uma mancha a ser apagada das sociedades coloniais. Entretanto, a maior contradição dos nativistas está em recorrer constantemente à história para justificar o seu ponto de vista marginalizado e sua forma binária de entender o mundo.

Para que as sociedades pós-coloniais amadureçam em seu processo civilizatório, talvez, seja necessário considerar que a África não estava parada no tempo antes da colonização. Antes do contato com as práticas imperialistas europeias as culturas africanas sofriam influências diversas e trocas entre os povos do próprio continente. O indígena africano teve contato

com o oriente através do islamismo, antes mesmo de ter contato com o ocidente através das missões civilizadoras e evangelizadoras – se é que podemos separar uma da outra -.

Portanto, advogar em causa de um cultura tradicional cristalizada é o mesmo que negar os impactos maléficos do imperialismo. Salientamos, porém, que o reconhecimento destes malefícios bem como a compreensão de que a sua conta ainda não foi acertada pelos países colonizadores nada tem haver com a crítica que fazemos ao nativismo.

Sendo assim, fizemos questão de diferenciar o nativismo do indígena. Entendemos o primeiro como movimento que se vale do nacionalismo e que se nutre do rancor e do ódio para construir uma identidade despersonalizada¹⁰ enquanto o indígena, tratado como indivíduo, busca adaptar-se o mais rápido possível às mudanças promovidas pelos processos colonial e pós-colonial.

Ao nosso ver, o processo de individuação das sociedades pós-coloniais está intimamente ligada à necessidade do indígena compreender que o domínio colonial com todas as suas mazelas faz parte da sua história e deixou marcas profundas em sua identidade pós-colonial. Mediante a isso viver reivindicando uma reparação que leve o indígena a viver em uma idílica e abstrata realidade pré-colonial não contribuirá em nada para o processo de amadurecimento das sociedades indígenas. A separação nativista do “eles” e “nós” corresponde ao malogro colonial do “nós” e “eles”. Neste sentido, todo esforço de reparação deveria ser convergido em um esforço de compreensão da identidade indígena pós-colonial que é representada, como as demais identidades globais, por uma bricolagem em que o todo não existe sem as partes e estas não negam o seu todo.

A despeito dos debates nativistas, os indígenas tratam de se ajustar a esse novo mundo e formam para si uma personalidade híbrida cuja única regra é a adaptação às novas demandas do mundo pós-colonial.

¹⁰ Bhabha trabalha a partir de Franz Fanon a ideia de despersonalização em que o indivíduo sente-se deslocado do mundo mesmo em sua terra e que qualquer tentativa de conduzir o indivíduo ao seu devido lugar era tratada de maneira hostil. Ver Bhabha, 2013, p. 78.

5. Bibliografia.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*. Tradução, Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução, Myriam Ávila. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

BOECHAT, Walter. *A mitopoese da psique: mito e individuação*. Rio de Janeiro: Editora Vozes. 2008.

FRANZ, M. L. von. *O processo de individuação*. In JUNG, Carl G. (org) *O homem e seus símbolos*. Tradução, Maria Lúcia Pinho. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 2008. P. 208.

GOMBRICH, Ernst. In BURKE, Peter. *Variiedades de História Cultural*. Tradução, Alda Porto. 2ªed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000. P. 70

JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Tradução, Maria Lúcia Pinho. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 2008.

MBEMBE, Achille. *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Tradução, narrativa traçada. Luanda: Editora Pedagogo. 2005.

PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Tradução, Monica Baumgarten de Bolle. 1ªed. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca. 2014. P. 66.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Tradução, Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2011.