

## 2. Construção da imagem e autoimagem dos povos indígenas no Brasil: dois processos e dois tempos históricos distintos

No dia seguinte, um velho sábio apareceu em sonho à cunhã e mostrou-lhe os caminhos para que crescesse em sabedoria. Disse-lhe para não se deixar seduzir pelas belas mentiras da cidade grande, pois já era hora de cunhã conhecer o outro mundo, e advertiu: “Tudo o que você aprender fora da aldeia, compartilhe com os parentes. Guarde nossas tradições, nossas origens!” (GRAÚNA, 2010, p. 10).

E com a aldeia no coração *Wirá Wassú* respondeu a minha preocupação dele ficar brincando sozinho, sentindo-se isolado entre os companheiros:

—*Não se preocupe mamãe! Eu tenho um cérebro e um coração para me fazerem companhia.*

### 2.1. Imagem: a construção de uma narrativa sobre os povos indígenas através da História do Brasil

Na pesquisa que realizei no doutorado, cujo objetivo era problematizar narrativas sobre povos indígenas no contexto escolar, pude examinar discursos que constituem e dão visibilidade aos índios como sujeitos essenciais, fixos, presos ao passado, habitando naturalmente determinados lugares e não outros. Também pude analisar, em discursos cotidianos, históricos, iconográficos, didáticos, um investimento na produção da diferença indígena ora como uma identidade genérica e descrita por atributos românticos, ora como condição natural, presa ao passado, marcada pela ausência de civilidade, de maturidade, de cientificidade, de vontade, de apego, afirmações etnocêntricas que tomam como referência um conjunto de práticas ocidentais. Narrados por estereótipos, os povos indígenas adquirem, na maioria das produções escolares, feições genéricas, fixas, homogêneas, sendo esse um efeito de relações de poder. Nesse sentido, é importante indagar sobre as representações que circulam mais amplamente e que constituem nossas maneiras de entender as culturas indígenas. Embora bastante desconstruída no espaço acadêmico, a narrativa genérica de “índios nus, vivendo na floresta, habitando ocas, adorando o sol e a lua” marca ainda muitos discursos cotidianos, midiáticos, didáticos (BONIN, 2012, p. 2).

A construção da *imagem histórica* do indígena no Brasil se inicia no período colonial com vistas ao estabelecimento da sua dominação, sob o estatuto da escravidão e/ou o extermínio dos diversos povos indígenas nativos das terras que seriam chamadas de brasileiras. O processo de subalternização da condição indígena formou uma imagem de subjugação desses povos, em nome da consolidação da dominação ibérica. Assim, a identidade brasileira se constituiu contrapondo-se a identidade indígena.

O índio é o outro e um outro inferior, pobre, atrasado e selvagem, “filhos da natureza”, que compõem o projeto político do brasileiro apenas como mão-de-obra necessária ao extrativismo, às obras públicas e a produção de farinha de mandioca para abastecer os núcleos urbanos. Nessa forma de conceber, ao branco cabia subordinar, controlar e civilizar os índios (WEIGEL, 2000, p. 94).

As sociedades indígenas foram explicadas pelas ciências como sobreviventes de etapas anteriores da humanidade, e constituíram objeto de estudo do passado e de missionários, que registravam seus costumes, suas línguas e seus valores como curiosidades, para demonstrar seu “exotismo” [obviamente em relação aos padrões culturais europeus] e com a justificativa de integrá-los a sociedade dita “civilizada”, leia-se “europeia” (WEIGEL, 2000).

A construção desta imagem estereotipada —de primitiva e exótica— prevaleceu na historiografia nacional desde a sua constituição e, princípio do século XX, propiciou debates sobre os efeitos que o extermínio físico, territorial e cultural dos indígenas brasileiros tiveram para a nação. A argumentação política que se extraiu desta avaliação do passado para construir o futuro foi a “inevitável” necessidade de assimilação e integração das populações indígenas à dita “sociedade nacional”.

A partir do século XVI os colonizadores, e seus valores, vieram para ficar e estabelecer a colônia através do uso da força material e simbólica de uma cultura europeia, ibérica e “civilizada” que dominou, escravizou e exterminou grande parte dos povos indígenas que aqui viviam. De acordo com a Survival (2014), no Brasil havia cerca de cinco milhões de habitantes quando os primeiros europeus chegaram. Em um período de cerca de 40 anos estima-se que foram exterminados mais de dois milhões de indivíduos indígenas e mais de 500 aldeias do tamanho de cidades foram destruídas, sendo este um dos maiores atos de genocídio da história mundial (SANTOS, 2002). É importante ressaltar que não é possível afirmar com exatidão o número de habitantes nativos, no período da conquista, no que viria a ser o território brasileiro, posto que os dados são estimados e constituem probabilidades, podendo corresponder inclusive a um quantitativo ainda maior.

A dominação das populações indígenas teve uma dimensão inicial de grande violência no litoral do país, porém esta não foi mais destruidora e degradante do que posteriormente ocorreu —e vem se perpetuando— no interior e na região Norte do Brasil. Contudo, as medidas impostas por legislações

coloniais, imperiais e republicanas não foram capazes de sufocar a resistência sociopolítica indígena e a preservação das suas culturas:

... as estratégias de dominação e submissão dos povos indígenas não se deram de um mesmo modo nestes quase quatro séculos de conquista. Assim como, também é possível observar um forte movimento de reação que dá um tom de resistência à orquestração da história das relações entre índios e brancos na região do rio Negro. A diferenciação de ritmos, estratégias e intensidade das formas de dominar, conjugada às possibilidades concretas de reação dos indígenas, delineiam-se em diferentes conjunturas históricas, marcando períodos de maior e de menor acirramento da destruição física e cultural na área (WEIGEL, 2000. p. 80).

A violência não ficou apenas nas mãos de militares e gestores do estado destinados a tal empreitada, mas também pelas obras de missionários religiosos de diversos matizes, em distintos tempos. Esse é um capítulo muito importante da história do Brasil e nas formas de apropriação simbólica e efetiva do poder político da igreja para o sucesso do projeto civilizador.

Tão exóticos quanto os índios, os primeiros jesuítas a chegarem ao Brasil o eram também aos olhos da ortodoxia católica. Os revolucionários métodos de conversão por eles empregados, como o uso da língua tupi em missas, sermões e cantigas, o emprego de interpretes para a confissão de índios, a utilização de melodias indígenas como veículo de letras católicas ou mesmo a adoção do corte de cabelo curumim pelos órfãos portugueses desgostaram profundamente o primeiro bispo do Brasil, Pedro Fernandes Sardinha. Utilizar elementos da cultura do outro para introduzir a própria cultura – movimento que gerou gramáticas e textos escritos em tupi – parecia algo bárbaro ao civilizado (e logo devorado) bispo, que não acreditava no princípio humanístico da educação dos índios e não gostava de vê-los nus nas igrejas da Bahia (HUE, 2006, p. 22).

As missões jesuítas na Amazônia foram as primeiras a estabelecer, no período colonial, uma relação protecionista do europeu sobre o indígena, com base em um projeto civilizatório e disciplinar, através do estabelecimento de centros missionários localizados em áreas estratégicas. Mais tarde, e inclusive na atualidade, a presença na região de missionários religiosos de distintas denominações continuam a utilizar estratégias semelhantes de dominação dos povos indígenas.

Além disso —e ainda mais importante—, foi deste modelo de intervenção que se extraiu o suporte ideológico para a política de tutela que o estado brasileiro mantém até os dias atuais em relação às populações indígenas que vivem em aldeamentos.

No que se refere à região da *Amazônia brasileira*<sup>1</sup>, é possível historicizar o processo de expansão econômica e política nacional na região para construir hipóteses bem concretas daquilo que foi —e continua sendo— vivenciado pelos indígenas desde os primeiros séculos da conquista e ocupação deste território. O grande motivo para o extermínio destes povos nativos continua sendo o chamado “desenvolvimento econômico” —e a sua coadjuvante ideia de “integração nacional” para promover o “progresso”— no seio de uma matriz civilizatória que é predadora das populações indígenas e suas tradições. O processo de intervenção e expansão econômica nacional na Amazônia brasileira é uma das razões atuais para extermínio indígena no país, provocando um quadro bem grave da condição indígena na contemporaneidade.

No princípio do século XX, tanto nos momentos de início de expansão da exploração extensiva da borracha, quanto do seu declínio menos de meio século depois, as populações indígenas foram mantidas na mais completa penúria, sendo estes momentos de grandes desestabilizações das populações nativas que resultaram em graves enfrentamentos. De acordo com Ribeiro, o estado do Amazonas possui alguns aspectos que representam o extermínio aos povos indígenas daquela região: a tirania dos caucheiros, seringueiros, balateiros, os regatões “... cruzavam os rios e igarapés em todos os rumos, amolecendo com aguardente as últimas reservas morais dos índios” (2009, p. 47) e as missões salesianas.

O século XX encontra os índios da Amazônia em condições de vida muito semelhantes àquelas do tempo dos descimentos para as missões religiosas e para o trabalho escravo no Brasil colonial. Ao longo dos cursos d’água navegáveis, aonde quer que pudesse chegar uma canoa a remo, as aldeias eram assaltadas, incendiadas e sua população aliciada. Magotes de índios expulsos de seus territórios perambulavam pela mata, sem paradeiro. Por qualquer lado que se dirigissem deparavam com grupos de caucheiros, balateiros, seringueiros, prontos a exterminá-los (RIBEIRO, 2009, p. 37).

Os projetos de expansão econômica que foram empreendidos no país, desde o período colonial até os nossos dias, deixaram e deixam marcas permanentes nos povos indígenas e no imaginário social consolidado sobre elas.

---

<sup>1</sup> A *Amazônia Legal* é uma área que engloba nove Estados brasileiros, Roraima, Amazonas, Acre, Rondônia, Pará, Mato Grosso, Amapá, Tocantins e Maranhão, que possuem em seu território trechos da Floresta Amazônica. Com base em análises estruturais e conjunturais, o governo brasileiro, reunindo regiões de idênticos problemas econômicos, políticos e sociais, com o intuito de melhor planejar o desenvolvimento social e econômico da região amazônica, instituiu o conceito de Amazônia Legal (Disponível em: [www.isa.org.br](http://www.isa.org.br) Acesso em 18/08/2014).

A permanente busca pelo progresso e os projetos de civilização e evangelização que fizeram do indígena um alvo certo entre as diversas frentes de extermínio, principalmente aquelas que pressupunham os conceitos de civilizar e integrar o indígena a vida nacional com base nos princípios de civilização e economia burguesas.

Do ponto de vista político, foi no século XIX que se principiou a concepção do ideal nacionalista que abriria caminhos para a independência do Brasil de Portugal e a construção do estado republicano. Apesar das novas esperanças na construção de uma brasilidade regida pelos ideais republicanos e democráticos, as marcas coloniais ficaram e a formação da política na nova nação foi sendo constituída através da permanência de características colonialistas, repressoras e latifundiárias no que se refere aos indígenas. Grandes desafios estavam colocados na estruturação e consolidação do estado brasileiro durante o século XIX, pois as características produtivas da colonização se mantinham e o caminho para o desenvolvimento econômico envolvia a apropriação e utilização de mais terras.

E quanto aos povos indígenas? Eles ainda existiam?

Esta é uma questão recorrente na história socioeconômica do Brasil; um impasse que permanece, um tema que precisa ser revisto e recolocado, pois o indígena brasileiro, ao perder seu vínculo com a terra, perde também a sua identidade.

Foi somente em 1850, com o Brasil já independente do reino de Portugal, que a promulgação da Lei 601, chamada de “Lei das Terras do Império”, fez surgir a primeira legislação específica sobre a distinção entre terras públicas e privadas, reservando para os índios uma parcela de terras ocupadas sem contestação e tidas como devolutas, ou seja, sem utilização ou destinação econômica. Mesmo legalmente consideradas públicas, no entanto, essas terras necessitavam de registro para que pudessem ser destacadas do domínio particular ou das províncias. A lei das terras legitimou a posse dos primeiros ocupantes, mas lesou os indígenas em seus direitos primários e originários sobre as terras que tradicionalmente ocupavam, uma vez que, ao considerar devolutas as terras de antigas aldeias despovoadas por índios, permitiu que muitos presidentes de província (governadores) informassem à Repartição Geral de Terras do Império do Brasil que “não existiam mais índios em suas províncias, ou que certos aldeamentos eram ocupados por índios fictícios e mestiços civilizados (RIOS, 2002, p. 64).

Permeada por novas questões, a relação entre indígenas e não indígenas só fez tornar-se mais tensa e desrespeitosa a partir do começo do século XX, na medida em que a partir da constituição do estado republicano era preciso

consolidar o Brasil como um estado nacional unificado e integrado. A questão indígena tornava-se um problema que precisava de regulamentação, principalmente porque as suas terras estavam nos caminhos de uma desejada “modernização” e de muitos conflitos intranacionais.

Ainda que, durante a vigência da omissa Constituição de 1891, houvesse dúvidas sobre a situação jurídica das terras ocupadas pelos silvícolas, a Constituição Federal de 1934 e as que lhe sucederam acabaram por afastá-las definitivamente, ao consagrarem o pleno domínio da União sobre as terras ocupadas pelos índios, declarando nulos os títulos de propriedade incidentes sobre as áreas indígenas concedidos pelos estados a terceiros, uma vez que as terras indígenas, consideradas devolutas ou “de ninguém”, não poderiam estar sob o domínio das províncias. Assim, não pode haver invocação, por particulares ou pelos governos locais, do princípio do direito adquirido, do ato jurídico perfeito, do direito de propriedade ou de qualquer outro princípio consagrado no Direito Civil para a desconstituição dos direitos originários dos índios sobre as terras por eles ocupadas, nos termos da ordem constitucional vigente desde 1934 (RIOS, 2002, p. 65).

Neste contexto, a regulamentação das terras no Brasil na Primeira República enfrentou uma nova questão baseada em uma ideologia e práticas muito antigas: a de que era preciso reconhecer as terras ocupadas por indígenas como suas por direito mas, também, havia que controlá-las.

Recuperando-se o imaginário sobre a população indígena de que estes se tratavam de povos primitivos, aceitou-se com facilidade a tese de que os indígenas precisavam de cuidados e proteção especiais, já que eles não teriam condições de cuidarem de si mesmos, nem de resistirem às batalhas pela posse e usufruto das terras do país. Desta maneira, quem deveria cuidar do indígena? Como impor limites a toda violência que teimava em se perpetuar? Não seriam os próprios indígenas? Aparentemente, e lamentavelmente, parece que a resposta mais aceita era “não”.

Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora nesse mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões, por linhas telegráficas houvessem aberto muitas frentes de luta contra os índios, liquidando as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de diversos grupos tribais até então independentes (RIBEIRO, 2009, p. 147).

A intolerância étnica, beirando os limites da ética e da barbárie efetivada junto aos povos indígenas, justificou a transferência da proteção ao índio das mãos da igreja para o estado brasileiro, deixando de ser um problema que dizia respeito à uma questão local, para ser um problema do estado nacional. Decorre

daí que passou a caber ao estado a obrigação de entender a questão indígena como um problema social e político de gestão nacional.

Entretanto, a população citadina não só geográfica, mas historicamente das fronteiras de expansão, e desligada dos interesses que ataçavam os chacinadores de índios, já não podia aceitar o tratamento tradicional do problema indígena, a ferro e fogo. Abria-se um abismo entre a mentalidade das cidades e dos sertões. Enquanto, para os primeiros, o índio era o personagem idílico de romances no estilo de José de Alencar ou dos poemas ao gosto de Gonçalves Dias, ou ainda o ancestral generoso e longínquo, que afastava toda suspeita de negritude; para o sertão, o índio era a fera indomada que detinha a terra virgem, era o inimigo imediato que o pioneiro precisava imaginar feroz e inumano, a fim de justificar, a seus próprios olhos, a própria ferocidade (RIBEIRO, 2009, p. 148-149).

Nesta medida foi também se organizando no imaginário constitutivo da identidade nacional brasileira a imagem, contraditória em seus termos, de um indígena que é a um só tempo: temível por ser violento e infantil por ser primitivo; exótico por ser não europeu e estereotipado por possuir “outra humanidade”.

Naquele momento consolidou-se o consenso de que as populações indígenas deveriam ser protegidas pelo estado. Estando em pleno processo de construção republicana, conceberam-se no Brasil duas propostas opostas em relação a quem, e como, deveria ser conduzida a política de proteção dos povos indígenas: 1) uma proteção religiosa, baseada na catequese católica, *versus* 2) uma proteção leiga, baseada na assistência como papel do estado.

Sendo (...) leiga deveria ser a assistência, mesmo porque mais de uma religião era professada pelo povo e cabia assegurar ao índio plena liberdade de consciência para, uma vez capacitado, escolher sua própria fé. Em todo o Século XIX nenhuma missão religiosa realizara uma só pacificação de tribo hostil; no entanto, continuavam apregoando sua exclusiva capacidade para esses empreendimentos (RIBEIRO, 2009, p. 153).

Neste embate político venceu a concepção de que a proteção das populações indígenas deveria ser de responsabilidade do estado e, efetivamente, isso se deu, já que ao estado passaram a pertencer também as terras indígenas, em detrimento da igreja.

O vitorioso modelo protecionista de então resultou, portanto, na perda da autonomia e das terras indígenas, levando consigo boa dose da dignidade e da esperança de muitos povos indígenas brasileiros. A crítica que o atual movimento indígena faz a este modelo protecionista aponta para o fato de que este está baseado no estereótipo de um indígena incapaz de responder por si mesmo, e foi movido por propósitos políticos e econômicos e sustentado por práticas

colonialistas. A acusação principal é a de que este modelo alavancou um projeto de desenvolvimento nacional deserdando os povos indígenas de suas referências territoriais, da sua liberdade e do seu livre-arbítrio, com a perspectiva de que eles “evoluiriam espontaneamente” acabando por se incorporar a dinâmica nacional.

Ribeiro (2009) sugere que a tomada de consciência da responsabilidade nacional frente à questão indígena vem por volta de 1911, sob a possível influência das Conferências do Marechal Rondon e na constatação de que o poder da resistência e das lutas indígenas na defesa de suas terras e cultura poderia interferir no plano de desenvolvimento do capitalismo no país. Um desenvolvimento que, por basear-se na expansão das fronteiras agrícolas, necessariamente, passaria pelas terras indígenas.

A formulação da política indigenista coube principalmente a gestores públicos, atuando no coração da nascente república, nutridos por um pensamento evolucionista que preconizava a não intervenção e a “colaboração” para promover o “desenvolvimento” natural destes grupos. Neste contexto, as atividades indigenistas estavam ligadas a marcos ideológicos que fundamentaram uma política pública tutelar dos indígenas brasileiros.

Dezenas de servidores do Serviço de Proteção ao Índio, ideologicamente preparados e motivados pelo exemplo de Rondon, provaram, a custo de sua vida, que a diretiva “morrer se preciso for, matar nunca” não é mera frase (RIBEIRO, 2009, p. 120).

O primeiro órgão a ser criado foi o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), estabelecido pelo Decreto No. 8.072 em 1910, sob a direção do Marechal Rondon.

Pela primeira vez era estatuído, como princípio de lei, o respeito às tribos indígenas como povos que tinham o direito de serem eles próprios, de professar suas crenças, de viver segundo o único modo que sabiam fazê-lo: aquilo que aprenderam de seus antepassados e que só lentamente podiam mudar (RIBEIRO, 2009, p. 158).

O Marechal Rondon levou a frente o SPI e deixou um legado marcado pelo seu engajamento pessoal e motivação altruísta pela causa indígena, que eram comungados pelos integrantes do SPI de então, bem como pelo movimento indigenista da época. Ainda assim, o Marechal Rondon criou um método próprio de “pacificação” indígena que objetivava a “evolução” natural destes. A sua presença marcou os anos de atividade do SPI e constituiu um pilar ideológico da atividade indigenista no país que, a seu tempo, desafiou o projeto de desenvolvimento agrário no Brasil.



É importante salientar que, naquele momento, existia uma contradição entre os objetivos do projeto político-econômico do governo, —que era territorialmente expansionista— e da sua própria legislação indígena. Somente a efetivação da lei já contradizia os princípios do desenvolvimento que, obviamente, excluía os indígenas. Com o passar dos anos a população indígena foi ficando progressivamente mais ameaçada pelos interesses dos que ocupavam circunstancialmente o poder. Conferiu-se autoridade a pessoas não familiarizadas com o tema, ao mesmo tempo em que se diminuíram recursos e investimentos, resultando em dificuldades financeiras que levaram à crise do modelo indigenista da época.

Em seus anos de declínio, o SPI tornou-se incapaz de levar adiante seus propósitos iniciais, já que as suas formulações e ações passaram para as mãos de pessoas:

Incapazes de compreender ou de se identificar ideologicamente com a obra a que ele se ligava. Nestas condições, os postos vão sendo entregues a agentes recrutados a esmo, inteiramente despreparados para as tarefas que são chamados a desempenhar e dirigidos por funcionários citadinos que entendem menos ainda do problema indígena, só atentos a normas burocráticas formais, frequentemente inaplicáveis a uma atividade tão singular como a proteção aos índios (RIBEIRO, 2009, p. 168).

A ideologia protecionista, que norteou os indigenistas da geração do Marechal Rondon gravou uma imagem de docilidade dos indígenas, que deveria ser resguardada, e a ideia de que esta proteção os salvaria dos perigos do desenvolvimento econômico e da integração nacional. Este imaginário foi fundamental para voltar a atenção nacional para a importância dos povos indígenas brasileiros nos anos que se seguiram.

Villas Bôas, no começo da década de 50, com o apoio de Marechal Rondon, do sanitariano Noel Nutels e do antropólogo Darcy Ribeiro, entre outros, e forte oposição do governo e dos fazendeiros de Mato Grosso, iniciam uma campanha para a demarcação das terras indígenas locais. Quase dez anos depois, em 1961, o trabalho resulta na criação do Parque Nacional do Xingu, posteriormente chamado Parque Indígena do Xingu, por meio de um decreto assinado pelo presidente Jânio Quadros (FONTES, 2002, p. 524).

Apesar de paternalista, a política indigenista representou naquele momento uma vitória no campo da política, ao criar limites para a expansão econômica que ameaçava os povos indígenas principalmente na Amazônia.

Com o passar dos anos o modelo protecionista passou a ser questionado para ser desconstruído pelos próprios povos indígenas. Os indígenas deveriam ser

salvos? E quem deveria salvá-los? O modelo indigenista brasileiro era único, havendo sido estruturado a partir de uma perspectiva paternalista/protecionista que preconizava a total dependência dos indígenas em relação ao estado, por apostar na sua incapacidade de direcionamento de suas questões políticas.

Desacreditado, em 1967 o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Pode-se argumentar que apenas a sua nomenclatura foi alterada<sup>2</sup>, pois os princípios e as políticas de ação continuaram os mesmos e, até hoje, esse órgão mantém a responsabilidade por assuntos indígenas.

Dos anos 1970 aos 1990 o objetivo explícito da FUNAI era o de integrar os povos indígenas, não conferindo aos mesmos o direito de opinar sobre os seus próprios interesses.

Em substituição ao SPI, pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, foi instituída a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A partir de então, a política indigenista se baseou nos seguintes princípios: Pela Lei 6.001, de 19/12/73, foi sancionado o Estatuto do Índio, que regula a situação jurídica dos índios. Embora existam, atualmente, outras propostas não regulamentadas do Estatuto em discussão (Museu do índio, 2012, p. 3).

O que se acreditava é que os indígenas deixariam de existir ao serem integrados ao demais da sociedade nacional, abdicando pacificamente de todas as suas representações, valores e da sua história, como se pode observar nos Art. 1º. dos “Princípios e Definições” do *Estatuto do Índio*, de 1973:

Art. 1º - Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e *integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.*

Art. 3º - Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional (Lei Nº 6.001/1973, Título I dos Princípios e Definições) [Grifos nossos].

A partir de 1973, o *Estatuto do Índio* passou a ser o marco jurídico das ações do governo e de intervenções junto às populações indígenas. Este, embora tenha sido concebido na década de 1970, ainda refletia uma percepção da população indígena que aponta no sentido da necessidade da sua integração ao conjunto da nação, como uma meta, adotando uma concepção evolucionista que é própria do final do século XIX. A este respeito o Art. 1º. dispensa interpretações.

<sup>2</sup> Ver os textos constitutivos de ambas agência reproduzidos em Anexos.

Nesse sentido, o atual movimento indígena interpreta como muito claro o papel do estado brasileiro, enquanto poder regulador do projeto civilizatório vigente, que visa a extinção dos povos indígenas por estes representarem uma barreira ao pleno estabelecimento de um projeto político e econômico que não pode prescindir de avançar sobre seus territórios.

Ainda mais grave é constatar que o *Estatuto do Índio* (1973) ainda seja utilizado como política que direciona as iniciativas e ações do governo federal no tratamento das populações indígenas, apesar das conquistas garantidas pela *Constituição Federal da República* (1988) que, ao menos no texto da Lei, modificaram muitos dos entendimentos anteriores. Não é por acaso que a imagem histórica do indígena, como primitivo, inocente, exótico e selvagem, se perpetue e seja manipulada pelos meios de comunicação, pois a política brasileira continua fundamentada em práticas que são colonialistas, latifundiárias e violentas contra as populações indígenas no Brasil.

A crítica que o atual movimento social indígena faz a este estado de coisas é a de que o estado brasileiro comete um grande equívoco ao assumir que as populações indígenas não tenham condições de falarem por si próprias, além de que se tomam com reservas as ações governamentais que se configuram enquanto medidas compensatórias para estas.

Aquilo que o movimento social indígena deseja, em realidade, seriam medidas de *reparação histórica* que envolvem: 1) a homologação das suas terras, e 2) acesso e gestão da saúde, da cultura e da educação das populações indígenas, em base a políticas públicas específicas.

Historicamente, como se viu, o tratamento da questão indígena no Brasil está marcado por um sistema de proteção e tutela e, na atualidade, o estado vem criando políticas específicas para as populações indígenas, por estar sob pressão internacional contrária ao seu extermínio. Contudo, é possível imaginar que a permanência da imagem histórica dos indígenas, e das decorrentes práticas interventivas, bem podem estar contribuindo para a consecução efetiva do seu extermínio, ao buscar a assimilação dos indígenas no projeto de integração nacional, às custas das suas identidades culturais e das suas referências territoriais.

Neste contexto, bem pode ser que a *proteção*, através da ferramenta da *tutela*, garanta o silêncio e a paz momentânea, garantindo ao mesmo tempo as políticas de desenvolvimento econômico questionáveis e arbitrárias de distintos

governos brasileiros. Desta maneira, o tema da integração das populações indígenas à nação brasileira nos leva a algumas reflexões impostergáveis.

A primeira é sobre a capacidade de resistência cultural, social e política dos povos indígenas no Brasil. Esta é uma temática atravessada por muita polêmica, e no cerne deste debate está a discussão ontológica sobre quem é o indígena brasileiro de hoje ou, em outras palavras: como se transformaram as populações indígenas brasileiras em face a tantas, e tão prolongadas, intervenções baseadas em um projeto civilizatório eurocêntrico e capitalista.

O modelo protecionista está diretamente vinculado a esta discussão, posto que este se constituiu a partir de certo projeto civilizatório, cujo objetivo é o de “proteger” o indígena, sendo este um tema, em si mesmo, historicamente contraditório. De um lado, como já vimos, há a concepção de *proteção dos indigenistas*, que buscavam preservar as características de origem das populações indígenas, evitando seu contato com a civilização sua destruidora. De outro, a concepção de *proteção adotada pelo estado*, em franca oposição à dos indigenistas e cujo objetivo principal era o de desenvolver mecanismos legais para a exploração de terras tradicionalmente indígenas, através da sua assimilação cultural.

Neste contexto, é de se perguntar: os indígenas brasileiros tiveram, ou têm, vez e voz neste debate?

Historicamente pode-se dizer com segurança que não, mas é também sabido que eles nunca deixaram de resistir e que esta resistência sempre demonstrou a sua não aceitação, seja da proteção oferecida pela igreja, seja da tutela imposta pelo estado. Retomando, portanto, a primeira questão: “Os indígenas tiveram capacidade de resistir à sua dominação histórica?”

Em resposta a esta questão, ainda que seja pouco enquanto argumento acadêmico, pode-se dizer que sua sobrevivência física e a preservação de seus valores culturais são uma evidência inequívoca da sua capacidade de resistência. O que o movimento de resistência social indígena da atualidade vem fazendo, é mais do que simplesmente sobreviver à dominação, mas sim estabelecer formas de articulação com outras redes sociais de segmentos sociais subalternizados para ampliar a sua própria capacidade de resistência, e buscar outras ferramentas de afirmação da identidade cultural indígena, para exigir a voz e a vez que historicamente lhes foram negadas, dentre estas: a literatura de autoria indígena.

Estamos diante de um debate muito delicado —o da integração nacional— que foi pensado com base no projeto civilizatório brasileiro e, independentemente do que ocorreu no passado, o que urge agora é saber qual impacto este projeto tem sobre os povos indígenas do presente e no futuro. A integração nacional, no que tange as populações indígenas, seria a incorporação destas na sociedade brasileira, através de um processo de assimilação cultural que implicaria na descaracterização das suas identidades culturais. As consequências de tal integração não podemos garantir, porém já se disse que:

O engajamento compulsório dos índios em nosso sistema econômico, para cuja competição não estão preparados e que só lhes pode assegurar um padrão de vida ainda mais miserável que o dos mais pobres seringueiros, lavradores ou vaqueiros; isto é, condições de vida que dariam cabo de qualquer população (...) A traumatização da cultura tribal ao impacto com uma sociedade dotada de equipamento material esmagadoramente superior, que assume tamanho prestígio aos olhos dos índios que determina um colapso no corpo de crenças e de valores através dos quais eles explicam o mundo e seu lugar nele e encontram motivo para viver e amar a existência (RIBEIRO, 2009, p. 236).

Na década de 1970, esta perspectiva de integração resultou em um dramático declínio no número de habitantes indígenas no país, em decorrência das incontroláveis disputas de terras, da proliferação de ações missionárias, do aprofundamento da dispersão de grupos étnicos e da expansão das fronteiras econômicas.

A intransigência e o fanatismo das antigas missões religiosas e das administrações civis levaram diversas tribos ao extermínio, pelas condições de marginalização e desespero que criaram. Destruíram nos índios a confiança em seus próprios valores, sem serem capazes de introduzir outros que lhes assegurassem o mínimo respeito a si próprios, indispensável para que qualquer comunidade humana possa subsistir (RIBEIRO, 2009, p. 236).

As configurações socioeconômicas da sociedade brasileira em sua história se refletiram de maneiras diferentes sobre os povos indígenas. Assim como há aqueles que foram capazes de manter a sua identidade cultural e permanecer em seus territórios ancestrais, para muitos —talvez a imensa maioria— a trajetória das populações indígenas partiu do genocídio e da escravidão para desaguar no trabalho de baixa remuneração e limitado prestígio social vivendo nas periferias pobres das cidades, passando pela proteção religiosa e pela tutela do estado em muitas geografias da nação.

Os grupos que vivem as etapas de contatos intermitentes e permanentes são submetidos a condições tão opressivas que levam a uma pronta desorganização da vida familiar, à ruptura da unidade tribal e, finalmente, a uma forma específica de

integração que conduz ao engajamento ativo na economia regional, sem qualquer participação nas instituições da sociedade nacional (RIBEIRO, 2009, p. 272).

De acordo com Ribeiro (2009), os sistemas de proteção buscaram preservar os povos indígenas dos mecanismos que os exterminavam ao absorvê-los na sociedade nacional. Porém, com o passar do tempo e com os projetos de desenvolvimento econômico brasileiro, não foi possível garantir um nível de proteção que impedisse esta assimilação, já que a população indígena estava envolvida no projeto de expansão econômica no território brasileiro, esforçando-se para sobreviver às novas condições de vida.

Os desafios cruciais com que se defrontam são os de resguardar sua sobrevivência como contingentes humanos seriamente ameaçados de extermínio. Todos estes desafios convergem para o imperativo de se transfigurarem biológica, social e culturalmente a fim de sobreviverem em novas condições extremamente tensas e sob a ameaça permanente de um colapso cultural que condenaria seus membros a anomia (RIBEIRO, 2009, p. 245).

Há, porém, outros estudiosos da questão indígena que acreditam que a integração não necessariamente significou uma assimilação e incorporação à cultura brasileira a ponto de tornar indistinguível a cultura indígena.

Finalmente chegamos à categoria de integrados, que não pode ser confundida com a de assimilados (confusão esta que é muito comum nos organismos oficiais). Assimilação é uma forma de extinção do grupo. Os remanescentes continuam conservando a sua fenotipia indígena, mas não tem lembranças de seu passado tradicional, participam ativamente do sistema econômico e político da mesma; adotam muito de seus costumes; substituem uma parte considerável de sua tecnologia tradicional, utilizando-se de instrumentos modernos; mas mantem viva as suas tradições culturais e insistem na manutenção de suas identidades étnicas (LARAIA, 2004, p. 263).

Os caminhos e descaminhos desta integração, e suas consequências humanas, puderam ser observados com o passar dos anos e, principalmente, no decorrer da década de 1980. Foi aí que começou a ser possível observar que as populações indígenas estavam encontrando outras formas de estar entre as aldeias e as cidades, longe da assimilação que os indigenistas anteviam desde os anos 1950.

Aí começava, certamente, outra história. Quem sabe seja este o momento do nascimento histórico do sujeito político desta pesquisa, que é coletivo por natureza: os *indígenas em contexto urbano*.

A partir daí *outra imagem* das populações indígenas brasileiras começa a ser construída: uma autoimagem.

## 2.2. Autoimagem: um processo recente de lutas e de enfrentamento de desafios

A nova trajetória indígena fez com que fosse necessário repensar o indígena brasileiro e mais uma vez esse tema vem ganhando um espaço importante nas universidades, na política e para a sociedade. O reconhecimento do estado para a questão indígena, enquanto questão social e política, ampliou-se na medida em que essas populações foram ressignificando a sua própria história e construindo um espaço de luta a partir das suas próprias vozes. A partir da década de 1980 foi possível observar um amadurecimento destes povos na luta em busca pela sua emancipação e autonomia.

Cabe salientar que foram aqueles indivíduos provenientes das populações indígenas que se pensava que estariam assimilados e dispersos de seus grupos de origem, foram justamente os que revolucionaram o pensamento de que o contato com os demais da nação responderia pelo fim da história indígena no país. Ao contrário do que se imaginou, uma resistência fundamentada na identidade cultural fez com que os povos indígenas brasileiros encontrassem um novo caminho de resistência e sobrevivência a partir da cultura.

A integração não aconteceu e outro desafio estava colocado: o da coexistência. Segundo Hall (2003), as diferenças coexistem no tempo e no espaço com as diversas investidas homogeneizadoras e a conformação delas significa a constatação realista de que é preciso continuar decifrando os reajustes culturais através da história. Hoje, essas relações são deslocadas ou reencarnadas como lutas entre forças descolonizadas, entre contradições internas e o sistema global como um todo.

É possível pensar que a aproximação dos povos indígenas com a sociedade nacional trouxe uma gama de experiência que fortaleceu e organizou politicamente os distintos povos. O aprendizado dos códigos da outra cultura (estabelecida) através do acesso a língua e a educação formal foi uma ferramenta muito importante para favorecer o contato e as reivindicações dos indígenas no cenário nacional. O acesso não significou a assimilação e fim dos povos, mas ao contrário, os indígenas passaram a ser atores representantes de uma causa indígena fundamentada no auto- reconhecimento dos indivíduos enquanto parte de

um povo e no sentido de pertença. É importante deixar claro, que nenhuma identidade cultural constitui por si só, uma essência única, mas sim, gera elementos potencializadores aos indivíduos que a incorporam e que poderão transformar e desenvolver suas vidas.

Essencialmente, os atores compõem no interior de seus espaços internos e externos, valores e traços de uma unidade, de vínculos de pertencimento. O pertencimento cultural é algo que, em sua própria especificidade, todos partilham. É uma particularidade universal ou uma universalidade concreta (HALL, 2003, p. 84).

Neste sentido, vale perguntar: a integração nacional aconteceu?

Podemos dizer que sim, mas a assimilação não. Ao contrário do que se previu houve um aumento significativo das populações indígenas no país a partir da década de 1980 e esse aumento veio acompanhado do fortalecimento e amadurecimento dos povos indígenas em relação ao papel que deveriam desempenhar na sociedade brasileira. Essa tomada de consciência tem no movimento social indígena o seu elemento central.

Pode-se assumir, então, o governo brasileiro incluiu os indígenas e deu autonomia a eles? Infelizmente não. Aliás, o que seria inclusão? Não seria a integração nacional dos indígenas a vida em sociedade e nas frentes de trabalho? Não necessariamente. Para falar de inclusão é preciso pensar no seu contraponto: a exclusão, e essa realidade os indígenas brasileiros conhecem bem.

Inclusão também é uma categoria teórica que serve para pensar muitas coisas, pois se existem incluídos, existem também os excluídos. Normalmente o termo inclusão é utilizado para classificar grupos de pessoas que possuem acesso a algo: trabalho, saúde, alimentação, moradia, escola, lazer e segurança. Mas, também, inclusão pode ser entendida como aqueles que podem pagar e ter acesso a: bens de consumo, saúde privada, escola particular, casa própria e a viagens, por exemplo. O caso é que, verdadeiramente, a inclusão tem que vir acompanhada de direitos de cidadania e estar integrado não significa, necessariamente, ter cidadania.

Para um estado capitalista, como é o caso brasileiro, a inclusão corresponde ao poder de compra e de consumir: “A sociedade que exclui é a mesma sociedade que inclui e integra, que cria formas também desumanas de participação, na medida em que delas faz condição de privilégios e não de direitos” (MARTINS, 2008, p. 11).



As categorias “excluído” e “exclusão” são categorias de orientação conservadora. Não tocam nas contradições. Apenas as lamentam. O excluído é duplamente capturado pela sociedade que o rejeita (...). A exclusão é uma concepção que nega a história, que nega a práxis e que nega à vítima a possibilidade de construir historicamente seu próprio destino, a partir de sua própria vivencia e não a partir da vivencia privilegiada de outrem (MARTINS, 2008, p. 45).

O indígena é um dos inúmeros grupos no Brasil que sofre com o processo de exclusão, porque ela é...

Própria das sociedades tradicionais como foi a nossa, aliás, durante todo o período colonial e o período imperial, e da qual sobrevivem fortes vestígios. Não só nas diferenças entre raças, entre brancos e negros e, até certa época, oficialmente, entre brancos e índios (MARTINS, 2008, p. 14).

Através do reconhecimento da exclusão dos povos indígenas é que começou a se falar em sua inclusão e as práticas têm sido muito conservadoras e paternalistas até então.

O significado transformador da inclusão está no reconhecimento de que ela passa pela consolidação dos direitos civis, sociais, políticos e culturais; pela consolidação da cidadania e do exercício dela. Isso quer dizer que os indígenas têm direitos a estarem incluídos na sociedade nacional tendo respeitada as suas diferenças, e o reconhecimento das suas existências e liberdade, autonomia e desenvolvimento.

Nas grandes cidades, os jovens ficam confusos e inseguros com relação ao seu próprio futuro, seus relacionamentos afetivos e a conquista da liberdade. E não sabem o que fazer com isso. O progresso e o desenvolvimento a tecnologia têm trazido conforto, mas não felicidade. Morar na cidade não é mais sinônimo de viver bem, pois as pessoas estão perdendo o sentido que tem a vida. Em nossas aldeias —como nosso sistema de vida é totalmente diferente—, nossos jovens em fase de crescimento questionam-se sobre o futuro que os aguarda. A resposta nem sempre é tranquila sobre o futuro que os aguarda. A resposta nem sempre é tranquila para nós, mas há, ainda, um grande sustentáculo que mantém viva, dentro de nosso espírito, a esperança: a tradição. É ela que nos dá a certeza de que não estamos perdidos no mundo. Ainda assim, o problema não se resolve. Estamos próximos das grandes cidades e sofremos na pele o desconforto de sermos espremidos em pequenas porções de terra e ainda termos que manter a tradição (MUNDURUKU, 2011, p. 10).

O tema da inclusão vai se complexificando pois, o que se esperava do indígena era a assimilação pela integração e dessa forma tudo ficaria mais fácil para o estado. Mas, agora esse mesmo estado tem que lidar com uma questão indígena que é nacional, dialogando e negociando com os próprios indígenas. Enquanto um sujeito político do mundo contemporâneo, os indígenas começaram

a aparecer de outras formas para a sociedade: reivindicando, debatendo, cantando, publicando livros e até na internet.

Isto muda a correlação de forças.

Os povos indígenas não acabaram. Eles não apenas resistiram, mas também se transformaram e correspondem mais à imagem histórica que deles foi desenhada. O que temos hoje é uma nova realidade que, felizmente temos que reconhecer e encontrar caminhos para entender, só que agora entender junto com os indígenas e não sem eles. Há muito para ser aprendido por todos, mas há também muito a ser ensinado.

As décadas de 1970 e 1980 representaram, a partir da transição para a democracia, um momento importante para o fortalecimento e o aparecimento de novos movimentos sociais no Brasil, que eram formados por grupos de interesses diversos com o objetivo de alcançarem e conquistarem direitos sociais e políticos.

Os novos movimentos sociais são uma realidade recente e são fragmentados numa série de pequenos grupos (o que é inerente à natureza ideológica de alguns destes grupos, os quais advogam o respeito ao pluralismo cultural e à diversidade) (WARREN, 2005, p. 53).

Porque um movimento social é tão importante?

Porque ele tem a função de pressionar os governos instituídos para atenderem as reivindicações de grupos sociais subalternizados, para ouvirem a opinião dos verdadeiros interessados na formulação de leis e para o controle e gestão das políticas públicas. Ele também é muito importante para conscientizar a sociedade de que existem problemáticas a serem resolvidas e vozes diferenciadas para serem escutadas.

Um movimento social, necessariamente tem que ter uma agenda política, para ser considerado um movimento, tem que ter um sujeito político —um Eu que é coletivo por natureza—; um opositor contra o qual a luta se dá —o Outro e um *devoir*, ou seja, um projeto político a ser consolidado. “O alvo principal do movimento social é a realização de si como ator, capaz de transformar sua situação e seu meio ambiente, quer dizer, reconhecer-se como sujeito” (TOURAINÉ *apud* GOHN, 2008, p.121). Por isso, o eu (sujeito político) não é uma reação da ação violenta do outro; é um modelo organizado, que possui uma estrutura, uma identidade, um objetivo e um projeto de futuro.

O século XX no Brasil representou um breve espaço de tempo, mas que foi importante no aparecimento dos novos movimentos que queriam construir um

novo modelo de sociedade e que teve na Constituinte um projeto de futuro democrático e de direitos a serem consolidados a partir da Carta Constitucional de 1988.

Entramos no século XXI, o novo milênio, com os movimentos sociais cobrando políticas públicas específicas, por novos direitos e formas de consolidação das diferenças e da cidadania.

A produção teórica no novo milênio defronta-se com novas demandas e novos conflitos e formas de organização, todos gerados pelas mudanças ocorridas nas últimas décadas do século XX, genericamente circunscrita como efeitos da globalização, em suas múltiplas faces. Novíssimos sujeitos entram em cena, como os movimentos sociais anti ou alterglobalização. Várias lutas sociais se internacionalizam rapidamente, novos conflitos sociais eclodem, abrangendo temáticas que vão da biodiversidade, do biopoder, de lutas e demandas étnicas (alguns autores chegam a separar o termo movimento social de movimento indígena) (GOHN, 2008, p. 43).

Os movimentos sociais no século XXI representam grupos que tem seus direitos sociais, políticos e culturais violados e ignorados. São grupos vistos como fontes de problemas sociais e políticos, pois possuem um potencial transformador das relações socioculturais no mundo todo. E são fortalecidos porque tem como base a identidade cultural e o sentido de pertença que ligam os indivíduos, criando uma forte coesão entre eles. “Um movimento social com certa permanência é aquele que cria sua própria identidade a partir de suas necessidades e seus desejos” (GOHN, 2008, p. 62).

O movimento social indígena no Brasil é a voz organizada e política dos povos indígenas, que busca apesar da pluralidade de etnias uma unidade, objetivando um projeto político que atenda a uma causa indígena. “Eles buscam construir sua identidade como autopercepção realista de suas próprias características, potencialidades e limitações, superando falsas identidades outorgadas de fora” (EVERS *apud* GOHN, 2008).

É chegada a hora das populações indígenas se organizarem e pronunciarem a sua voz, não que isso nunca tenha acontecido na história indígena brasileira, mas diferentemente dos conflitos anteriores, hoje, a luta caminha dentro dos parâmetros do modelo nacional instituído e é uma luta política que possui uma agenda própria.

A proto-história deste movimento começou na década de 1970, durante a qual as políticas expansionistas do governo militar levou a que indígenas brasileiros passassem a organizar seu próprio movimento social em defesa de

direitos, nascendo a primeira organização de movimento indígena organizado: a União das Nações Indígenas (UNI).

O movimento social indígena conquistou a possibilidade de discussão e apresentação de propostas durante a Constituinte brasileira, que resultou na conquista de alguns direitos e autonomia, consolidados na Constituição de 1988.

A Constituição Federal de 1988 estabeleceu que os índios, as comunidades e as organizações indígenas são partes legítimas para postular em juízo a defesa dos direitos coletivos dos povos, dando a mesma competência ao Ministério Público Federal e a FUNAI. É necessário que se organize essa defesa do ponto de vista do Estado. Os índios e suas organizações próprias e de apoio podem e devem se organizar sem maiores detalhamentos legais, mas o estado, não. É necessário estabelecer não só o direito, a competência e a legitimidade, mas também a obrigação do Ministério Público de postular em defesa dos direitos indígenas onde e quando forem violados, inclusive e especialmente quando o violador for o próprio Estado. Nesse sentido, faz-se urgente ampliar essa competência para a jurisdição internacional, em organizações como a Organização dos Estados Americanos (OEA), a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização Internacional do Trabalho (OIT) (MARÉS, 2002, p. 61).

A Constituição de 1988 representou uma grande conquista para a população indígena, pois na construção, organização e instituição do Capítulo VIII, *sobre os índios*, o movimento social teve o papel imprescindível da articulação e pressão indígena. Apesar de muitas outras exigências e reparos históricos não estarem presentes na Constituição Federal ela foi um passo muito importante na luta dos povos indígenas e na mudança do papel do estado frente as suas políticas de proteção. A partir da Constituição, o indígena deve ser ouvido em consultas prévias nas comunidades sobre os projetos de exploração de suas terras e a organização indígena passa a ser muito importante nesse sentido.

Uma das grandes questões que envolvem a questão indígena é a terra indígena, mas não é só isso. Através do movimento indígena podemos conhecer muitas outras problemáticas próprias das populações indígenas brasileiras.

Qual seria, então, a agenda política do movimento social indígena?

A pauta inclui seguintes questões: 1) garantia das terras tradicionalmente ocupadas; 2) **saúde indígena**; 3) **educação indígena**, e 4) **cultura indígena**. **A partir destas questões centrais há a exigência pela participação e controle de todas as ações do governo que venham a envolver a população indígena e, particularmente, na implementação das políticas públicas voltadas aos povos indígenas.**

**Além disto, o movimento indígena apresenta como elemento necessário ao avanço dos temas de sua agenda política: 1) a luta pelo fim da tutela, ainda vigente no *Estatuto do Índio*; 2) a aplicação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT); 3) a aprovação do *Novo Estatuto dos Povos Indígenas* e do *Conselho Nacional de Política Indigenista*.**

A garantia das terras indígenas tradicionalmente ocupadas passa pela sua demarcação e homologação previstas na Constituição de 1988, mas não é só isso, é preciso garantir a proteção delas dos conflitos existentes e pelo fim da violência.

No que tange aos índios, as políticas públicas do Estado brasileiro padecem hoje, em sua implementação, de um certo grau de esquizofrenia, fruto da convivência de um texto constitucional extremamente avançado com um estatuto do índio arcaico e fundado em conceitos totalmente superados, que mesmo assim dita as regras do dia-a-dia da aplicação dessas políticas. Por exemplo, quando a procuradoria da FUNAI se manifesta oficialmente contrária à criação de associações indígenas sem o aval do órgão, contestando a validade dos atos por elas praticados, em função de sua condição de relativamente incapazes. Ao mesmo tempo, não vê qualquer problema no fato de eles assumirem o cargo de administrador de unidades regionais do órgão e entender que a tutela os isenta de responsabilidade em casos de eventuais irregularidades (ARAÚJO & LEITÃO, 2002, p. 29).

A terra vem sendo considerada pelo movimento social indígena brasileiro a condição necessária para acessar os demais direitos, tais como: educação e saúde diferenciadas, gestão do meio ambiente e outros, haja vista que há a necessidade do direito a terra para que esses outros direitos sejam verdadeiramente efetivados.

O caminho pela homologação e registro das terras indígenas (Decreto 1.775/96), com base em dados do Instituto Socioambiental (2012), possui sete fases:

- 1) A primeira é a do reconhecimento e identificação das terras através do laudo antropológico;
- 2) A segunda fase é a aprovação da FUNAI;
- 3) A terceira fase são as contestações<sup>3</sup>;
- 4) A quarta fase são as declarações dos limites da terra indígena;

---

<sup>3</sup> A contar do início do procedimento até 90 dias após a publicação do relatório no Diário Oficial da União (DOU), todo interessado, inclusive estados e municípios, poderá manifestar-se, apresentando ao órgão indigenista suas razões, acompanhadas de todas as provas pertinentes, com o fim de pleitear indenização ou demonstrar vícios existentes no relatório. A FUNAI tem, então, 60 dias, após os 90 mencionados no parágrafo anterior, para elaborar pareceres sobre as razões de todos os interessados e encaminhar o procedimento ao Ministro da Justiça (ISA, 2012, p. 1).

- 5) A quinta fase é a demarcação das terras, que deve levar em consideração os seus usos, costumes e tradições para que sejam estabelecidos os seus limites;
- 6) A sexta fase é a homologação, cabendo à Presidência da República sua homologação, por ser patrimônio da União, não podendo a terra ser utilizada pelos índios para fins econômicos, apenas para subsistência, e
- 7) A sétima fase é o registro. A terra demarcada e homologada é registrada no cartório de imóveis da comarca correspondente e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU) em até 30 dias.

O debate sobre as terras indígenas é o mais polêmico, porque envolve o modelo capitalista, ou seja, a propriedade privada e o modelo de desenvolvimento latifundiário brasileiro, apresentando muitos conflitos locais e junto ao próprio estado. Neste contexto, é comum se ouvir a frase irônica de que “existe muita terra para pouco índio”, porém o que se esquece é que este tipo de alegação é principalmente manipulada para justificar ações violentas contra as populações indígenas e sua cultura. Além disso, ela fere a Constituição Federal que preconiza:

A ideia de território, espaço geográfico em que se exerce poder, é fundada nos mitos, crenças e cultura de cada povo, fazendo com que os critérios da ocupação própria e da defesa contra a ocupação por terceiros sejam totalmente diferentes. Assim, cada povo indígena tem uma ideia própria de território, elaborada por suas relações internas, com os outros e com o espaço onde lhes coube viver. Por isso mesmo, estão incluídos nos direitos territoriais os direitos ambientais, que tem estreita ligação com os culturais, uma vez que significam a possibilidade ambiental de reproduzir hábitos alimentares, farmacologia própria, arte e artesanato. Além disso, supõe-se que cada povo sabe a história, real ou mítica, de seu território, conhecendo sua extensão e seus limites (MARÉS, 2002, p. 53).

É certo que estamos ainda muito longe do fim da consolidação dos direitos territoriais indígenas e da reivindicação por novas terras, o que torna essa agenda uma questão permanente, principalmente porque ela envolve todas as outras reivindicações da causa indígena.

A saúde é um tema central na luta dos povos indígenas na atualidade, dada a sua precária situação em termos de limitação do acesso e à qualidade dos serviços a que as populações indígenas estão submetidas no Brasil. A Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), através dos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) e da Casa de Saúde do Índio (CASAI), com base na política nacional de atenção a saúde dos povos indígenas, vem realizando vários atendimentos médicos e sociais, inclusive nas comunidades indígenas, o que vem

contribuindo para a melhoria deste atendimento. Porém, existem muitos problemas na gestão da saúde indígena e na aplicação da verba federal para esse fim, sendo o controle da saúde uma das pautas do movimento social indígena. Além disso, o movimento vem reforçando a necessidade de articular a medicina tradicional à oficial, levando em consideração as particularidades e necessidades de cada comunidade indígena.

A educação e a cultura também fazem parte de um contexto que tem como objetivo a conservação da identidade indígena e a sua ressignificação junto à sociedade nacional, constituindo-se estas em pilares da resistência dos povos indígenas. A educação e a cultura indígena se fundamentam em elementos simbólicos que dão significado ao grupo, tais como: a língua; o conhecimento tradicional; os mitos e rituais, além do que vai sendo incorporado, como novas informações e ferramentas tecnológicas do modelo de sociedade atual. Neste contexto, são entendidas como tarefas fundamentais para a nova política indigenista:

Rediscutir a educação multicultural, fortalecendo as culturas locais e oferecendo aos indígenas escolhidos pelas comunidades acesso franqueado ao conhecimento universal; estabelecer formas de proteção aos conhecimentos tradicionais, impedindo que a sociedade de mercado e consumo os transforme em bens de valor de troca sem benefício das comunidades portadoras, garantindo o respeito aos valores culturais de cada povo; proteção ao patrimônio artístico de cada povo, reconhecendo a autoria coletiva não anônima e dando-lhe proteção. Essa tarefa pode ser cumprida criando-se um instituto próprio ou usando um já existente, como o Museu do Índio, bastando dar-lhe competência para reconhecer a autoria (MARÉS, 2002, p. 57).

A cultura é complementar ao direito a uma educação diferenciada, pois se trata de um veículo de organização e continuidade dos povos indígenas. É um direito pela sobrevivência e respeito à diferença.

É direito de cada povo manter sua cultura, seu saber, sua religião, sua medicina e seu Direito, mas também beneficiar-se dos avanços, descobertas e saberes que possam de alguma forma melhorar sua vida, segundo sua vontade e cosmovisão, subentendendo que somente a ele cabe dizer se deseja ou não esse benefício, que sempre tem um custo social, muitas vezes fatal para sua cultura (MARÉS, 2002, p. 57).

O direito a educação e a cultura indígena passam por um novo reconhecimento acerca dos indígenas brasileiros, enquanto povos que devem ter acesso a todos os níveis de conhecimento e participar do diálogo intercultural, sem que isso signifique um caminho para a sua assimilação e/ou extinção. Esses

direitos são um marco histórico pelo reconhecimento de que são os indígenas que devem ser os tutores de suas vidas, no presente e no futuro.

A conquista de todos esses direitos significa que a questão indígena está resolvida? Todo o contrário: a conquista pelo movimento social de certos Direitos não significa a sua efetivação. Um passado que durou mais de quatro séculos não se supera em três décadas. Os maiores avanços estão na atual relevância do movimento social indígena e nas conquistas plasmadas na Constituição Federal, que permitiu um passo agigantado no debate, na luta pelo reconhecimento e pelo fim da tutela do estado.

Até 1988 a política indigenista brasileira estava centrada nas atividades voltadas à incorporação dos índios à comunhão nacional, princípio indigenista presente nas Constituições de 1934, 1946, 1967 e 1969. A Constituição de 1988 suprimiu essa diretriz, reconhecendo aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (MUSEU DO ÍNDIO, 2012).

O indígena brasileiro passou a ter o direito de ser ele é, desconstruindo o mito da assimilação e integração e deixando de ser *silvícola*, para se tornar indivíduo com identidade e cultura próprias.

Pela primeira vez em nossa história, os constituintes de 1988 consagraram um capítulo específico à proteção dos direitos indígenas, o Capítulo VIII, além de dedicar ao tema outros dispositivos esparsos. A Constituição afastou definitivamente a perspectiva assimilacionista, assegurando aos índios o direito à diferença e não fazendo nenhuma menção ao instituto da tutela (ARAÚJO, 2002, p. 23).

A Constituição reconhece a capacidade dos povos indígenas de defenderem os seus próprios interesses, mas na prática perpetua suas ações na política da tutela, revelando uma grande contradição e uma questão inacabada e inconcebível frente à lei e as pressões internacionais.

A Constituição inovou também ao reconhecer a capacidade processual dos índios, suas comunidades e organizações para a defesa de seus próprios direitos e interesses, atribuindo ao Ministério Público o dever de garanti-los e de intervir em todos os processos judiciais que digam respeito a tais direitos e interesses, fixando, por fim, a competência da Justiça Federal para julgar as disputas sobre direitos indígenas (ARAÚJO, 2002, p. 24).

É importante refletirmos ainda na forma como essa garantia de direitos está sendo efetivada e seus efeitos. A questão indígena não é abordada apenas no país, ela é uma preocupação mundial de organizações governamentais, não governamentais, de interesses de grupos ou de indivíduos e possui instrumentos internacionais importantes para pressionar os estados nacionais a protegerem,



respeitarem, conceberem e cumprirem as leis direcionadas as respectivas populações indígenas.

Em junho de 2002, após anos de tramitação, o Congresso Nacional ratificou a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), primeiro instrumento internacional a tratar dignamente dos direitos coletivos dos povos indígenas, estabelecendo padrões mínimos a serem seguidos pelos Estados e afastando o princípio da assimilação e da aculturação no que diz respeito a esses povos (ARAÚJO, 2002, p. 27).

A partir da Convenção 169 da OIT houve o reconhecimento dos grupos indígenas enquanto povos que possuem características distintas, com visões de mundo, língua, rituais, culturas próprias e pelo reconhecimento da multiculturalidade brasileira.

A ratificação se deu, em parte, pela retirada da discreta oposição do Governo, receoso das consequências que o conceito de povos indígenas adotado pela Convenção pudesse ter nos planos interno e externo. Contribuiu para isso o fato de o Itamaraty se manifestar, durante as discussões preparatórias para a Conferência sobre o Racismo, ocorrida na África do Sul em 2001, em favor da adoção do conceito de povos (ARAÚJO, 2002, p. 27).

A aceitação dos termos da Convenção 169 não quer dizer a sua efetivação, pois existe muita resistência por parte do estado brasileiro às reivindicações dos movimentos sociais indígenas. A outra grande questão em pauta em relação aos direitos indígenas está na substituição do *Estatuto do Índio*, de 1973 e ainda em vigor, pois ele é contraditório ao que está estabelecido na Constituição de 1988 e na Convenção 169 da OIT,

As propostas de substituição da tutela, contudo, tem sido duramente combatidas por setores encastelados na estrutura da FUNAI, sob o argumento de que, com o fim do instituto, um órgão criado para exercer a função tutelar ficaria condenado ao desaparecimento, apesar de os dois textos aumentarem suas competências, dando-lhe possibilidades concretas de reaparelhamento, inclusive com a realização de concursos para contratação de quadros qualificados e montagem de uma nova estrutura de fiscalização (ARAÚJO, 2002, p. 26).

As políticas de tutela ao indígena estão ligadas à imagem histórica de uma população sem cidadania, incapaz e a uma política de estado reguladora e forte. Com as modificações globais, intensificadas a partir de meados da década de 1990, o poder dos estados nacionais vem sendo desafiados na cena internacional, e as políticas de proteção social do estado perderam o seu foco e todas as correlações políticas, econômicas, sociais e culturais ganharam um novo pano de fundo global, interdependente.

O fortalecimento das organizações e do movimento social indígena é um passo para a desconstrução dessa relação regulada por parte do estado brasileiro e para a necessidade de substituição do antigo *Estatuto do Índio* por outra forma de legislação que permita operacionalizar e regulamentar as questões e os direitos indígenas atuais.

Nas discussões do novo Estatuto, um dos temas centrais é a capacidade civil dos índios e as consequências da alteração do atual sistema tutelar. O texto substitutivo aprovado em 1994, assim como o da proposta alternativa apresentada pelo Executivo em 2000, propõe o fim da tutela e da conceituação dos índios como relativamente incapazes, sem descurar da necessidade de um tratamento diferenciado em razão de suas peculiaridades culturais e estabelecendo inúmeros mecanismos de proteção no que diz respeito às relações com particulares e com o Estado (ARAÚJO, 2002, p. 25).

As transformações políticas mundiais, que marcam a sociedade global no século XXI, também apresentam novas ideologias que direcionam o entendimento sobre as relações sociais e culturais dos diversos países do planeta. A essa nova dimensão articulam-se novos saberes e a generalizada constatação da necessidade de reconhecimento da diversidade cultural e a sua importância para a sobrevivência de diversos povos e até mesmo do planeta. No Brasil, esse reconhecimento passa pela necessidade de desconstrução de uma cultura política e econômica que não investe, nem legitima essa diversidade. A permanência do *Estatuto do Índio* é um exemplo dos grandes desafios a serem superados.

A renovação do “Estatuto do Índio” de 1973, peça clássica do integracionismo ainda em vigor, permaneceu imobilizada durante todo o governo Fernando Henrique Cardoso. Entre março e abril de 2000, pressionado pelas festividades dos 500 anos do Descobrimento e da grande mobilização indígena, o congresso voltou a discutir o tema (MARÉS, 2002, p. 50).

A questão indígena na atualidade revela o panorama de um novo país inserido num contexto global, que tem que lidar com questões culturais diversificadas, ou melhor, onde o elemento principal das lutas e direitos passam pela cultura, reconhecimento e respeito à diversidade, em um país que a muito pouco tempo atrás acreditou e investiu na padronização pela miscigenação e incorporação das diferenças a uma só imagem de povo brasileiro.

### **2.2.1. “Contribuição indígena”: um processo permanente**

Qual o retrato da população indígena brasileira na atualidade?

De que maneira esta se faz presente no nosso cotidiano?

Como já se viu, recentemente foi registrado pelo IBGE (2010) um aumento significativo de indivíduos autodeclarados como membros da população indígena no Brasil. Este fato possivelmente reflete a ampliação dos seus direitos sociais, culturais e políticos desta população a partir da Constituição Federal de 1988 (Capítulo VIII), bem como pode ser decorrência de uma tomada de consciência política no campo da luta para a efetivação destes direitos, pela autonomia e pela identidade cultural.

Em 2004 estavam oficialmente reconhecidos 206 povos indígenas. Ao longo da primeira década do século XXI, muitos grupos que então eram considerados extintos pela sua completa assimilação na sociedade nacional, reconstruíram e ressignificaram seus valores e tradições, através da retomada da identidade cultural de seus povos. Esse movimento revela um fortalecimento representado pela auto-identificação dos sujeitos indígenas e que anteriormente eram vitimados por um preconceito que os faziam silenciar. Este fenômeno foi denominado pelo IBGE (2010) de “reterritorialização”. Estes indivíduos são membros de

Povos indígenas reassumindo e recriando as suas tradições indígenas, após terem sido forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência, seja por pressões políticas, econômicas e religiosas, ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais (IBGE, 2010, p.1).

Atualmente, segundo dados do Instituto Socioambiental (2012) o Brasil reconhece 238 povos indígenas, que falam 180 línguas diferentes. Apenas o povo *Tikuna* estima-se que possua cerca 20.000 falantes.

Estamos diante de uma nova realidade frente às populações indígenas e o mais significativo é o reconhecimento de que elas não estão restritas aos seus territórios tradicionais/aldeias (demarcados ou não) mas, também, estão presentes em outros espaços, dentre estes: o das cidades.

*Segundo o Censo de 1991, em 34,5% dos municípios brasileiros residia pelo menos um indígena autodeclarado. No Censo de 2000, esse percentual cresceu para 63,5% e, de acordo com o Censo 2010, chegou a 80,5% dos municípios brasileiros. As 817 mil pessoas que se autodeclararam indígenas no Censo 2010 representam 0,4% da população nacional. Não foram alvo da pesquisa os povos indígenas brasileiros considerados “índios isolados”, os quais, pela própria política de contato, não foram entrevistados (IBGE, 2010, p. 1).*

*É importante que se entenda, em particular, o conceito de “índios isolados”, principalmente porque eles constituem o principal contraponto aos indígenas em contexto urbano.*

Sabe-se muito pouco sobre os chamados índios isolados —também conhecidos como povos em situação de isolamento voluntário, povos ocultos, povos não-contatados, entre outros. São assim chamados aqueles grupos com os quais a FUNAI não estabeleceu contato. As informações sobre eles são heterogêneas, transmitidas por outros índios ou por regionais, além de indigenistas e pesquisadores. A FUNAI (...) tem um órgão responsável para proteger a região onde são indicadas as referências a esses grupos sem contato: é a Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados (CGIIRC), que confirmou a existência de 28 desses grupos. Em toda a América Latina, o Brasil é o único país a ter um órgão específico para desenvolver políticas de proteção aos isolados. A CGIIRC está organizada em doze Frentes de Proteção Etnoambiental (*Juruena, Ava-Guajá, Cuminapanema, Vale do Javari, Envira, Guaporé, Madeira, Madeirinha, Purus, Médio Xingu, Uru-Eu-Wau-Wau e Yanomami*), que atuam na Amazônia brasileira, em regiões onde houve confirmação da presença de índios isolados e também onde vivem povos de recente contato. De acordo com os dados do ISA e de seus colaboradores, há na Amazônia brasileira mais de 50 evidências de índios isolados, mas não se sabe ao certo quem são, onde estão, quantos são e que línguas falam. Entre esses grupos dos quais se tem evidências, apenas um, os *Avá-Canoeiro*, encontra-se fora da Amazônia Legal. Dos *Avá-Canoeiro* fala-se que são quatro pessoas, em fuga permanente, evitando o contato, pelo norte de Minas Gerais, Bahia e Goiás. Além desse pequeno grupo, outros indivíduos *Avá-Canoeiro* vivem na TI homônima e mais algumas pessoas desse grupo e seus descendentes vivem no Parque Indígena do Araguaia (Instituto Socioambiental, 2014, s/n).

*O reconhecimento dos indígenas em contexto urbano demonstra que outro olhar sobre a condição indígena está sendo construída e ela tem muito pouco a ver com a imagem histórica descrita anteriormente. A autodeclaração de um indivíduo como indígena é reflexo da aceitação e reconhecimento de uma condição histórica anterior que ultrapassa essa qualidade, pois revela um comprometimento com o futuro.*

A região Amazônica continua tendo o espaço mais ocupado pelos povos indígenas, mas também se registra a presença indígena da capital de São Paulo, por exemplo, com um grupo considerável de indígenas autodeclarados com tal. Esses dados nos levam a pensar nos grupos indígenas que agora se fazem expressivos em todo território brasileiro.

O conjunto dos 10 municípios com maior população indígena reúne 126,6 mil indígenas, correspondendo a 15,5% do total de indígenas do País, e metade possui população superior a 10 mil indígenas. Os cinco municípios mais populosos desse conjunto são os seguintes: São Gabriel da Cachoeira (Amazonas); São Paulo de Olivença (Amazonas); Tabatinga (Amazonas); São Paulo (São Paulo); e Santa Isabel do Rio Negro (Amazonas) (IBGE, 2010, p. 1).

A continuidade das línguas indígenas é o maior exemplo e representação de suas identidades culturais e, como dito anteriormente, registram-se 180 línguas indígenas faladas na atualidade. A grande maioria dos indígenas que carregam as suas línguas de origem falam duas ou três línguas: 1) a sua originária; 2) o português, e 3) o *Nheengatú*. A respeito desta admirável capacidade de preservação de idiomas indígenas, é importante lembrar que: “Apesar do violento processo de destruição por que passaram, ainda hoje há grupos inteiros que falam sua língua materna, indígena. Há outros que já perderam sua língua e só falam o português” (TEIXEIRA, 2004, p. 292).

Estes idiomas são originários de diversas troncos (ou famílias) linguísticos(as) e cada um(a) destes(as) compreende várias línguas faladas. “O tronco *Tupi* é o maior e o mais bem conhecido das línguas indígenas brasileiras. O tronco *Tupi* tem cerca de 10 famílias” (TEIXEIRA, 2004, p. 301). De acordo com Seki (1999) as línguas se dividem em cinco troncos (famílias): 1) tronco *Tupi*; 2) tronco *Macro-Jê*; 3) família *Karib*; 4) família *Aruak*, e 6) família *Pano*. Segundo o mesmo autor, há ainda nove outras famílias menores e dez isolados linguísticos. As contribuições das línguas indígenas estão presentes no nosso cotidiano em nome de ruas, municípios, nomes próprios, de alimentos e de animais, tais como: Niterói, Maracanã, Jacarepaguá, Itaipu, Itacoatiara, Ipanema, Copacabana, Sapucaí, etc.

... alguns exemplos de nomes de origem *Tupinambá* (*Tupi* antigo) incorporados ao português: anu, arara, maniçoba, maracujá, paca, beiju, pereba, piranha, pororoca, cuia, macaxera, sabiá, samambaia, jaboti, jacaré (TEIXEIRA, 2004, p. 308).

Essas são só algumas referências da contribuição linguística indígena ao nosso linguajar cotidiano. Ao pensar sobre as contribuições culturais dos indígenas para a constituição da cultura brasileira, é comum nos remetermos a este uso de palavras de origem indígena. Muito mais difícil é reconhecer em nossas práticas cotidianas costumes indígenas que se plasmaram em nossa cultura como, por exemplo, o hábito de nos banharmos diariamente, ou diversas vezes ao dia, uma prática pouco comum em algumas culturas europeias até os dias atuais. No entanto, até o ano 2000 eram muito escassos os canais e espaços para a expressão diretamente indígena no cenário cultural e político do país. Este contexto mudou, e hoje se começa a reconhecer e compreender que a contribuição cultural dos povos indígenas é algo em permanente movimento. Principalmente a partir da

consolidação do contexto de globalização, e do exercício democrático em que vivemos na atualidade, esta percepção está se reconstruindo.

Os indivíduos indígenas tem uma educação que é milenar e vem da arte pela sobrevivência e pelo respeito ao conhecimento acumulado dos seus ancestrais, tendo os indivíduos mais velhos como porta-vozes desse saber. Existe nessa relação de conhecimento e respeito uma ética e uma moral que funciona e nos faz repensar o nosso próprio modelo desgastado de sobrevivência.

As culturas se relacionam umas com as outras. São indivíduos que se relacionam uns com os outros; mas ao fazerem, ao lado de trocarem bens e produtos, transmitem e recebem valores, ideias, pensamentos, modos de comportamento que são absorvidos e incorporados ao todo coletivo, ganhando sua própria dinâmica de existência e transmissão. Na Antropologia costuma-se chamar de empréstimo cultural, por exemplo, o uso brasileiro da calça jeans, que foi inventada e era um item material da cultura americana. Ou diz-se que o hábito dos brasileiros de tomar banho é um empréstimo cultural da cultura indígena. Enfim, o contato entre povos produz um contato entre culturas que se relacionam emprestando e incorporando novos hábitos, novas instituições, novos modos de ser (GOMES, 2012, p. 42).

Nesse sentido devemos falar muito menos de uma “contribuição” vinculada ao passado, pois dela carregamos muitos equívocos sobre os povos indígenas e, ao contrário entendermos de que forma a contribuição da cultura indígena pode se inserir no contexto nacional atual. Falemos então de uma contribuição cultural em movimento a partir da desconstrução de muitas de nossas práticas, através da capacidade de olhar o “outro” para enxergar o que ele pode apresentar de importante.

A apropriação cultural pela sociedade nacional do conhecimento indígena se verificou e se amplia, principalmente na relação dos indígenas com o seu ambiente, na forma e no manejo de utilização dos recursos ambientais de maneira sustentável pelos diversos povos. E essa relação está entranhada nas práticas cotidianas e visões de mundo que trouxe algumas influencias para a sociedade nacional. Temos, por exemplo, alimentos por nós consumidos e recursos naturais que utilizamos e que são provenientes da cultura indígena, tais como: a batata, a mandioca, o milho, a batata doce, o tomate, feijões e favas como o amendoim; amêndoas como a castanha; fruteiras como o cacau, a borracha (seringueira). etc. Além disso, “... inúmeras espécies vegetais, objeto de coleta por parte dos índios, foram adotadas pelos colonizadores europeus, passando a ser cultivadas, algumas

em larga escala, desempenhando hoje relevante papel na economia mundial” (RIBEIRO, 2004, p. 202) dentre estas: o açaí, a castanha e o guaraná, etc.

O conhecimento indígena sobre o meio ambiente está marcado, segundo Ribeiro (2004), por um saber chamado de *etnobotânico* que é muito importante para inserir novos saberes sobre a utilização racionalizada dos recursos naturais que temos no país. É sabido que esse conhecimento parte de uma relação sociocultural do indígena com os elementos da natureza, considerando o planeta terra como “a mãe” terra. Porém, muitos desses produtos e saberes estão sendo apropriados para fins econômicos, em prejuízo daqueles que detêm o conhecimento tradicional, dentre eles, os indígenas.

Os índios também contribuíram para a adoção de plantas estimulantes, que se espalharam pela terra e fizeram a fortuna de indústrias dos países desenvolvidos do primeiro mundo. As mais conhecidas são: erva mate, guaraná, tabaco, algodão (RIBEIRO, 2004, p. 205).

Temos exemplos também de alguns alimentos habitualmente consumidos pelos indígenas e que agora fazem parte da nossa alimentação, além de serem exportadas para outros países, tais como: a castanha, pinhão e o caju e sua castanha. A contribuição indígena em processo está tanto na alimentação, hábitos, quanto na utilização de plantas e ervas para fins medicinais ou curativos.

A contribuição da cultura indígena para a sociedade brasileira não é algo terminado, não é um caminho de mão única e nem está estagnado. Ela faz parte de um processo contínuo que vai se adaptando a outras diversidades culturais brasileiras e as novas tecnologias.

Se entendemos cultura como um código simbólico compartilhado pelos membros de um grupo social específico que, através dela, atribuem significados ao mundo e expressam o seu modo de entender a vida e suas concepções quanto à maneira como ela deve ser vivida, percebemos que a cultura permeia toda a experiência humana, intermediando as relações dos seres humanos entre si, e deles com a natureza e com o mundo sobrenatural (SILVA & VIDAL, 2004, p. 370).

A cultura é o alicerce dos costumes e atitudes dos povos indígenas, representada por uma visão de mundo diferente dos estabelecidos na sociedade dita brasileira, constituído por “... um sistema ou estrutura inconsciente que determina o modo como às pessoas se comportam, pensam e se posicionam no mundo. Essa aceção é muito querida da Antropologia” (GOMES, 2012, p. 35). O número de povos indígenas representa o mesmo número de culturas diferentes que possuem por referencia as suas histórias e visões de mundo específicas e essas

diferenças estão visivelmente marcadas na estética corporal, artística e funcional de cada povo indígena.

Quando falamos de *contribuição em processo* estamos nos referindo ao quanto o conhecimento e forma de vida indígena podem contribuir para a sociedade brasileira e essa contribuição estaria pautada em uma mudança da lógica e da ideologia que norteiam as nossas práticas e visões de mundo, ou seja, no rompimento de paradigmas da cultura dominante, das relações sociais, políticas e econômicas do nosso país. Os povos indígenas apresentam um conjunto de características culturais diferentes entre si, mas que conformam valores únicos e iguais quanto ao sentido de pertença e de preservação de seus povos. As práticas culturais se interligam em uma lógica que faz parte de uma linguagem interdependente, a qual, um caminho está ligado ao outro e na responsabilidade das ações do presente nas gerações futuras.

Os elementos da cultura dos povos indígenas não são em si distintos, pois todos tem uma relação e os papéis são bem distribuídos e as responsabilidades compreendidas. Tudo tem uma função social a fim de organizar a vida dos grupos: os mitos, os rituais, os alimentos e as suas formas de plantio, caça e armazenamento; a organização da aldeia, das casas ou *malocas*, os papéis das crianças, homens, mulheres e idosos; as formas de decisões compartilhadas em função do benefício do grupo ou no mínimo da responsabilidade individual junto à coletividade. Assim, um indivíduo indígena carrega o nome de seu povo, e chama e considera os outros indígenas de outros povos como seus *parentes*.

Será preciso aceitar e promover um diálogo de saberes e entendimento da cultura indígena para que possamos absorver seus elementos potenciais e também valorizá-los, já que não costumamos entender e nem levar em consideração a gama de conhecimentos que a cultura indígena carrega.

É possível destacar inúmeras características da cultura indígena que ampliariam a nossa consciência e visão de mundo, tais como: o respeito e valorização do conhecimento dos mais velhos, sem a desvalorização de novos saberes trazidos pelos jovens, bem como o entendimento de que a terra é um empréstimo e que ela é nossa “mãe”, um ser vivo que deve ser ouvido e respeitado. A cura das doenças físicas e espirituais está na mesma terra que nos acolhe, no cuidado e dedicação na feitura dos utensílios usados por todos e na concepção de coletividade e de liberdade.



Os indígenas e outros povos não-ocidentais não fazem objetos que servem só para serem contemplados. Tudo o que fabricam tem que ser bonito e, além de bonito bom. Em muitas línguas, como a dos índios *Xavante*, do Mato Grosso, um mesmo termo significa ambas as qualidades; entre os *Kaxináwa*, do Acre, bom, saudável e bonito são sinônimos (SILVA & VIDAL, 2004, p. 374).

Para os indígenas, a vida é arte e sua beleza não é apenas contemplada, é apreendida porque fazemos parte dela. Por isso, a arte não é individualizada: ela é coletiva, tem uma função social e está presente em todas as relações que envolvem o cotidiano indígena. Esse talvez seja um dos maiores aprendizados que podemos extrair.

Um exemplo bastante corriqueiro dessa neutralização da diferença entre os grupos humanos em favor de uma homogeneidade artificialmente criada, e que impede a admissão da natureza pluricultural e multiétnica das sociedades modernas, é a utilização da arte indígena ou da arte popular apenas como fontes de inspiração na expressão de identidades nacionais ou como fontes de informações para recuperação de memória de um país (SILVA & VIDAL, 2004, p. 373).

Outra característica importante requer a desconstrução do nosso sentido de propriedade, já que para os indígenas não somos proprietários de coisa alguma e somos livres e conscientes de uma responsabilidade individual que tem significados e sentidos diversos de acordo com cada povo. Não existe marca individualizada, porque ela representa uma nação, mas existe um espírito individual localizado no significado e escolha de cada nome indígena. Todas as referências podem ser expressas no momento simbólico dos rituais de passagem, onde cores, pinturas, objetos, símbolos e significados estão presentes.

Nesse sentido, caberia apontar os rituais como sendo, provavelmente, a forma mais condensada da arte indígena e da arte popular, por serem a síntese suprema de todas as manifestações de cultura corporal, de artes plásticas, de teatro, de poesia, de literatura, de música e dança. Trata-se, sem dúvida, de uma experiência coletiva estetizada de uma maneira potente, concisa, densa. Os objetos rituais são os artefatos plumários, os instrumentos rituais, as máscaras (que muitas vezes recobrem todo o corpo e que permitem que espíritos e divindades sejam visualizados, dançando e atuando junto dos humanos), enfim, todos estes elementos de sistemas de significação mais amplos, com dimensão religiosa, médica (SILVA & VIDAL, 2004, p. 373).

Os rituais não são exclusividade dos povos indígenas, eles também estão presentes na sociedade brasileira a exemplo do casamento, das festas de aniversário, batizados e outros de tantas outras culturas, europeias ou não. A arte indígena rompe com um paradigma de modelo de arte ocidental, apenas contemplativa e individual. A arte indígena está estampada em seus corpos pelo

grafismo; nos utensílios domésticos e de caça; nos enfeites através dos colares e cocares; na feitura de suas casas; nas redes, barcos, canoas, bancos e esteiras. Tudo é feito com muita atenção, cuidado e beleza, pois tem uma função e carregam o nome e a marca do grupo.

A arte moderna tem sido muito enfática na defesa de sua independência de outras áreas da vida social. “A arte pela arte” tem sido o credo tanto de artistas como de pessoas cultas, que pretendem levar a arte a sério. Isto significa que na nossa sociedade é preciso que o artefato não tenha nenhuma outra função além de ser arte, de provocar alguma reação ou reflexão estética, para que ele possa, de fato, ser considerada uma obra de arte (SILVA & VIDAL, 2004, p. 374).

Acreditamos que o caminho da contribuição da cultura indígena para a identidade nacional do país passa por uma reconstrução de nossos valores e entendimento das nossas relações sociais e políticas e podemos ter como referencia norteadora essa *outra concepção de mundo* e respeito pelo outro, principalmente pelo usufruto do planeta Terra.

### **2.2.2. Outros mundos: outras imagens para indígenas e não-indígenas**

Como já se discutiu, a imagem histórica do indígena foi construída com o intuito de dominar a população indígena estereotipando-a, simplesmente por que os sucessivos modelos de desenvolvimento econômico a que a nação brasileira foi submetida assim o demandava. Esta situação não mudou, pois hoje a utilização e exploração de terras indígenas envolve novos e renovados empreendimentos milionários, tais como: hidroelétricas, agronegócio, mineração e extração da madeira, dentre outros poderosos interesses econômicos. Nesse sentido, a aceitação nacional da imagem histórica do indígena —de dependente e infantilizado— facilitou —e facilita— ações do estado e de governos locais com base na tutela e em defesa dos interesses do capital. Outra forma de expropriar as populações indígenas de seus direitos conquistados, que vem sendo utilizada na atualidade, é evocar a sua suposta assimilação à sociedade brasileira, de maneira a sustentar que certas populações indígenas não seriam mais indígenas e, portanto, não se constituiriam em sujeitos de direitos específicos. Tudo isso, com o apoio explícito da sociedade e dos principais meios de comunicação.

A imagem que os meios de comunicação transmitem sobre os indígenas estão associados a duas construções. A primeira seria a de grupos perigosos e violentos, representados pelas imagens das ações e reivindicações do movimento

social indígena em seus momentos mais violentos. A segunda por a velha imagem da passividade e inocência primitiva, reforçada por características dos indígenas como parte da natureza.

Apesar da força deste meios, é possível observar que nos últimos anos há um crescimento e articulação da presença indígena nos círculos sociais brasileiros e em áreas urbanas, que vem se dando de forma bem politizada e autônoma, no sentido de desconstruir sua imagem histórica, e as variações atuais que a ela vão sendo superpostas. Assim, os indígenas, através da sua luta de resistência, estão encontrando formas de diálogo com a sociedade brasileira na reconstrução da sua imagem, para encontrar formas de sobrevivência individual e coletiva e conseguir a efetivação dos seus direitos. Este, no entanto, é um longo e árduo caminho a ser percorrido, posto que se depare com o grande desafio que constitui a dificuldade da sociedade brasileira em aceitar e compreender este “outro”, rompendo com a etnocêntrica ideia de superioridade tão fortemente estabelecida.

A autoimagem indígena está associada aos atributos culturais de seus povos, na sua relação com a cultura nacional e urbana e em um contexto de mundo globalizado. Como resistir e se reafirmar frente à somatória de tantas influencias?

O que se imaginava —ou se temia— é que a inserção dos indígenas na sociedade de consumo global acabaria com as referencias de seus povos e que a atração pela “civilização” e a cultura global dissolveria este sujeito, tornando-o um indivíduo sem referencia. Porém, não foi isto que aconteceu, ou melhor: está acontecendo.

Bem pode ser argumentado que é a própria sociedade brasileira que experimenta uma condição social, política e cultural de tamanha alienação que a torna incapaz de reconhecer a si própria e, obviamente os diversos grupos indígenas que fazem parte dela. O movimento social indígena entende que, enquanto nação, nos transformamos em uma sociedade doente, que não reflete sobre a sua própria condição, conformando-se, de forma acrítica, aos discursos dominantes veiculados pelos meios de comunicação globalizados. Neste contexto, renunciamos ao diálogo com a nossa própria pluralidade e a possibilidade de vivermos fundamentados na beleza desta diversidade de visões de mundo, que nos traria muitas possibilidades e caminhos para questionarmos o mundo e para reorientarmos o nosso desenvolvimento.

Desta maneira, a sociedade brasileira no processo de globalização vive o grande desafio de desconstruir a sua própria imagem para ser capaz de enxergar as possibilidades que estão a sua volta —ou no seu próprio interior. Existe uma grande resistência para ver o quanto à alienação nos paralisa a ponto de fecharmos os olhos para a reprodução das desigualdades e de que forma temos contribuído para ela.

De fato, se desejamos escapar a crença de que esse mundo assim apresentado é verdadeiro, e não queremos admitir a permanência de sua percepção enganosa, devemos considerar a existência de pelo menos três mundos num só. O primeiro seria o mundo tal como nos fazem vê-lo: a globalização como fábula; o segundo seria o mundo tal como ele é: a globalização como perversidade; e o terceiro, o mundo como ele pode ser: uma outra globalização (SANTOS, 2011, p. 19).

Há potencia revolucionária no que Santos (2011) chama de “outra globalização”. No entanto, grande parte da sociedade brasileira insiste em acreditar na globalização como fábula. Claro que a vivência da realidade revela o mundo como ele é, e de que maneira a perversidade é pensada e construída. Apenas o caminho da conscientização torna possível compreender que temos um papel fundamental na construção de uma nova realidade. Neste caminho os indígenas brasileiros tem a possibilidade de oferecer uma importante contribuição. Obviamente não pretendemos com isto dizer que os indígenas são os portadores de uma saída messiânica, ou que sejam potenciais “salvadores da pátria”. Mas, certamente, que eles podem ser muito valiosos em um momento em que a sociedade brasileira precisa ser capaz de um “estranhamento”, que é necessário para o questionamento efetivo das nossas perversas relações sociais, políticas e culturais. Eles são um dos “de baixo”, sobre os quais nos fala Milton Santos (2011): os portadores de revolucionárias percepções de mundo e agendas políticas.

Sempre é possível questionar se a construção de uma autoimagem indígena na atualidade contribuirá de fato para reconsiderarmos as nossas visões de mundo. E se a resposta for sim, então cabe nos perguntarmos: como essa autoimagem será consolidada? Em resposta, talvez estejamos falando de um conjunto de atributos e normatizações culturais que marcam as cosmovisões das populações indígenas. É claro que sempre se pode argumentar que a influencia dessas cosmovisões estejam presentes na superstição e na imaginação popular desde muito tempo e que estas características fazem parte de um mundo lendário e inexistente. Porém, como já

foi discutido, este imaginário foi uma construção histórico-política que preferiu a folclorização da cultura indígena, sem significado para a maioria da população brasileira, a entender as dimensões ritualísticas e mitológicas dos povos indígenas como repositórios de valores que organizam sentidos, que são capazes de resistir às determinações culturais do mundo globalizado.

A autoimagem indígena é construída em um processo permanentemente, sem perder a sua referencia identitária e está fundamentada nos seus atributos culturais específicos, na sua história de origem e também no contato com os não-índios. Porém, o discurso dominante na sociedade brasileira prefere sustentar que a afirmação das diferenças e identidades culturais é um reforço ao preconceito. Esse ponto de vista mostra uma tentativa de desresponsabilização e do não reconhecimento dos caminhos que geram a exclusão e ainda, do preconceito social e cultural no país. Nos tornamos uma sociedade sem referencias e com tamanha crise existencial e de valores que temos problemas na auto identificação e afirmação de nossos atributos culturais e compromissos políticos. Esse caminho é muito arriscado porque passamos a não tolerar o “outro”, pois isso significaria a afirmação das nossas diferenças.

O contato com a autoimagem indígena em processo de construção na atualidade, necessariamente, nos leva a refletir sobre as referencias históricas que utilizamos na construção da nossa identidade, bem como revela o *lugar* do qual nos enunciamos. Ela faz com que busquemos um sentido de pertença dentro desse turbilhão de impactos que sofremos todos os dias, no contexto de um sistema que diz quem devemos ser.

Para que possamos definir os povos indígenas é importante que tomemos alguns conceitos emprestados das Ciências Sociais, tais como: grupo étnico, povo e nação.

Para pensar a questão indígena na atualidade é necessário reconstruir conceitos e ideias com base em significados e intenções diversificadas de reconhecimento do poder dos sujeitos através destes mesmos conceitos. Assim ocorre com a autodesignação de *povos* para determinar grupos indígenas específicos, tanto quanto com a terminologia *indígena*.

Adotar a categoria *povo*, para entender *povos indígenas* nos remete ao conceito de nação, que tem sua base nos princípios da constituição moderna dos estados-nacionais, comunidades nacionais e da esfera pública. A construção

legitimadora para organização destes estados tem como elemento essencial a composição de uma identidade nacional, que corresponde à unicidade da língua, da política e a construção de um plano cultural e simbólico que busca definir uma imagem e legitimar o reconhecimento dos sujeitos a uma pertença nacional. Tal processo de construção simbólica da nação se dá, segundo Bhabha (1994):

... com base na tensão entre uma ação pedagógica e outra performativa. A ação pedagógica toma a comunidade nacional como objeto dos discursos que enfatizam a origem comum e os laços supostamente primordiais que unem os diferentes membros da nação. Por meio da ação performativa, os símbolos nacionais são atualizados e reinterpretados, fazendo com que os membros da nação se tornem assim sujeitos da reposição viva e permanente do que se acredita ser o destino comum da comunidade nacional. Essa dupla operação discursiva confere realidade à comunidade nacional imaginada, estabelecendo, ao mesmo tempo, seu ser e seu provir, a essência que a ela vincula um povo, uma cultura e um território, o movimento e a transformação. Nesse contexto, a esfera pública constitui a arena viva e dinâmica na qual permanente processo de construção, desconstrução e reconstrução discursiva e simbólica da nação tem lugar (BHABHA *apud* COSTA, 2004, p. 703).

A comunidade nacional é formada por um processo de unificação de valores e estruturas políticas que em grande parte reforçam estruturas de poder, negando a existência e a contribuição histórica de determinados grupos culturais e étnicos com base em um processo de subalternização e desvalorização presente em seus projetos político-ideológicos.

Com o desenvolvimento da sociedade moderna foi possível observar que as pertenças étnicas e culturais são parte do mesmo processo de adesão política, de reconhecimento individual e comunitário, que aquele construído simbolicamente no imaginário de pertença nacional. Porém, o poder central cuidadosamente busca reconhecer esses indivíduos apenas como grupos étnicos que convivem em um estado-nação unificado, evitando assim legitimar e reconhecer a existência de outros povos independentes.

Fredrik Barth (1969) faz ao conceito de grupo étnico como “unidade portadora de cultura”. Segundo essa definição um grupo étnico designa uma população que: a) “se perpetua principalmente por meios biológicos”; b) “compartilha de valores culturais fundamentais, postos em prática em formas culturais num todo explícito”; c) “compõe um campo de comunicação e interação”; d) “tem um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem” (BARTH *apud* OLIVEIRA, 1976, p. 117).

Podemos até afirmar que no Brasil existem diferentes etnias indígenas, mas esta definição por si só, minimiza um quadro muito mais político de reconhecimento e pertença do que fenótipos e práticas socioambientais que lhes

são definidas. Hoje, não existe um lugar próprio para esses sujeitos, já que eles coexistem por todo o território nacional e o seu espaço e identidade se constroem permanentemente.

Compreender o posicionamento político dos *povos indígenas* é atentar para a construção da identidade nacional no Brasil, que se deu em detrimento da imagem destes, através da reinvenção de uma história oficial que primitivizou, animalizou e subalternizou os “índios”. Nesse sentido, é possível pensar no imaginário que a palavra etnia carrega, já que ela revigora na sociedade nacional uma representação daquilo que é inferior, desconhecido, ligado ao passado. No Brasil, os grupos étnicos possuem referência, destino e lugar determinados pelo poder constituído, o que coloca os chamados “índios” em seu devido lugar: o da desvalorização e desconhecimento.

O movimento da História leva a construção e desconstrução permanente de conceitos, assim como na importância das escolhas que reconhecem sujeitos políticos. Nesse sentido, é possível compreender as opções, como por exemplo: nos motivos da utilização por parte do governo da categoria *etnia*, para fazer referência aos indígenas brasileiros e da opção política da categoria *povo* apropriada pelos indígenas ao fazerem referência as suas populações específicas.

A tradição alemã, originada no período romântico, repousa numa concepção étnica e cultural do povo, e considera como “nacionais” apenas as pessoas que pertencem à cultura dominante do país, cultura essa transmitida pelo sangue. A nação, nesse caso, seria uma espécie de comunidade de sangue e de idioma (REIS, 2004, p.1).

Para a construção de uma unidade de povo buscou-se fundamentar uma unidade de raça. Que nos remete a invenção de um nacionalismo e de suas tradições (HOBSBAWM, 1994) e justifica a existência de nações que se reconhecem como grupos distintos e originários do mesmo território que lutam por reconhecimento histórico e cultural, assim como por direitos específicos.

De acordo com Negri (2013), “... povo é a figura de um poder constituído. O povo constitui um corpo social e é um conceito hegemônico da modernidade” (p. 18). E por ser um corpo social, também faz parte de uma arena de disputas e conflitos, já que a unidade constituída não silencia a diversidade cultural.

Apesar da designação *étnica* dada as populações indígenas, o caráter político, elemento fundante na luta pela sobrevivência desses grupos, se estabelece no seu autoreconhecimento enquanto *povos originários* de todo o

continente americano. As suas bases de luta e terminologia foram fundamentadas e reconhecidas, no *Primeiro Congresso Indigenista Interamericano*, realizado no México em 1940 (CIMI, 2014).

Nesse sentido, ao falámos de *povos indígenas* reconhecemos os seus diversos grupos específicos, que possuem língua própria, relação com o território, rituais, práticas sociais, costumes, tradições, relações políticas. Mas, acima de tudo reconhecemos a sua luta e relação originária e histórica com o território brasileiro.

Nada é muito simples quando se trata de questão indígena, mas o fato é que hoje existe um comprometimento político destes povos, desde a ressignificação de suas identidades até a reconstrução da sua autoimagem a partir do diálogo intercultural.

O reconhecimento do “outro”, nos leva inicialmente a uma necessidade de entender quem é aquele que: ou nos incomoda, ou nos intriga, ou que temos a necessidade de lidar. Assim, tem sido com os indígenas. Isso quer dizer que:

Primeiramente, é preciso entender que o principal elemento motivador da formação de grupos é a participação social, a sociabilidade própria do homem. Segundo, que toda participação implica identidade. Quer dizer que todo grupo dá alguma forma de identidade ao indivíduo. Identidade implica lealdade, compartilhamento de símbolos, normas e atributos. Terceiro, que ele funciona como uma coletividade. Isso quer dizer que tem aspectos conscientes e inconscientes na participação de grupo. Quarto, que o grupo se forma e exige na sua continuidade uma série de rituais de incorporação, de identidade diferenciadora e de preservação (GOMES, 2012, p. 82).

A forma de continuidade dos povos indígenas imprime outra relação de espaço e de tempo, que é repetida e sacralizada nos seus rituais e vivenciada no cotidiano. Essa relação independe das distinções entre os inúmeros povos, pois é uma característica comum aos indígenas que articulam a dimensão individual ao espiritual. Não cabe aqui explicar as características peculiares a cada povo indígena, mas sim provocar a reflexão sobre o que vem a ser a cosmovisão indígena.

Os povos indígenas tem um papel preponderante na resistência contra o preconceito contra eles, mas essa responsabilidade não apenas lhes cabe. Esta é de toda a sociedade, que deve lidar com a presença atuante dos indígenas, a ponto de enfrentar desafios e legitimar os mecanismos de reconhecimento e respeito às diferenças, na consolidação e efetivação de políticas públicas que busquem equiparar as igualdades de condições e de oportunidades dentro do modelo de



sociedade desigual em que vivemos. São inúmeras as formas de resistência dos indígenas na atualidade e elas passam necessariamente pela reconstrução da sua autoimagem e na participação na sociedade.

Os caminhos para a efetivação da luta contra o preconceito e valorização dos povos indígenas, só será consolidada e construída por intermédio da educação, em seu sentido amplo, atingindo outros setores da sociedade, tais como: a família, a comunidade, a escola e as artes. Nada disso é muito simples, mas é preciso que o debate da questão indígena seja colocado em prática e problematizado no cotidiano a partir dos desafios que forem se apresentando. Na atualidade, os indígenas estão dispostos a empreender esse diálogo e a participarem dessa transformação pela reconstrução de sua imagem histórica, consolidada na sociedade brasileira.

A resistência indígena perpassa todos os setores da sociedade, tendo na educação o seu principal apoio para o acesso ao conhecimento sobre a formação sociohistórica brasileira, bem como as práticas políticas, culturais, sociais e econômicas consolidadas no país. O acesso ao saber propicia estratégias junto às populações indígenas, para se articularem na conjuntura nacional, e a atualidade vem revelando esse protagonismo que acaba por exigir um posicionamento mais claro da sociedade como um todo frente a essa questão.

O acesso dos indígenas à educação e aos conhecimentos acadêmicos, contribuem para ampliar suas capacidades de articular tradição e tecnologia, e essa é uma escolha que vem transformando o olhar da sociedade sobre o indígena e o olhar dele sobre si mesmo. É uma articulação que vem alcançando e favorecendo os indígenas mais jovens na compreensão de suas origens.

Os tempos estão sendo vividos simultaneamente, o passado e o presente, articulando o conhecimento tradicional às novas ferramentas tecnológicas globais. Esse movimento vem funcionando bem, porque é muito natural na cultura indígena, a convivência com o saber dos mais velhos associado ao fazer dos mais jovens. O momento presente esta possibilitando ressignificar e, ao mesmo tempo, revalorizar as culturas e tradições indígenas. “A realidade atual é de um mundo globalizado no qual as sociedades mantêm fronteiras porosas, são atravessadas por múltiplos processos de diásporas e operam uma revalorização de identidades e saberes locais” (OLIVEIRA, 2002, p. 105). A autoidentificação indígena revela intenções muito positivas de reconhecer-se, e fazer-se reconhecido, dentro de um

modelo de sociedade que terá que aprender a entender a diversidade cultural do país.

A questão indígena está incluída nos principais debates brasileiros, desde a Constituição de 1988, ativada pelas discussões socioambientais e culturais que foram intensificadas na ECO 92, que aconteceu no Rio de Janeiro e, mais recentemente, na Rio+20, realizada em 2012.

Nos últimos cinquenta anos, surgiu e consolidou-se um corpo de doutrinas e concepções jurídicas sobre os direitos das populações aborígenes e tribais, ratificados em convenções e foros internacionais. O debate sobre as agressões ao meio ambiente, promovido inicialmente pela Organização das Nações Unidas e por entidades ambientalistas, conduziu à definição de parâmetros técnicos e à negociação de acordos quanto à proteção e ao uso dos recursos naturais (como o clima, as águas, os ecossistemas e as espécies ameaçadas) (OLIVEIRA, 2002, p. 106).

O protagonismo indígena ultrapassa as suas organizações representativas e avança para os posicionamentos políticos individuais, que estão presentes nos discursos das redes sociais pelo veículo da internet mundo afora. Todos estes avanços se deparam com o desafio de olhar o indígena circunscrito ao imaginário colonizador, uma imagem que está impregnada em todas as instituições nacionais, inclusive como parâmetro para investimentos e viabilização de recursos financeiros na área. Por exemplo, para investimento do Banco Mundial, o indígena é patrimônio e,

O problema prático é que todos os classificadores (inclusive os técnicos do Banco) são municiados com indicadores que derivam de uma representação anacrônica do índio como primitivo e que não se aplicam a numerosos casos concretos. Isso deixa espaço para a frustração de diversas expectativas e muitas dúvidas quanto à condição de indígena de uma dada população. A identificação de uma coletividade como “indígena” se torna uma questão de grau, de maior proximidade ou afastamento do estereótipo de primitividade (OLIVEIRA, 2002, p. 109).

A permanência das classificações indígenas definem estereótipos que legitimam o preconceito e contradiz seus direitos constitucionais ratificados nos foros internacionais, criando um impasse entre a necessidade de se alavancar recursos e, ao mesmo tempo, de retroceder ao posicionamento político de desvincular a imagem do indígena a algo primitivo.

Se a identificação de uma população como indígena, isto é, como objeto de atenção especial do Banco em face de programas de desenvolvimento a serem implementados, depender exclusivamente da avaliação de se e em que grau essa população ainda pode ser dita indígena, deixa-se entreaberta uma porta para os preconceitos e a pressão espúria de interesses contrariados. É preocupante a ausência de critérios claros e gerais (OLIVEIRA, 2002, p. 111).

O grande impasse no debate sobre a questão indígena está colocado e, a partir daí, buscam-se brechas nas discussões políticas, dentre elas: “É indígena ou não é”? Eis a questão!

Este impasse, porém, pode ser muito fácil de resolver, porque ser indígena na atualidade é uma simples questão de autoidentificação, reconhecimento e pertença cultural, e não de características físicas e/ou ornamentais. O que está na lei é para ser efetivado, e os próprios indígenas têm criado mecanismos para pressionar e ganhar visibilidade na sociedade e na política brasileira e mundial.

A questão ambiental tem chamado a atenção também para a questão indígena, principalmente por falar de manejo de recursos naturais, da relação dos povos com o meio ambiente e com os conhecimentos tradicionais. Os impactos de empreendimentos apoiados pelo estado nas áreas ambientalmente preservadas, a exemplo da construção das hidroelétricas, também vem dando visibilidade à causa indígena.

O conhecimento indígena é fundamentalmente o veículo de transformação do conceito de inferioridade que é dado a ele. A educação e a ideologia são os caminhos para a tomada de consciência a fim de reconhecer e valorizar a cultura indígena como parte importante da nossa própria formação cultural.

O estudo das línguas indígenas, foi a primeira atividade de pesquisa sistemática de que se tem notícia em nosso país. O primeiro vulto da linguística indígena no Brasil foi, sem dúvida, o Pe. José de Anchieta S.J. No século XVII o Pe. Luis Figueira, publicou um novo estudo da língua tupinambá, intitulado *Arte de Língua Brasileira*. Este trabalho pode ser considerado a primeira gramática pedagógica sobre uma língua indígena falada no Brasil (AZEVEDO, 2004, p. 150).

A especificidade da língua indígena é uma das maiores referências para a permanência da identidade cultural dos indígenas, assim como são importantes às escolas indígenas, tanto quanto a inclusão de uma educação diferenciada que saiba introduzir conhecimentos novos e lidar com o universo de outra cultura.

Especificidade e diferenciação são atributos necessários para uma escola indígena adequada, mas não são condições suficientes para uma escola indígena autônoma: é necessário ainda assegurar o direito dos povos indígenas a associarem verdadeiramente as suas escolas aos seus projetos de presente e futuro. Em outras palavras, é preciso assegurar que os povos indígenas tenham o controle efetivo de suas escolas. Caso contrário, as escolas continuarão a ser um desastre, ou, na melhor das hipóteses, uma ameaça potencial para estes povos (...) Evidentemente não se trata de eximir o poder público do dever de manter as escolas indígenas. Mas no caso particular dessas escolas, será preciso delinear com muito cuidado os

limites deste poder sobre os programas de educação escolar indígena e, conseqüentemente, sobre os destinos destas sociedades (AZEVEDO, 2004, p. 161).

De qualquer maneira, é importante nos atermos à necessidade de reconhecer que os indígenas estão frequentando todos os espaços sociais e por isso a educação não deve ater-se apenas as escolas indígenas, mas também as escolas formais que mantêm em seus espaços muitos alunos índios.

Ao pensar a escola, estamos refletindo sobre a educação e o seu papel. A aceitação de uma educação diferenciada a partir da inclusão social e cultural de indivíduos que possuem características distintas uns dos outros, é um caminho primordial para entender a contribuição que a cultura indígena pode fornecer para a educação brasileira em seu sentido amplo e para a construção e exercício da nossa cidadania. Entender como os indígenas olham o mundo e se olham pode contribuir para a construção de uma sociedade mais ética e humana, mostrando caminhos de uma ancestralidade que dá sentido e valoriza o momento presente.

Uma solução é fazer que os alunos busquem sua ancestralidade. Quando a gente se percebe continuador de uma história, nossa responsabilidade cresce e o respeito pela história do outro também. É preciso trazer a figura dos antepassados para dentro da escola. Trazer suas histórias, seus comprometimentos, suas angústias, sua humanidade. É preciso fazer com que nossas crianças possam buscar a riqueza dos ancestrais, dos avós, dos bisavós. É preciso abrir espaço na escola para que o velho avô venha contar histórias que ouvia na sua época de criança e ensine e cante as cantigas de roda que sabe de cor. Tudo isso não com saudade do tempo que já se foi, mas para dar sentido ao presente. Talvez isso crie uma nova identidade para o povo brasileiro e o ajude a descobrir a semente de suas origens ancestrais, fazendo-o superar a crise instalada em seu meio nestes primeiros quinhentos e tantos anos do nome Brasil (MUNDURUKU, 2009, p. 18).

Esses são caminhos importantes para romper com o preconceito e visões amedrontadoras sobre os indígenas, por que estabelece uma aproximação e um dialogo capaz de transformar a nossa visão etnocêntrica e individualista. Ao contrário do nosso modelo de sociedade, o idoso ganha *status* e é aquele quem carrega a sabedoria, não uma coisa descartável. O presente é o momento mais importante, porque é aquele que estamos vivendo e assim, passado e presente caminham juntos num movimento de espaço e de tempo que é muito menos cronológico e muito mais sagrado, ao nível do amadurecimento, do sentimento e da verdadeira compreensão da vida e do sentido individual dela.

A desvalorização e desrespeito a cultura indígena pelas escolas, instituições religiosas e políticas dificultam a sobrevivência e entendimento da sabedoria indígena e como está articulada a sua cosmovisão.

Assim, destruindo-se o culto dos heróis míticos, destruindo-se o pajé, destrói-se a ordem sagrada, em homologia da qual esta organizada a vida social e produtiva, as relações de parentesco e os estágios sociais do ciclo da existência. E isso tem se configurado em transformações talvez irreversíveis (WEIGEL, 2000, p. 331).

Essas transformações tem contribuído para a *anomia* de jovens indígenas que, excluídos do sentido de seu *lugar*, também não conseguem se inserir em outro que não o reconhece. A saída vem se mostrando na união de grupos de indígenas que buscam redefinir os seus caminhos e as suas identidades, preservando a sabedoria dos seus antepassados e partilhando conhecimentos que lhes são necessários.

O formato das relações atuais entre os homens precisam ser reorientados e ao invés de nos vermos como uma fila, onde o que está na frente é aquele que precisa ser ultrapassado e o que está atrás uma ameaça que pode tomar o seu lugar, ao contrário, possamos nos ver através de uma roda, um círculo indígena, onde estamos lado a lado, pisando o mesmo chão, através de um *parentesco* universal, que nos coloca em responsabilidade comum com o “outro” e com o planeta Terra.

Nas palavras da avó *dzawinai* estão contidos dois tempos: um de hoje (essas crianças de hoje) e um, de ontem (aqueles velhos antigos... nossos antepassados). Se considerarmos como “tempo do indivíduo” a forma como ele se integra e participa das distintas instituições, subuniversos simbólicos e âmbitos da sociedade, partilhando ideias e assumindo posições nas relações sociais, pode-se dizer que há, na realidade *Baniwa*, mais de dois tempos sendo vividos, simultaneamente (WEIGEL, 2000, p. 332).

Vivemos tempos simultâneos, o dos antepassados e o de nossas ações no presente, e não é possível desvincular um do outro. A construção da identidade de um povo passa pela educação infantil, caso seja necessário na reeducação dos adultos e na valorização dos idosos, desconstruindo a ideologia dominante de que velho é aquilo que precisa ser descartado, uma visão própria de uma sociedade capitalista de consumo que precisa cultivar essa ideia para que os indivíduos aprendam a descartar e a consumir mais produtos.

Quando o pajé *dzawinai* se refere a “nossa história” e a “história dos brancos”, está colocando em confronto muito mais do que simples conjuntos de acontecimentos: estão em contraposição temporalidades, categorias lógicas,

sacralidades, formas de conhecimentos e, principalmente, modos e condições de organização social (WEIGEL, 2000, p. 312).

Podemos perceber o quanto são diferentes os nossos valores dos valores indígenas. Nós vivemos hoje para podermos consumir e os indígenas vivem fazendo parte das relações naturais do planeta, de uma forma experienciada e sacralizada, para eles o importante não é o *ter* e sim o *ser*.

As culturas indígenas caracterizam-se por explicações totalizantes sobre o mundo, isto é veem a natureza e o homem sem operar a separação entre o sagrado e o profano. Na produção de significados, usam categorias míticas e mágicas que tecem tanto para inanimados e seres vivos, quanto para homens, à participação numa realidade transcendente (WEIGEL, 2000, p. 311).

O mundo não é apressado para os indígenas e sim integrado. É importante observar o caminho a ser trilhado e ter coragem para buscá-lo, porque a busca está dentro de si mesmo para o bem do grupo, não sendo determinada externamente. Neste sentido, as histórias, os rituais e os mitos são muito importantes, porque fornecem uma centralidade e um equilíbrio na cosmovisão indígena.

O mito é, assim, história impregnada de sagrado que a ela se sobrepõe. O mito diz respeito a uma linguagem, um modo de relatar os acontecimentos, mas não somente aqueles dos tempos primordiais, os tempos do princípio. Os fatos da vida do povo que tem um significado para as suas decisões sociopolíticas e para seus destinos, são codificados na linguagem simbólica da narrativa mítica (WEIGEL, 2000, p. 314).

Para os indígenas o conhecimento deve estar integrado, diferentemente do nosso modelo científico, que separa e especializa conhecimentos. Para eles, o mais importante é a capacidade de movimentação em muitas áreas e a sacralização da vida em sua plenitude.

Sem dúvida, o conhecimento produzido sobre ações que participam do sagrado – como o conhecimento *Baniwa* sobre as doenças, as curas, os elementos da natureza, a produção dos alimentos, a formação do adulto – tem um caráter diferente do conhecimento histórico (dos brancos) sobre as mesmas ações, por exemplo, na medida em que reflete uma específica relação com a natureza, com os outros homens e entre si (WEIGEL, 2000, p. 315).

A educação que está representada não só pela escola, mas também pela família, é o caminho para a desconstrução do estabelecimento do preconceito e para a abertura para o respeito e entendimento da pluralidade cultural existentes no país, sabendo que todos eles tem um percurso histórico muito violento, que todos nós temos o dever de reconhecer.

A educação indígena só pode, pois, ser compreendida pela indissociabilidade da tríade corpo-mente-espírito, cada um desses polos responsável pelo desabrochar dos sentidos, da experiência e dos sonhos (MUNDURUKU, 2010, p. 54).

A beleza da cultura indígena remonta a uma delicadeza de sentidos que devemos ter para aquele que está ao nosso lado, no cuidado para entender o “outro” e o seu tempo, que está marcado na individualidade e nas suas relações com o universo, simbolizada através das pinturas corporais, que dão sentido as suas ações e personalidade, construindo caminhos a que estão destinados.

Deveríamos todos adotar uma educação indígena? Talvez sim.

Ao descobrir os vazios que o corpo possui, a criança indígena não despreza a necessidade de adquirir conhecimentos complementares. Ao contrário, percebe como é importante deleitar-se com eles em um processo de aprendizagem que passa pela leitura do entorno ambiental. Vai compreendendo, assim, que o ambiente a ser observado deixa marcas que orientam seu ser e sua própria vida. Entende que o uso dos sentidos atribui sentido às ações: a leitura das pegadas dos animais, o voo dos pássaros, os sons do vento nas árvores, o crepitar do fogo, as vozes da floresta em suas diferentes manifestações. Conscientiza-se de que andar pela mata é muito mais que um passeio de distração ou diversão; que subir nas árvores é mais que um exercício físico; que nadar no rio é mais que brincadeira; que produzir seus brinquedos é mais que um desejo de satisfação; que ficar horas confeccionando utensílios e objetos é mais que uma necessidade. A criança entende, aos poucos, que em seu corpo o sentido ganha vida e voz. Suas ações são norteadoras pelas ausências corporais que precisam ser preenchidas (MUNDURUKU, 2010, p. 55).

Falamos muito em educação, mas as grandes dificuldades começam no acesso a ela e na construção de *outra leitura de mundo* que nos é apresentada, por isso que a luta contra o preconceito e reconstrução de *outra imagem* sobre o indígena, não é só tarefa dos índios, mas das políticas públicas voltadas para a população indígena, da educação pela implementação da Lei 11.645/08 e de toda sociedade civil. Agora são os indígenas que falam e deixam a sugestão para que a toda a sociedade tenha ouvidos para escutá-los e entendê-los.

A inserção dos indígenas no campo literário vem potencializando o que podemos chamar de uma *revolução silenciosa* e também um espaço de viabilização da arte e da estética presentes, tanto no conteúdo do texto, quanto nas ilustrações, sendo capazes de atingir a todos os espaços sociais indígenas e não-indígenas. Os textos de autoria indígena nos levam a pensar sobre o que seria o paradigma da arte e literatura ocidental; quem são os indígenas da atualidade, e quem eles desejam ser no futuro. A *narrativa* da literatura de autoria indígena é uma ferramenta capaz de duelar para desconstruir sua imagem histórica,

estereotipada e depreciativa do indígena, e é um projeto político de futuro, pois tem a criança como leitor central, como um futuro que se pretende consolidar.

Apesar dos avanços legais, e da Constituição atual defender o que se entende por cultura indígena e direito à diferença, a perspectiva que orienta as ações concretas do Estado ainda é marcadamente evolucionista, por considerar a nossa civilização como um bem almejado pelos índios (NUTI, 2003, p. 66).

Finalmente, é importante refletir sobre a contradição que reside na fundamentação de que o indivíduo indígena vivendo fora da aldeia —no contexto urbano— perde a sua condição de indígena, posto que esteja integrado e assimilado a sociedade nacional, renunciando às suas características originárias.

Apesar da Lei 11.645/08, ainda vivemos em um Brasil imaginário, da globalização fabulosa (SANTOS, 2011), sobretudo no que diz respeito à identidade cultural indígena e sua relação com a História e a sociedade brasileira contemporânea. Nesse sentido, podemos afirmar que não são os espaços ocupados pelos indivíduos que determinam a sua condição de indígena, mas sim a sua identidade cultural, o seu sentido de pertença e o seu reconhecimento, como tal, por parte do seu grupo de origem.

Sim, estar no espaço urbano vulnerabiliza o indivíduo indígena, pois seus direitos específicos estão pensados para os povos que habitam as aldeias, baseado na qualificação do indígena aldeado enquanto um grupo tutelado. Podemos observar que apesar do processo intenso de interpenetração cultural dos indígenas na sociedade nacional brasileira, que vem ocorrendo a partir do século XX, a população indígena resiste política e culturalmente, mantendo-se comprometida com as suas práticas e valores tradicionais esteja onde estiver.

O discurso da perda da cultura e da identidade dos *indígenas em contexto urbano*, está ligado a uma forma de extermínio identitário que, lamentavelmente, é muito comum também nos dias atuais. Este discurso, que é desqualificador e desmobilizador, é complementado pela imagem do indígena invasor de terras, ambas versões servindo ao projeto de desenvolvimento capitalista brasileiro.

A resistência política e cultural indígena tem como um dos seus agentes políticos principais grupos de indivíduos indígenas, de diversas etnias e povos, que saíram de seu *lugar de origem* para viverem nos espaços urbanos, frequentando universidades no Brasil e no exterior. Estes percursos individuais diferenciados têm como principal objetivo conhecer para sobreviver, ressignificar e lutar, sendo este o fator central desta estratégia de luta de resistência indígena na



contemporaneidade. Por esta razão, este tipo de ação continuará a existir, e estes indivíduos seguirão escrevendo textos diferenciados e atualizados sobre suas histórias e as de seus povos.

Esta perspectiva de “integração indígena” da atualidade vem resultando em uma complexificação da identidade cultural indígena no Brasil contemporâneo, com reflexos diferenciadores nas agendas políticas e nas percepções sociais, não isenta de tensões entre os que estão vivendo nas aldeias e os *indígenas em contextos urbanos*. É esta mesma lógica que vem aprofundando as “... diversas formas de discriminação e [ensejando] o surgimento de expressões como ‘índio aculturado’, ‘índio da zona sul’ ou ‘índio do asfalto’” (ISA, 2009, p. 1).

Para finalizar, cabe ressaltar que os meios de comunicação de massa parecem hoje empenhados em reforçar aspectos desqualificadores dos *indígenas em contexto urbano*, talvez para negar a eles os benefícios garantidos por direitos conquistados em séculos de lutas de resistência e pelo reconhecimento da identidade cultural indígena. Neste sentido, o caso da desocupação policial da Aldeia Maracanã, no Rio de Janeiro, em 2013, é emblemático. Ou, quem sabe a desqualificação atenda a motivos que ainda precisamos entender melhor. No entanto, é bom que se diga, são estes mesmos discursos que acabam por promover o fortalecimento deste processo de luta e a aceitação de novos desafios por parte destes indígenas.