

## 1. Introdução

Na saída da escola, no dia anterior ao bailinho de carnaval, a funcionária responsável pela portaria pergunta a *Wirá Wassú*:

— *Amanhã você vem fantasiado de índio?* E ele responde:

— *Eu já sou índio, não preciso de fantasia!* No dia seguinte *Wirá Wassú*, com quatro anos de idade na época, vai fantasiado de engenheiro ao baile de carnaval (Memórias familiares da autora, 2012).

Parece coisa de *curumim* que sabe das coisas do mundo!

Na verdade, esse é um *curumim* que vai crescendo de raiz e sabe se olhar através da terra, uma terra que efetivamente pertenceu aos seus ancestrais e que talvez —por preservar em si uma percepção ancestral, que é antiga e bem enraizada— lhe permita exhibir o sentido de pertença indígena que lhe é inato. Este *curumim* que cresce de forma tão natural desde as suas origens, não se sente estranho em terras que já foram profanadas.

*Wirá Wassú*, o que vamos fazer nessa terra? Ou, quem sabe: *desta* terra?

Quem é você, meu filho?

Mesmo sem saber, *Wirá Wassú* se constrói como um *curumim* vivendo e crescendo na cidade. Assim, ele vai experimentando a naturalidade da construção da sua identidade e vivenciando, a cada dia, as formas possíveis de percorrer os caminhos da cultura e identidade indígenas na contemporaneidade. *Wirá Wassú* e seu irmão mais novo *Akawã* —arrisco dizer— vivem entre dois mundos e é sobre este lugar que este trabalho deseja refletir, para torna-lo uma possibilidade real.

Minhas razões mais profundas? Naturalmente, meu amor pela minha família.

Mas também, meu compromisso político/fraterno com os *parentes*<sup>1</sup>, relação que já conta mais de uma década de parceria, nem sempre isenta de tensões. É que sob nossas peles e sobre nossas almas repousam séculos de desconhecimentos e desrespeitos, desenraizamentos e desterritorializações que a Política, através de uma das suas mais poderosas ferramentas —a História— se encarregou de plasmar.

Estar entre dois mundos —ou seja: ser *indígena em contexto urbano*— significa ser portador de uma imagem desqualificadora que foi sacramentada no

---

<sup>1</sup> *Parente* é a palavra utilizada pelos indígenas que vivem em contexto urbano para se referir a outros indivíduos das populações indígenas brasileiras, sejam eles moradores das cidades ou de aldeamentos, da mesma etnia ou não.

imaginário nacional pela História —ou seja: a “fantasia de índio”, que urge ser questionada— e, ao mesmo tempo, não fazer mais parte de outras construções identitárias indígenas, de bases originárias e determinadas no tempo e no espaço —ou seja: as populações indígenas vivendo em aldeamentos, isoladas ou não dos demais da nação.

Em meio a esta dualidade, no Brasil de hoje há um caminho que vai sendo traçado por *curumins* como *Wirá Wassú* e *Akawã* que, desde a infância, vão afirmando suas identidades indígenas, ao mesmo tempo em que vão escolhendo para si papéis e funções antes não imaginados para as populações indígenas brasileiras —tal qual a “fantasia” de se tornar engenheiro.

Para tentar descrever e refletir sobre esta realidade presente, este trabalho busca se construir na zona de fronteira entre dois mundos —o não-indígena e o indígena [percebido como não urbano]—, e seus correspondentes *lugares*<sup>2</sup> sócio-políticos. Além disso, este estudo se assenta na convicção de que é na infância que as relações sociais e políticas são enraizadas, enquanto verdadeiras sementeiras de preconceitos socioculturais e celeiros de futuros conflitos políticos.

É entre o lúdico —que vai (re)montando os significados de mundo para os meus *curumins*— e o real/social —que, ao mesmo tempo, insiste dolorosamente em reafirmar significados desqualificadores da cultura indígena— que detenho o meu olhar neste trabalho, em busca de outros caminhos para (re)fletir e (pro)jetar possibilidades sobre a população indígena no Brasil, do presente e do futuro.

Prefiro dizer de saída, sem vexames de quaisquer ordem, que a motivação pela construção do objeto central deste estudo é acadêmica, mas que ela é também política. Decorre daí que a escolha do meu objeto de estudo combina desejo de saber e determinação de agir, de transformar. Desta maneira, ela se constrói a partir do meu olhar cotidiano sobre os meus filhos —hoje com seis e dois anos, respectivamente— e sobre o meu marido *Paanhalí*, do povo *Baniwa* do Alto Rio Negro, Amazonas. Mas, também, ela decorreu do meu trabalho como professora do Departamento de Serviço Social da Faculdade Salesiana Dom Bosco da cidade

---

<sup>2</sup> O conceito de *lugar* diz respeito aos espaços vivenciados pelas pessoas em suas atividades cotidianas de trabalho, lazer, estudo e convivência humana. Desta maneira, a Geografia humanista define o *lugar* como uma forma de experiência humana, “um tipo especial de vivência do espaço”. *Lugar* para a Geografia tem, portanto, o mesmo conteúdo que os fenomenologistas atribuem ao conceito de *mundo*, isto é, o conjunto das vivências individuais e subjetivas dos sujeitos; “aquilo que em primeiro lugar aparece à consciência” (TURRA, 2009, p. 112).

de Manaus, entre 2006 e 2009, ocasião na qual participei de uma pesquisa sobre jovens indígenas *Tikuna* moradores em áreas de pobreza na cidade de Manaus.

Aquela pesquisa me permitiu conhecer o forte estado de *anomia social*<sup>3</sup> (DURKHEIM, 1999) a que estão submetidos os jovens indígenas vivendo nas cidades, bem como as dramáticas consequências sociais, econômicas e políticas daí decorrentes. Ficou claro para mim, desde então, que muitos outros trabalhos de pesquisa sobre esta temática são necessários no Brasil. Some-se a isto, que os resultados do atual Censo Populacional (IBGE, 2010) atestam um crescimento de mais de 11% da população indígena no país desde o ano 2000, incremento extraordinário, decorrente de um suposto processo de “reterritorialização” que ainda carece de compreensão<sup>4</sup>. Este é o processo político em curso para cujo entendimento este estudo pretende contribuir.

Hoje a população indígena está presente em mais de 80% dos municípios do Brasil, na sua maioria vivendo em estado de pobreza, seja no campo, seja nas cidades aonde, muitas vezes, sua incapacidade de manter coesão interna para enfrentar os assédios externos tem levado a gestos extremos de autodestruição, situação que vem ocupando de forma recorrente espaço na mídia nacional e internacional. Este aspecto não permite mais que se tome a *questão indígena*<sup>5</sup> exclusivamente como um tema de demarcação de terras, ênfase que as esferas política e econômica, juntas, privilegiam por razões óbvias.

E se o objeto deste estudo busca combinar saber acadêmico e prática política, este não se concretizará sem a aceitação de um novo contrato entre Ciência e Sociedade em busca de uma nova epistemologia —do Sul—, que permita apropriar saberes de distintas ordens, fazendo-os dialogar de forma

---

<sup>3</sup> A *anomia social* corresponde a uma dissociação entre objetivos culturais e acesso aos meios necessários para alcançá-los. Ela decorre da impossibilidade de certos indivíduos, ou grupos sociais, de ter acesso aos meios que servem para atingir objetivos estabelecidos socialmente. A *anomia* é um conceito sociológico, psicológico e ecológico explicativo de situações de tensão entre demanda individual e oferta social, no interior de um processo de desenvolvimento ou de adaptação.

<sup>4</sup> Para mais detalhes, ver: Portal Brasil, “População indígena cresce 11,4% em dez anos, diz IBGE”. 18/04/2012. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/governo/2012/04/populacao-indigena-cresce-11-4-em-dez-anos-diz-ibge> Acesso em: 19/08/2014.

<sup>5</sup> É importante salientar que não está estabelecido formalmente, seja acadêmica ou socialmente, o significado da expressão *questão indígena* no Brasil. No entanto, em termos de imaginário nacional, é possível afirmar que esta se percebe como reduzida, no campo político aos temas da posse da terra e da tutela do Estado, e no campo sociocultural à mítica de povos vivendo em harmonia com a natureza e, desde ali, tendo oferecido uma “contribuição” para a formação do povo brasileiro.

horizontal em uma verdadeira ecologia de saberes (SANTOS, 2010). Digo isto, porque eu também me pergunto,

Por que razão nos últimos dois séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de tal descontextualização? São possíveis outras epistemologias? (SANTOS, 2010, p. 1).

Desta maneira, é importante que se diga que o meu interesse por temas que melhor se equacionam na perspectiva da *alteridade*<sup>6</sup> e, particularmente, que possam ser “lidos” a partir de uma produção literária específica, não se trata exatamente de uma novidade para mim. Este nasceu na pesquisa que desenvolvi para a minha dissertação de mestrado em Serviço Social, sobre a dimensão sociocultural contida na obra de Cora Coralina, como elemento de transformação e reconstrução da *identidade cultural*<sup>7</sup> (CASTELLS, 1999) da Cidade de Goyas.

Intitulado “No rastro de Cora: identidade e cultura com açúcar e literatura” (MONTEIRO, 2005), aquele trabalho abriu-me o campo para reflexões epistemológicas possíveis de serem construídas na confluência dos campos da Literatura e do Serviço Social. O estudo inaugurou para mim a possibilidade de apreender os elementos presentes na construção de uma determinada identidade cultural a partir de textos literários. Neste, constatei que a obra de Cora se revestiu de um grande valor social para o ressurgimento da Cidade de Goyas, ao reforçar a identidade cultural local, impactando positivamente o desenvolvimento econômico local, através do turismo cultural, além de qualificar e enriquecer intelectualmente a todos.

O estudo sobre a contribuição de Cora e o reflexo social, cultural e econômico da sua obra literária na Cidade de Goyas tornou-se para mim uma referência inicial para buscar compreender e estudar o poder *revolucionário*<sup>8</sup> da literatura. Ao tratar de identidade cultural a partir da obra de Cora Coralina aprendi que, mais do que um produto cultural, a literatura é capaz de promover

<sup>6</sup> A *alteridade* é o estudo das diferenças e o estudo do outro. A Antropologia é conhecida como a ciência da *alteridade*, porque tem como objetivo o estudo do Homem na sua plenitude e dos fenômenos que o envolvem.

<sup>7</sup> O conceito *identidade cultural* com o qual se constrói este estudo é beneficiário do trabalho de Manuel Castells (1999), autor para o qual este significa *sentido de pertença*, sendo formada basicamente por identidades coletivas, em base ao objeto dos movimentos sociais a que correspondem.

<sup>8</sup> O conteúdo da palavra *revolução* utilizada neste trabalho refere-se especificamente a: “Mudança profunda ou completa, subversão [tal como em]: revolução nos costumes, nas artes e nas ciências” (FERREIRA, [www.dicionarioaurelio.com](http://www.dicionarioaurelio.com), s/n).

transformações profundas nas pessoas, grupos sociais e sociedades de uma forma geral. Em outras palavras, devo dizer que assumo como uma das principais premissas deste trabalho, que a literatura carrega em si um potencial transformador. Este potencial me interessa e creio ser ele o núcleo duro do que será perseguido ao longo do presente estudo.

Na dissertação de mestrado busquei contribuir para a construção de uma nova perspectiva de análise a respeito do valor social das obras literárias, diante da necessidade de encontrar novos olhares para as suas representações sociais e ressignificações culturais, bem como um elemento potencializador e transformador para o desenvolvimento social e local, frente às novas formas de desigualdades sociais globais que o mundo vem enfrentando na contemporaneidade.

Em 2005 tive a oportunidade de participar do Projeto UNICOM Amazônia na cidade de Manaus. Estar naquele *lugar* foi um desafio ao mesmo tempo intrigante e muito difícil, pelos contrastes socioculturais e ambientais, dependendo muito das escolhas individuais em vivenciar experiências e mundos diferentes. Aquele foi, sem dúvida, um processo intenso de autolibertação de amarras culturais dominantes e dominadoras. Ali, entre cheias e vazantes, invernos e verões, fui descobrindo vários elementos culturais e sociais muito peculiares àquela realidade, que é povoada por mitos que são vivenciados no imaginário coletivo de forma cotidiana. Aqueles eram elementos que, entre o real e o imaginário, construía significados para a vida daquela população e iam abrindo caminhos para a sobrevivência daqueles povos.

Ao vivenciar a Amazônia tornou-se obrigatório para mim construir outra noção daquilo que no Serviço Social costumamos chamar de *questão social*<sup>9</sup>. Lá, a questão social diz respeito a muitos processos internos de construção e reconstrução de significados identitários e à forma com que estes vão se articulando para garantir a sobrevivência social, cultural e econômica dos povos ribeirinhos, dos caboclos do interior e das cidades, dos povos indígenas do interior e da cidade de Manaus. Todo um universo “outro” a ser apreendido, interiorizado,

---

<sup>9</sup> A *questão social*, segundo Iamamoto corresponde a: “O conjunto das expressões das desigualdades da sociedade capitalista madura, que têm uma raiz comum: a produção social é cada vez mais coletiva, o trabalho torna-se mais amplamente social, enquanto a apropriação dos seus frutos se mantém privada, monopolizada por uma parte da sociedade” (IAMAMOTO, 1999, p. 27).

decodificado, digerido, apreciado. Todo um processo de reconstrução interna acadêmica, pessoal e afetiva.

Minha inserção em um campo de estágio no Centro de Direitos Humanos da Arquidiocese (CDH) de Manaus foi a porta de entrada para o conhecimento e articulação com a questão indígena e, mais especificamente, com a situação dos jovens indígenas que vivem na cidade de Manaus, a partir da participação em um evento idealizado pelo CDH junto àqueles jovens.

O *Primeiro Congresso de Jovens Indígenas* em Manaus foi realizado entre os dias 09 e 11 de setembro de 2005. O congresso foi organizado pelos jovens *Sateré Mawé* e contou com a presença de cerca de 35 jovens dos povos *Sateré Mawé, Tikuna, Baniwa, Baré, Munduruku, Tucano, Deni, Apurinã, Tariano e Kambeba*. O objetivo geral do evento era o de pautar coletivamente as questões próprias dos jovens indígenas vivendo na cidade [*indígenas em contexto urbano*] —suas identidades, culturas e direitos— e discutir as possibilidades de fortalecimento, individual e coletivo, a partir da articulação em rede daqueles povos para o enfrentamento de questões socioculturais.

Os frutos desse período de aproximação com a questão indígena foram extremamente importantes, tanto para a minha vida profissional, quanto pessoal. O casamento com um jovem *Baniwa* me aproximou, não apenas da realidade tangível do objeto a que este estudo se dedica, como também dos debates políticos e culturais do movimento indígena e dos jovens indígenas que vivem na cidade de Manaus. Posteriormente este contato foi ampliado através da aproximação ao povo *Tikuna*, que vive em grupo na periferia da cidade no bairro Cidade de Deus, Manaus, quando da realização da pesquisa mencionada anteriormente.

A Amazônia e, em especial, o estado do Amazonas, possui a maior população indígena do Brasil. Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), ali se abrigam 120 mil habitantes indígenas pertencentes a 66 etnias, falando aproximadamente 30 línguas (RICARDO & RICARDO, 2006). Em 2009, segundo o IBGE, mais de dez dos 24 milhões de pessoas que viviam na Amazônia (80% delas nas cidades), sobreviviam com menos de meio salário mínimo por mês. Foi justamente diante desta imensidão de diferenças étnicas e culturais e impressionantes desigualdades sociais, somadas ao enorme desafio em universalizar direitos no nosso país, que a questão indígena passou a ser objeto central do meu interesse acadêmico no campo do Serviço Social.

Em diversos campos das Ciências Humanas e Sociais no Brasil a questão indígena hoje se inscreve em debates epistemológicos e ontológicos de distintas ordens, tais como: identidades, territórios e territorialidades, relações étnico-raciais, resistência social, ações afirmativas, novas epistemologias e até mesmo desenvolvimento e gestão de projetos, responsabilidade social e ambiental e tantos outros. A construção de saberes específicos sobre as populações indígenas no Brasil historicamente se deu —e se dá— em um contexto de lutas pela afirmação, reconhecimento e defesa da identidade cultural dos povos indígenas. Mais recentemente, a agenda política do movimento indígena vem reivindicando a necessidade de um novo olhar —uma nova epistemologia— sobre a questão indígena, que seja capaz de desconstruir sua imagem histórica para emancipar esta população da condição de tutelada.

Assim, ao pensar no futuro dos povos indígenas pouso meu olhar sobre o futuro dos meus filhos, enquanto indígenas que nasceram e estão crescendo no contexto urbano, mas que se constroem com uma identidade cultural que é estereotipada e desqualificada no país do qual eles são cidadãos. A partir deles, venho buscando atalhos que possam levar muitos *curumins* a futuros nos quais suas fantasias se encarnem, não como roupas alheias, mas como vestes próprias, belas e legítimas.

Entendo a orgulhosa afirmação da identidade cultural destes indígenas —e seus valores— como uma estratégia de luta de resistência social e, neste contexto, a literatura infantil de autoria indígena vem sendo usada como poderosa ferramenta de um projeto político que busca reconstruir a identidade cultural dos povos indígenas, com os olhos postos nas futuras gerações: uma promessa de devir. Neste trabalho pretendo descrever e interpretar *como* este projeto se conduz.

Para Antonio Candido (1976) a literatura é um produto social e, portanto, um direito que não pode ser recusado, pois esta tem o poder de humanizar e de transformar. Literatura é arte e vida e não apenas a apreciação da forma e da estrutura. Entre outras coisas, isso quer dizer que literatura é criação que movimenta, sai do texto e dá forma à sociedade e às relações sociais. Ou seja: revoluciona.

A literatura não pode ser entendida apenas como técnica, pois é fruto do sentido e da individualidade frente ao movimento da vida. Assim, o outro desdobra-se no olhar do autor, ao distanciar-se do familiar, ao contemplar a si de

modo diferente, compondo identidades e sentidos para a realidade. A obra se faz constituindo a si mesma e, concomitantemente, a uma determinada sociedade. A arte é significativa e transformadora quando vem da contemplação, quando o olhar diferenciado do autor é vivido e sentido, o que permite que o outro se identifique como parte constitutiva do processo de criação, como parte da identidade significada.

A literatura infantil tem o poder de revelar mundos diferentes através do olhar e da criatividade da cognição da criança e é por meio dela que pretendo me inserir no entre mundos aonde habitam os meus filhos, a partir da produção literária de escritores indígenas para este público.

As hipóteses que a seguir apresento, partiram deste meu conhecimento empírico e cotidiano compartilhado, em algumas dimensões, no mundo indígena de diferentes povos, desde o ano de 2005. Elas também emanam da minha observação participativa do movimento social indígena em Manaus e no Rio de Janeiro; de pesquisas acadêmicas realizadas no Amazonas e de palestras proferidas por escritores indígenas em eventos acadêmicos e literários nos quais tive a oportunidade de ouvi-los e de conhecer os seus trabalhos.

Desta maneira, minha primeira hipótese é a de que a literatura infantil de autoria indígena é uma ferramenta de publicização de uma agenda política de reconhecimento e ressignificação da identidade cultural indígena no Brasil no contexto da globalização.

Uma segunda hipótese é a de que a escolha preferencial pelo público infantil, feita pelos escritores indígenas, trata-se de uma estratégia de resistência, e se constitui em uma aposta política do movimento social indígena no Brasil. Neste sentido, a criança —indígena ou não-indígena— é compreendida como um agente transformador em potencial, sendo ela própria e o texto partes integrantes de um projeto de transformação social para a população indígena, um devir: um projeto político.

Minha terceira hipótese é a de que o público alvo do livro infantil de autoria indígena, essencialmente, não é a criança indígena, mas a criança não-indígena, posto que a oralidade e a vivência cotidiana dos valores indígenas e suas histórias estão presentes na vida dos diferentes povos —seja na cidades, seja nas aldeias—, podendo prescindir —e de fato o fazem— do registro literário para

acessar o mundo infantil para nele depositar tesouros e legados para as crianças indígenas.

Assumo também, por hipótese, que a ancestralidade é um elemento central e constitutivo das identidades culturais indígenas. Por esta razão, o tema da memória e seus portadores merecem uma atenção especial neste estudo, especialmente porque, dos pontos de vista cultural e político, a questão originária é fortemente vinculada à legitimidade da pertença indígena.

Por último, parto da ideia de que a estética é um dos principais discursos de afirmação das identidades indígenas. Segundo Fonseca (2012), no mundo globalizado a estética de populações subalternizadas se mantém viva, construindo projetos revolucionários em relação aos cânones estéticos estabelecidos. Desta maneira, o livro infantil —que normalmente inclui texto e ilustração— deve ser entendido como um projeto político coeso e inteiro, a ser “lido” através das suas distintas formas *narrativas*<sup>10</sup>.

Em resumo: assumindo, com Fonseca (2012), que a literatura infantil de autoria de populações subalternizadas seja uma ferramenta para a construção de identidades culturais revolucionárias, como parte integrante de um projeto de futuro, o que espero como primeira aproximação é que as estratégias de afirmação da identidade cultural indígena, através do livro infantil, apresentem alguns (ou todos) dos seguintes aspectos que a minha leitura destas obras vai perseguir:

- (1) a *ancestralidade* como principal fonte de *referência de pertença*;
- (2) o *respeito* como *valor ético* primordial;
- (3) a busca de *ressacralização* da *vida cotidiana*, e
- (4) a *estética* como forma de *afirmação identitária* (FONSECA, 2012, p. 139). [Grifos nossos].

Seriam estes os fundamentos do processo de “reterritorialização” observado pelo IBGE em 2010 e que ainda não está devidamente entendido pela sociedade brasileira?

---

<sup>10</sup> O que chamamos de *narrativa* neste trabalho é todo “... discurso capaz de evocar, através da sucessão de fatos, um mundo dado como real ou imaginário, situado num tempo e num espaço determinados. Na narrativa distingue-se a *narração* (construção verbal ou visual que fala do mundo) da *diegese* (mundo narrado, ou seja, ações, personagens, tempos). Como uma imagem, a narrativa põe diante de nossos olhos, nos apresenta, um mundo” (SODRÉ, 1988, p. 75) [Grifos do autor].

Do ponto de vista das referências teóricas que dão suporte a este trabalho, é importante que se diga que a busca de outras epistemologias, para tratar de um objeto que parece fora do seu campo, me obriga a interdisciplinaridade por necessidade.

A partir da discussão de Antonio Candido (1995) sobre a literatura como direito, busco articular a agenda política dos escritores indígenas, em sua luta pela construção de uma nova autoimagem da população indígena brasileira —enquanto uma luta social pelo direito de reconhecimento e emancipação da tutela do Estado— com a concepção da literatura como um instrumento sociocultural revolucionário, através dos pensamentos de Trotsky (2007) e Bakhtin (2011), guardadas as especificidades histórico-conceituais de cada um destes autores.

Tomando as palavras de Villas Bôas (2005) citadas em epígrafe —a propósito da percepção do antropólogo Lévi-Strauss (1957) sobre os povos indígenas brasileiros— como norteadoras deste trabalho e suporte para uma ressignificação do próprio conceito de humanidade, adoto plenamente —desde a escolha do título *Amu Itá Tetama*, “outra aldeia”, “outro lugar”, no idioma *Nheengatú* (que é compartilhado por muitos povos indígenas brasileiros)— a ideia de que estamos diante de “outra humanidade” e daí extraio a perspectiva de alteridade que estrutura este trabalho em cada um dos seus momentos.

Por não ser antropóloga e carecer de um suporte teórico próprio do campo do Serviço Social para o conceito de identidade cultural —que é a espinha dorsal deste estudo—, sirvo-me respeitosamente das discussões sobre identidade e movimentos de resistência social identitários contidas nas obras de Manuel Castells (1999) e Stuart Hall (2003). Por razões desta mesma ordem, busco em Le Goff (1990) e Velho (2003) recursos teóricos para utilizar o conceito de memória. Finalmente, por estar tratando de uma luta de resistência de uma população ainda subalternizada no mundo contemporâneo, apropriado de Santos (2011) a referência histórico-temporal de “outra globalização”: aquela que carrega em si uma potencia revolucionária a partir da voz dos que estão abaixo.

Este texto está estruturado através de três capítulos temáticos. O capítulo intitulado “Construção da imagem e autoimagem dos povos indígenas no Brasil: dois processos e dois tempos históricos distintos” busca contribuir para o entendimento do sujeito central deste estudo —*os indígenas em contexto urbano*— e sua agenda política, contrapondo a imagem histórica das populações

indígenas brasileiras à autoimagem em processo de construção através do movimento indígena no Brasil contemporâneo.

Em “Literatura infantil de autoria indígena: construindo outros mundos a partir de outras imagens” o que se apresenta é uma discussão sobre a literatura infantil de autoria indígena enquanto uma ferramenta política de transformação social, que é parte da luta pelo direito de reconhecimento travada pelo movimento indígena no Brasil na contemporaneidade. Aqui a argumentação teórica está baseada na leitura e apropriação do pensamento dos autores tomados como referências para o desenvolvimento deste estudo. Aqui também se oferece um panorama da produção literária de autoria indígena para o público infantil no Brasil atual, tanto à maneira de inventário, quanto no que se refere às formas específicas de conceituação de memória e tempo utilizadas nesta produção. Finalmente, neste capítulo se apresentam os sete escritores selecionados para dar suporte a este estudo, suas biografias e agendas políticas.

No capítulo “Aprende(e)ndo “outra humanidade” através do livro infantil” o que se oferece é um mergulho em quinze obras selecionadas, de autoria dos sete escritores apresentados anteriormente e seus respectivos ilustradores. O que se busca aqui é permitir que o leitor articule os recortes de nossa leitura deste material, seus conteúdos textuais e ilustrações com as falas diretas —que por escolha epistemológica estão apenas transcritas— dos seus autores sobre si mesmos, sobre suas vidas e projetos políticos. Neste capítulo buscamos aproximar nossos leitores das concepções sobre identidade cultural, memória, sacralidade, ancestralidade e escolhas estéticas à luz de um projeto político de reconstrução de imagem histórica e construção da autoimagem contemporânea dos povos indígenas do Brasil na globalização, em seus próprios termos. Neste sentido, em última análise, o que se deseja é tomar o livro infantil de autoria indígena como um documento histórico primário de um projeto político de sociedade.

Para finalizar, é importante argumentar que estudar as formas de resistência social e política indígenas na atualidade devem passar, necessariamente, pelo reconhecimento dos indígenas enquanto uma população integrante da vida nacional, em oposição à dinâmica social sedimentada a que estamos acostumados. Decorre daí que, academicamente falando, urge que estes sejam incluí-los nos debates de outras disciplinas, para além da Antropologia.

Inserir o debate da questão indígena no cerne da profissão do Serviço Social contemporâneo é imprescindível, particularmente em um momento em que nossa categoria reforça e discute o papel do projeto ético-político, principalmente no exercício profissional.

A relevância da temática se estabelece na medida em que a questão indígena ganha visibilidade, tanto em relação as suas demandas específicas no cenário nacional, quanto às políticas indigenistas definidas pelo Estado brasileiro, que perpetuam inúmeros sistemas de tutela e desmobilização das populações tradicionais.

Ao profissional de Serviço Social cabe refletir criticamente qual é o seu papel ético e político diante da questão indígena. Neste sentido, torna-se fundamental a produção de conhecimento sobre as dimensões deste tema.

As categorias éticas são categorias de valor que se referem à particularidade da ação ética do indivíduo, fornecendo elementos para a sua valoração e/ou o seu julgamento de valor. Por exemplo, a responsabilidade do sujeito em relação à sua ação. Ou seja, a responsabilidade não é apenas um valor: é uma categoria ética, pois expressa uma relação social que decorre de uma ação e que se complexifica na medida em que estabelece conexões sociais com outros sujeitos e escolhas (BARROCO, 2009, p. 12).

O assistente social é responsável por sua prática e nesse sistema de transformação e fortalecimento das políticas indigenistas aparecem novas demandas para o profissional de Serviço Social ao atuarem junto às populações indígenas. É importante problematizar, por exemplo, como se processa a atuação profissional nos Conselhos Regionais de Serviço Social (CRESS), articulada à dimensão cultural e perspectivas políticas dos sujeitos indígenas, reconhecendo o seu caráter específico e cosmovisão própria. Ou seja, de que forma o Assistente Social deve ser capacitado para conhecer quem são os indígenas do Brasil atual e quais os seus valores?

Estamos diante de um profissional que precisa conhecer essa realidade para atuar de forma crítica e ética em um contexto de práticas políticas que permanecem tratando a população indígena de forma tutelada, sem participação, emancipação e autonomia desta população.

Na área do Serviço Social parte-se do princípio de que o projeto ético-político da profissão é concebido para contribuir com a superação dos antagonismos da sociedade burguesa e que, apesar dos limites inseridos nas condições sócio-históricas determinadas, se espera que o profissional seja capaz

de contribuir para transformar a realidade através de uma prática reflexiva, pedagógica e política, capaz de reconhecer a pluralidade e suas possibilidades de emancipação social dos sujeitos históricos.

A ética profissional é uma dimensão específica do Serviço Social, suas determinações são mediadas pelo conjunto de necessidades e possibilidades, de demandas e respostas que legitimam a profissão na divisão social do trabalho da sociedade capitalista, marcando a sua origem e a sua trajetória histórica (BARROCO, 2009, p. 13).

Nesse sentido, o Serviço Social está colocado diante do desafio de pensar, conhecer e intervir na questão indígena, contribuindo para que se rompa com uma ação que é violadora de direitos pelo próprio Estado.

É importante destacar que as organizações do movimento indígena lutam contra as políticas tutelares, no cerne de uma trajetória bastante consolidada, fundamentada em demandas específicas de princípio e caráter emancipatório, com base na dimensão cultural e ancestral de seus diferentes povos. O não reconhecimento desta luta contribui para a manutenção de práticas políticas que negam, restringem e silenciam a autonomia e articulações próprias dos povos indígenas no Brasil.

Se as demandas com as quais trabalhamos são totalidades saturadas de determinações (econômicas, políticas, culturais, ideológicas) então elas exigem mais do que ações imediatas, instrumentais, manipulatórias. Elas implicam intervenções que emanem de escolhas, que passem pelos condutos da razão crítica e da vontade dos sujeitos, que se inscrevam no campo dos valores universais (éticos, morais e políticos) (GUERRA, 1995, p. 53).

Portanto, é imprescindível que a profissão do Serviço Social cumpra o papel previsto no projeto ético-político da nossa categoria, e é nesse sentido que apresentar e descrever dimensões da questão indígena se justifica como tema de pesquisa de maneira impostergável.

Minha convivência com indivíduos da população indígena há quase uma década me permite perceber a necessidade premente de colocar a questão indígena na formação, atuação profissional e construção de conhecimento da área do Serviço Social. O contrário significa negar a sua existência, perpetuar práticas profissionais desconhecedoras desses sujeitos e desconsiderar o papel intelectual dos sujeitos indígenas na produção do conhecimento nacional.

Nosso Código de Ética preconiza que o Serviço Social esteja atento ao:

- Reconhecimento da liberdade como valor ético central e das demandas políticas a ela inerentes - autonomia, emancipação e plena expansão dos indivíduos sociais;
- Empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças;
- Garantia do pluralismo, através do respeito às correntes profissionais democráticas existentes e suas expressões teóricas, e compromisso com o constante aprimoramento intelectual;
- Opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação exploração de classe, etnia e gênero; (Código de Ética Profissional do Assistente Social, Princípios Fundamentais, 1993).

Os quatro princípios fundamentais que norteiam a prática da profissão do Assistente Social reforçam a importância de que esta promova a autonomia, reconheça e garanta o pluralismo étnico e cultural, tendo em vista a construção de nova ordem societária.

Estamos diante de sujeitos políticos que muito podem contribuir para a construção de um novo projeto de ordem societária: alguns dos “de baixo” sobre quem nos fala Milton Santos (2011), capazes de construir “outra globalização”. A literatura se coloca como instrumento destas vozes subalternizadas, que constroem pontes que nos permitem cruzar os nossos próprios limites.

Com este estudo busco ouvir a voz deste outro, para percorrer caminhos diferenciados de resistência e enfrentamento ao modelo de sociedade atual. A cultura e a arte são instrumentos políticos de negociação e mudança, no limiar deste universo e na multiplicidade de visões e possibilidades que a profissão pode e deve engendrar.

“Nas comunidades indígenas, o homem é o dono da aldeia: o velho, o dono da história e a criança, a dona do mundo” (VILLAS BÔAS, 2005, p. 139). Com esta convicção em mente, a ideia central deste trabalho é pensar que os donos da História sabem do poder de transformação dos donos do mundo, pois é através da literatura infantil de autoria indígena que busco construir pontes para alcançar a pluralidade e compreendê-la.

É nesta perspectiva que, em termos metodológicos, este trabalho utiliza a descrição e interpretação de conteúdos de uma narrativa específica —a da literatura infantil de autoria indígena— para nos aproximar de outra ética e outra estética, como suporte de um projeto político para afirmação de identidade.

Contudo, diante dessa gente, uns ignoram, outros esquecem, que estamos diante de uma outra cultura —de uma *outra humanidade*, como disse Lévi-Strauss—, com seus valores próprios que, ainda que decodificados pelo olhar asséptico do etnólogo, só são compreendidos em apenas alguns de seus aspectos. O essencial é que haja tempo de convívio, pesquisas lentas, sem conclusões apressadas. O índio só vive dentro de suas crenças, cultura, organização social e da visão que tem da eternidade. Mas há que se perguntar qual será, dentro da estrutura de nossa sociedade, o seu futuro? (VILLAS BÔAS, 2005, p. 14). [Grifo nosso].

Quem é esse outro?

De que está feita esta “outra humanidade”?

Quem é o indígena no Brasil contemporâneo?

Creio que existem muitos caminhos e curvas de rio para chegar a conhecer respostas justas para questões como estas. Ando sem pressa. Neste momento tenho como objetivo apresentar, sem conclusões apressadas, uma das margens onde se possa aterrar. Convido a quem quiser, que me acompanhe.

Boa viagem!