COLEÇÃO EDUCAÇÃO PARA TODOS

O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje

Série Vias dos Saberes nº 1

UNESCO
FORD FOUNDATION
TRILHAS DE CONHECIMENTOS
MUSEU NACIONAL
LACED
Ministério da Educação
BRASIL UM PAÍS DE TODOS
GOVERNO FEDERAL

A Coleção Educação para Todos, lançada pelo MEC e pela UNESCO em 2004, é um espaço para divulgação de textos – documentos, relatórios de pesquisas e eventos – e estudos de pesquisadores, acadêmicos e educadores, nacionais e internacionais, no sentido de aprofundar o debate em torno da busca da educação para todos.

Representando espaço de interlocução, informação e formação para o público interessado no campo da educação continuada, reafirma o ideal de incluir socialmente o grande número de jovens e adultos excluídos dos processos de aprendizagem formal no Brasil e no mundo.

Para a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação, a educação para todos não pode separar-se de questões como qualificação profissional e mundo do trabalho; direitos humanos; etnia; gênero e diversidade de orientação sexual; justiça e democracia; tolerância e paz mundial; bem como desenvolvimento ecologicamente sustentável. Além disso, a compreensão e o respeito pelo diferente e pela diversidade são dimensões fundamentais do processo educativo.

O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje

Gersem dos Santos Luciano – Baniwa

Brasília, novembro de 2006

Edições MEC/UNESCO

Presidente da República
Luiz Inácio Lula da Silva

Ministro da Educação
Fernando Haddad

Secretário-Executivo
José Henrique Paim Fernandes

Secretário de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade
Ricardo Henriques

SECAD - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade
Esplanada dos Ministérios, Bl L, sala 700
Brasília, DF, CEP: 70097-900
Tel: (55 61) 2104-8432
Fax: (55 61) 2104-8476

Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
Representação no Brasil
SAS, Quadra 5, Bloco H, Lote 6, Ed. CNPq/IBICT/UNESCO, 9º andar
70070-914 - Brasília - DF - Brasil
Tel.: (55 61) 2106-3500
Fax: (55 61) 3322-4261
Site: www.unesco.org.br
E-mail: grupoeditorial@unesco.org

O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje

Gersem dos Santos Luciano – Baniwa

UNESCO
FORD FOUNDATION
TRILHAS DE CONHECIMENTOS
MUSEU NACIONAL
LACED
Ministério da Educação
BRASIL UM PAÍS DE TODOS
GOVERNO FEDERAL

© 2006. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) e Projeto Trilhas de Conhecimentos – LACED/Museu Nacional

Conselho Editorial da Coleção Educação para Todos
Adama Ouane
Alberto Melo
Célio da Cunha
Dalila Shepard
Osmar Fávero
Ricardo Henriques

Coordenação Editorial
Antonio Carlos de Souza Lima

Revisão: Malu Resende
Projeto Gráfico e Diagramação: Andréia Resende
Assistentes: Jorge Tadeu Martins e Luciana Ribeiro
Apoio: Rodrigo Cipoli Cajueiro e Francisco das Chagas de Souza / LACED

Tiragem: 5000 exemplares

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje / Gersem dos Santos Luciano – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

ISBN 85-98171-57-3

224 p. – (Coleção Educação para Todos; 12)

1. Índios do Brasil. 2. Políticas Indigenistas. 3. Sociedades Plurais. 4. Indigenismo. I. Luciano, Gersem dos Santos.

CDU 39(=1.81-82)

Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação dos fatos contidos nesse livro, bem como pelas opiniões nele expressas, que não são necessariamente as da UNESCO e do Ministério da Educação, nem comprometem a Organização e o Ministério. As indicações de nomes e a apresentação do material ao longo deste livro não implicam a manifestação de qualquer opinião por parte da UNESCO e do Ministério da Educação a respeito da condição jurídica de qualquer país, território, cidade, região ou de suas autoridades, nem tampouco a delimitação de suas fronteiras ou limites.

Parceiros

Este livro integra a série *Vias dos Saberes*, desenvolvida pelo Projeto *Trilhas de Conhecimentos: o Ensino Superior de Indígenas no Brasil* / LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento / Museu Nacional – UFRJ, em parceria com a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), e contou com o financiamento do fundo Pathways to Higher Education Initiative da Fundação Ford e da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco).

A iniciativa Pathways to Higher Education (PHE) foi concebida para complementar o International Fellowships Program – IFP da Fundação Ford, e tem como proposta investir recursos em vários países até o ano de 2010 para promover projetos que aumentem as possibilidades de acesso, permanência e sucesso no Ensino Superior de integrantes de segmentos educacionalmente sub-representados em países nos quais a Fundação Ford mantém programas de doações. Enquanto o IFP apóia diretamente indivíduos cursando a pós-graduação por meio da concessão de bolsas de estudo, a PHE tem por objetivo fortalecer instituições educacionais interessadas em oferecer formação de qualidade em nível de graduação a estudantes selecionados para o programa, revendo suas estruturas, metas e rotinas de atuação. Na América Latina, a PHE financia projetos para estudantes indígenas do Brasil, do Chile, do México e do Peru.

Sumário

Apresentação
Ricardo Henriques **9**

Prefácio
Antonio Carlos de Souza Lima **11**

Introdução **17**

Capítulo 1 | Quem são e quantos são os índios no Brasil **26**

1.1 Por que índios ou indígenas **29**
1.2 O que pensam os brasileiros sobre os índios brasileiros **34**
1.3 Identidade indígena: o orgulho de ser índio **38**
1.4 Organização social indígena **43**
1.5 Diversidade cultural indígena **46**
1.6 Índios isolados ou índios resistentes **51**

Capítulo 2 | Movimento indígena etnopolítico: história de resistência e luta **56**

2.1 Movimento indígena ou movimentos indígenas? **57**
2.2 O que é movimento indígena? **58**
2.3 O que é organização indígena? **61**
2.4 Organização tradicional **62**
2.5 Organização indígena formal **64**
2.6 Lideranças indígenas tradicionais e políticas **65**

2.7 Organização ou associação indígena 66
2.8 Quais são as principais funções das organizações indígenas 68
2.9 Processo histórico de construção do movimento indígena 70
2.10 Movimento indígena contemporâneo..... 76
2.11 Possíveis causas da ascensão das organizações indígenas 77
2.12 O movimento indígena brasileiro nos últimos 25 anos 78
2.13 Consequências diretas do processo de protagonismo indígena no Brasil 80
2.14 Os principais desafios enfrentados pelos povos indígenas..... 82

Capítulo 3 | Da cidadania à autonomia indígena: um desafio à diversidade cultural 86

3.1 Autonomia e autodeterminação..... 93
3.2 Terra, território e meio ambiente indígena 99
3.3 Situação política das terras indígenas no Brasil 104
3.4 A riqueza das línguas indígenas..... 117

Capítulo 4 | Educação indígena 128

4.1 Situação da educação escolar indígena no Brasil 136
4.2 Os povos indígenas e a escola..... 150
4.3 Educacão escolar indígena: avanços, desafios e possibilidades 156
4.3.1 Professores indígenas como agentes políticos e educativos 157
4.3.2 Escolas indígenas diferenciadas como projetos-piloto estratégicos..... 158
4.3.3 Ensino Básico 159
4.3.4 Ensino Superior..... 162
4.8 A ciência e os conhecimentos tradicionais..... 169

Capítulo 5 | Saúde indígena 172

5.1 Saúde e medicina tradicional 173
5.2 Breve histórico da política de saúde indígena no Brasil 177
5.2.1 A experiência dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas..... 179
5.2.2 Avanços e desafios dos DISEIs 183

Capítulo 6 | Economia indígena **188**

6.1 Algumas características das economias indígenas **193**

6.2 Economias indígenas e os modernos projetos de etnodesenvolvimento **198**

Capítulo 7 | Gênero **208**

Capítulo 8 | Contribuições dos povos indígenas ao Brasil e ao mundo **216**

Referências **226**

Apresentação

A Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do Ministério da Educação (SECAD/MEC) tem enorme satisfação em publicar, em parceria como o Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), ligado ao Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, o presente livro, parte da série *Vias dos Saberes*.

Uma de nossas mais importantes missões é propor uma agenda pública para o Sistema Nacional de Ensino, que promova a diversidade sociocultural, extrapolando o seu mero reconhecimento, patamar já afirmado em diversos estudos sobre nossa sociedade, os quais derivam, em sua grande maioria, de celebrações reificantes da produção cultural de diferentes grupos sociais, que folclorizam manifestações produzidas e reproduzidas no dia-a-dia das dinâmicas sociais e reduzem os valores simbólicos que dão coesão e sentido aos projetos e às práticas sociais de inúmeras comunidades.

Queremos interferir nessa realidade transformando-a, propondo questões para reflexão que tangenciem a educação, tais como: de que modo reverteremos a histórica subordinação da diversidade cultural ao projeto de homogeneização que imperou – ou impera – nas políticas públicas, o qual teve na escola o espaço para consolidação e disseminação de explicações encobridoras da complexidade de que se constitui nossa sociedade? Como convencer os atores sociais de que a invisibilidade dessa diversidade é geradora de desigualdades sociais? Como promover cidadanias afirmadoras de suas identidades, compatíveis com a atual construção da cidadania brasileira, em um mundo tensionado entre plu-

ralidade e universalidade, entre o local e o global? Como transformar a pluralidade social presente no microespaço da sala de aula em estímulo para rearranjos pedagógicos, curriculares e organizacionais que compreendam a tensão gerada na sua positividade, a fim de ampliar e tornar mais complexo o diálogo entre realidades, perspectivas, concepções e projetos originados da produção da diversidade sociocultural? Como superar a invisibilidade institucionalizada das diferenças culturais que valida avaliações sobre desempenho escolar de crianças, jovens e adultos sem considerar as suas realidades e pertencimentos sociais?

O impulso pela democratização e afirmação dos direitos humanos na sociedade brasileira atinge fortemente muitas das nossas instituições estatais, atreladas a projetos de estado-nação comprometidos com a anulação das diferenças culturais de grupos subordinados. Neste contexto, as diferenças culturais dos povos indígenas, dos afro-descendentes e de outros povos portadores de identidades específicas foram sistematicamente negadas, compreendidas pelo crivo da inferioridade e, desse modo, fadadas à assimilação pela matriz dominante.

A proposta é articular os atores sociais e os gestores para que os desafios que foram postos estabeleçam novos campos conceituais e práticas de planejamento e gestão, renovados pela valorização da diversidade sociocultural, que transformem radicalmente posições preconceituosas e discriminatórias.

Esperamos contribuir não só para difundir as bases conceituais para um renovado conhecimento da sociodiversidade dos povos indígenas no Brasil contemporâneo, como também para fornecer subsídios para o fortalecimento dos estudantes indígenas no espaço acadêmico, e tornar mais complexo o conhecimento dos formadores sobre essa realidade e sobre as relações que se estabelecem no convívio com as diferenças culturais. Finalmente, esperamos que a sociedade aprofunde sua busca pela democracia com superação das desigualdades sociais.

Ricardo Henriques
Secretário de Educação Continuada, Alfabetização e
Diversidade do Ministério da Educação (Secad/MEC)

Prefácio

Nas trilhas das universidades: os índios no Brasil contemporâneo

Vias dos Saberes é uma série de livros destinada a fornecer subsídios à formação dos estudantes indígenas em cursos de nível superior. Os textos visam agregar à experiência de cada um pontos de partida para a composição dos instrumentos necessários para aguçar a percepção quanto aos amplos desafios à sua frente, diante de metas que têm sido formuladas pelos seus povos, suas organizações e comunidades. Entre as metas estão: a da sustentabilidade em bases culturalmente diferenciadas, em face do Estado nacional, das coletividades indígenas no Brasil do século XXI; a da percepção de seus direitos e deveres como integrantes de coletividades indígenas e enquanto cidadãos brasileiros; a de uma visão ampla dos terrenos históricos sobre os quais caminharão como partícipes na construção de projetos variados de diferentes futuros, na qualidade de indígenas dotados de saberes técnico-científicos postos a serviço de seus povos, mas adquiridos por meio do sistema de Ensino Superior brasileiro, portanto, fora de suas tradições de conhecimentos.

A estas devemos agregar ainda duas outras metas fundamentais: a da consciência política da heterogeneidade das situações indígenas no Brasil, diante da qual se coloca a total impropriedade de modelos únicos para solucionar os problemas dos índios no país; e a da presença, em longa duração, que vem desde os alvores das conquistas das Américas, dos conhecimentos tradicionais indígenas em meio à construção dos saberes científicos ocidentais, não reconhecida e não

remunerada, todavia, pelos mecanismos financeiros que movem o mundo capitalista contemporâneo, e sem qualquer valorização positiva que não beire o folclórico.

Num plano secundário, os volumes de *Vias dos Saberes* buscam também servir tanto à formação dos "formadores", isto é dos docentes do sistema universitário brasileiro, quanto à dos estudantes não-indígenas, em geral bastante ignorantes da diversidade lingüística, dos modos de vida e das visões de mundo de povos de histórias tão distintas como os que habitam o Brasil e que compõem um patrimônio humano inigualável, ao menos para um mundo (Oxalá um dia o construamos assim!) que tenha por princípio elementar o respeito à diferença, o cultivo da diversidade, a polifonia de tradições e opiniões e que se paute pela tolerância, como tantos preconizam no presente. Como denominador comum que aproxima os quase 220 povos indígenas – falantes de 180 línguas, com cerca de 734 mil indivíduos (0,4% da população brasileira) apontados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no Censo de 2000, como "indígenas" – há a violência da colonização européia com suas variadas histórias, desde os mais crus episódios de guerras de dizimação e de epidemias – em períodos recuados da história desse nosso pedaço do continente americano – até as mais adocicadas formas de proteção engendradas pelo republicano (e colonialista) Estado brasileiro contemporâneo.

Os quatro volumes desta série foram especialmente pensados para atender aos debates em classes de aula – em cursos regulares ou em cursos concebidos, de forma específica, para os estudantes indígenas, como as licenciaturas interculturais – e às discussões em trabalhos de tutoria, grupos de estudos, classes de suplementação, cursos de extensão, além de muitos outros possíveis espaços de troca e de diálogo entre portadores de tradições culturais distintas, ainda que alguns deles – indígenas e não-indígenas – já tenham sido submetidos aos processos de homogeneização nacionalizante que marcam o sistema de ensino brasileiro de alto a baixo.

Se reconhecemos hoje, em textos de caráter primordialmente programático e em tom de crítica, que a realidade da vida social nos

Estados contemporâneos é a das diferenças socioculturais – ainda que estas se dêem em planos cognitivos muito distintos e em escalas também variadas de lugar para lugar – e que é preciso fazer do conflito de posições a matéria de um outro dia-a-dia, tenso e instável mas rico em vida e em possibilidades para um novo fazer escolar, na prática, estamos muito longe de "amar as divergências" e de construir as aproximações provisórias possíveis entre mundos simbólicos apartados. Que fique claro: não é apenas uma espécie de *mea culpa* bem-intencionada e posturas simpáticas e pueris que porão termo a práticas geradas por estruturas de dominação colonial de longo prazo, de produção da desigualdade a partir das diferenças socioculturais, estas consideradas como signo de inferioridade. Tal enunciação prescritiva da busca de "novas posturas" mal disfarça o exercício da violência (adocicada que seja), única caução de uma "verdade" também única e totalitária. É preciso ir bem mais adiante.

Estes livros – sobre a situação contemporânea dos povos indígenas no Brasil, seus direitos, suas línguas e a história de seus relacionamentos com o invasor europeu e a colonização brasileira – não se pretendem pioneiros em seus temas, já que são tributários de iniciativas importantes que os precedem. Mas por algumas razões marcam, sim, uma ruptura. Em primeiro lugar, dentre seus autores figuram indígenas comprometidos com as lutas de seus povos, pesquisadores nas áreas de conhecimento sobre as quais escrevem, caminhando nessas encruzilhadas de saberes em que se vão inventando os projetos de futuro dos povos autóctones das Américas. Em segundo lugar, inovam por referenciarem-se às lutas indígenas pelo reconhecimento cotidiano de suas histórias diferenciadas e dos direitos próprios, bem como à luta contra o preconceito, as quais têm agora na arena universitária seu principal campo de batalhas. Em terceiro lugar, porque estes livros desejam abrir caminho para muitos outros textos que, portadores de intenções semelhantes, venham a discordar do que neles está escrito, e a retificar, a ampliar, a gerar reflexões acerca de cada situação específica, de cada povo específico, de modo que, se surgirem semelhanças nesse processo, sejam elas resultantes da comparação entre os diferentes modos de vida

e histórias específicas dos povos indígenas, e não do seu aniquilamento pela submissão dessa diversidade a uma idéia geral do que é ser um genérico "cidadão brasileiro".

Finalmente, em quarto lugar e, sobretudo, por serem publicados pelo Governo Federal e distribuídos amplamente no país, espera-se ainda que esses livros abram novas trilhas a conhecimentos essenciais – hoje enclausurados nos "cofres" das universidades – a um importante e crescente número de estudantes indígenas, de modo que eles possam recombiná-los em soluções próprias, singulares, inovadoras, fruto de suas próprias pesquisas e ideologias. Assim, talvez pela preservação da diferença em meio à universalidade e pela busca da ruptura com os efeitos de poder totalitário de saberes dominantes e segregadores, vivique-se a idéia da *universidade*, em seu sentido mais original e denso, livre das constrições amesquinhadoras com as quais a sua apropriação tem sido brindada por projetos de Estado. Quem sabe aí a tão atual e propalada "inclusão dos menos favorecidos" venha a perder o risco de ser, para os povos indígenas, mais um projeto massificante e etnocida, e se possa reconhecer e purgar que muitas desigualdades se instauram na história a partir da invasão e das conquistas dos diferentes.

*

O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje, do professor Gersem dos Santos Luciano – Baniwa, primeiro índio Mestre em Antropologia Social no Brasil, representante indígena no Conselho Nacional de Educação e ator de primeira grandeza do movimento indígena, é uma preciosa apresentação do cenário indígena contemporâneo no Brasil. O livro confronta-nos com aspectos da experiência de vida de povos contemporâneos cujos desafios se colocam vis-à-vis aos preconceitos, aos estereótipos e às visões parciais que os próprios jovens estudantes indígenas têm que enfrentar na escola ao procurarem ver-se de forma positiva e livres dos clichês que os reportam mais às imagens construídas pelos colonizadores do que ao seu modo atual de ser.

Trata-se, pois, de um texto que parte das imagens de si mesmo e dos outros com as quais lidam os índios no Brasil de hoje, na luta para se projetarem no futuro e construírem um presente melhor, à luz de suas tradições culturais diferenciadas e das constrições colocadas pelas múltiplas realidades do nosso país no presente. Ao fazê-lo, Gersem Luciano não apenas nos apresenta – baseando-se nos dados mais confiáveis para isso – um retrato bastante claro das condições de vida dos povos indígenas na atualidade, como também nos mostra o quanto tem sido fundamental a atuação do movimento indígena no país e as perspectivas que sua atuação ajuda a traçar para que jovens indígenas, em processo de formação universitária, possam sentir-se portadores de uma riqueza que se os distingue, não pode inferiorizá-los nem fazê-los necessitados de uma proteção infantilizadora e tutelar.

Em suma, este texto, único em seu intento, coloca para o seu principal público destinatário o desafio de seguir seus argumentos específicos – um dentre muitos outros – com ele interagindo, debatendo e participando na construção de novas maneiras de intervenção no mundo contemporâneo, conseqüentemente, de afirmação positiva dos diversos modos de ser indígena com os quais dialoga. Para os "brancos", por sua vez, é uma lição imprescindível a nos lembrar dos muitos projetos que vivem nesses diversos Brasis que, irrefletidamente, cremos ser um único.

Antonio Carlos de Souza Lima
LACED / Departamento de Antropologia
Museu Nacional / UFRJ

Introdução

Há uma grande diferença entre os milhões de povos nativos que habitavam as terras que hoje chamamos de Brasil desde milhares de anos antes da chegada dos portugueses e as poucas centenas de povos denominados indígenas que atualmente compõem os 0,4% da população brasileira, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2001). A diferença não é só de tempo nem de população, mas principalmente de cultura, de espírito e de visão do mundo sobre o passado, o presente e o futuro. Estimativas apontam que no atual território brasileiro habitavam pelo menos 5 milhões de pessoas, por ocasião da chegada de Pedro Álvares Cabral, no ano de 1500. Se hoje esse contingente populacional está reduzido a pouco mais de 700.000 pessoas, muitas coisas ruins as atingiram.

De fato, a história é testemunha de que várias tragédias ocasionadas pelos colonizadores aconteceram na vida dos povos originários dessas terras: escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios e outros males que por pouco não eliminaram por completo os seus habitantes. Não que esses povos não conhecessem guerra, doença e outros males. A diferença é que nos anos da colonização portuguesa eles faziam parte de um projeto ambicioso de dominação cultural, econômica, política e militar do mundo, ou seja, um projeto político dos europeus, que os povos indígenas não conheciam e não podiam adivinhar qual fosse. Eles não eram capazes de entender a lógica das disputas territoriais como parte de um projeto político civilizatório, de caráter mundial e centralizador, uma vez que só conheciam as experiências dos conflitos territoriais intertribais e interlocais.

A partir do contato, as culturas dos povos indígenas sofreram profundas modificações, uma vez que dentro das etnias se operaram importantes processos de mudança sociocultural, enfraquecendo sobremaneira as matrizes cosmológicas e míticas em torno das quais girava toda a dinâmica da vida tradicional. No início do contato, apesar de serem uma maioria local adaptada culturalmente ao meio em que habitavam, não contavam com uma experiência prévia de intensas relações interétnicas e com os impactos provocados pela violência dos agentes de colonização, que foram por demais severos.

Foram 506 anos de dominação e, em que pesem as profecias de extinção definitiva dos povos indígenas no território brasileiro, previstas ainda no milênio passado, os índios estão mais do que nunca vivos: para lembrar e viver a memória histórica e, mais do que isso, para resgatar e dar continuidade aos seus projetos coletivos de vida, orientados pelos conhecimentos e pelos valores herdados dos seus ancestrais, expressos e vividos por meio de rituais e crenças. São projetos de vida de 222 povos que resistiram a toda essa história de opressão e repressão. Viver a memória dos ancestrais significa projetar o futuro a partir das riquezas, dos valores, dos conhecimentos e das experiências do passado e do presente, para garantir uma vida melhor e mais abundante para todos os povos. Mas essa abundância de vida, buscada por todos os povos do mundo, para os povos indígenas passa necessariamente pela manutenção dos seus modos próprios de viver, o que significa formas de organizar trabalhos, de dividir bens, de educar filhos, de contar histórias de vida, de praticar rituais e de tomar decisões sobre a vida coletiva. Dessa maneira, os povos indígenas não são seres ou sociedades do passado. São povos de hoje, que representam uma parcela significativa da população brasileira e que por sua diversidade cultural, territórios, conhecimentos e valores ajudaram a construir o Brasil.

É certo que no Brasil de hoje ainda muitos brasileiros nos vêem como índios preguiçosos, improdutivos, empecilhos para o desenvolvimento. Outros nos vêem como valiosos protetores das florestas, dos rios, e possíveis salvadores do planeta doente em função da ambição de alguns homens brancos que estão devastando tudo o que encontram pela fren-

te. E nós índios, o que pensamos de nós mesmos? Ou melhor, como nos identificamos ou nos posicionamos diante de nós mesmos e diante da sociedade brasileira e da humanidade?

Este livro é uma tentativa de abordar questões que envolvem auto-identificação, auto-estima, auto-representação e autoprojeção dos índios diante de si mesmos e da sociedade de uma maneira geral. As idéias estão baseadas na experiência de vida e de trabalho junto a centenas de lideranças, comunidades e povos indígenas com os quais tive a oportunidade e o privilégio de partilhar desafios e conquistas, tristezas e alegrias, derrotas e vitórias, como foram as importantes conquistas relativas aos direitos indígenas na Constituição Brasileira em vigor.

Desde 1986, ano importante para o início da mobilização indígena no processo de discussões na Constituinte que visava à garantia dos direitos indígenas, tenho dedicado minha vida à luta indígena, acompanhando e participando de todo o processo de mudança do Brasil e dos povos indígenas. Pude vivenciar o último período de repressão militar contra os nossos povos, principalmente contra aqueles habitantes das faixas de fronteiras, como o que aconteceu na minha região, no rio Içana, no começo da década de 1980. Mas também acompanhei e participei de importantes avanços no tocante aos direitos dos povos indígenas, como os conquistados na Constituição de 1988, após longo processo de luta, mobilização e pressão dos índios e de seus aliados. A conquista histórica dos direitos na Constituição promulgada em 1988 mudou substancialmente o destino dos povos indígenas do Brasil. De transitórios e incapazes passaram a protagonistas, sujeitos coletivos e sujeitos de direitos e de cidadania brasileira e planetária.

Acompanhei e participei de todo o processo de surgimento e de consolidação do chamado movimento indígena organizado, nas décadas de 1970 e 1980. Foi um período histórico da luta de resistência indígena no Brasil, por um lado, caracterizado pelo surgimento e pela atuação de lideranças indígenas carismáticas que, com coragem e determinação, enfrentaram as forças colonialistas e integracionistas (Estado e Igreja) que subjugavam os povos indígenas; por outro lado, os povos indígenas, apoiados por alguns importantes aliados (missionários, indigenistas e

intelectuais), iniciavam uma longa e bonita caminhada de reorganização, mobilização e articulação política pan-indígena de resistência e de defesa de seus direitos e interesses coletivos – época heróica que marcou a principal mudança no curso da história brasileira. Até então, acreditava-se que a existência dos povos indígenas era uma questão de tempo; eram tidos como um contingente social transitório. Por isso mesmo, nos fins da década de 1970, o próprio Estado tentou consumar esse ideal político com um projeto de emancipação dos índios: por meio de uma lei que deveria transformar os índios sobreviventes em cidadãos comuns. Assim estaria decretada a extinção final dos povos indígenas do Brasil.

Em grande medida, a emergência do movimento indígena na luta articulada pelos seus direitos e interesses foi uma reação e uma resposta aos propósitos do Estado de emancipação dos índios. Desde então, iniciou-se um longo processo de superação do fantasma do desaparecimento dos povos indígenas, de reafirmação das identidades étnicas e da reconstrução dos projetos socioculturais dos povos sobreviventes. Este processo está em curso com horizontes ainda incertos, mas bem mais esperançosos por causa do protagonismo cada vez mais forte dos povos indígenas.

Os resultados dessa mudança de perspectiva histórica na luta de resistência indígena são expressos por alguns dados, como o crescimento demográfico que está em torno de 4% ao ano contra 1,6% da população brasileira, o que possibilitou um aumento de 250.000 índios no início da década de 1970 para 700.000 em 2001. Por ter acompanhado e participado ativamente de todo esse processo, não tenho dúvidas sobre os avanços conquistados, além dos novos e dos velhos desafios que os povos indígenas do Brasil enfrentam na atualidade. Um destes é como pensar políticas para os índios urbanos, cuja demanda está em franco crescimento. Outro deles é a questão da terra, que cada dia mais está ficando insuficiente para assegurar sobrevivência adequada e digna principalmente aos povos indígenas das regiões Sul, Nordeste e Centro-Oeste, sem levar em consideração as mais de 600 terras que ainda precisam ser garantidas e regularizadas pelo Estado brasileiro.

De todo modo, as perspectivas indígenas de agora são outras em relação às de vinte anos atrás, quando iniciei a luta junto ao meu povo. Hoje, os índios conseguiram recuperar algo que naquela época se imaginava impossível ou indesejável: a auto-estima. Junto com a auto-estima foi sendo recobrada a identidade étnica, como uma realização individual e coletiva, mas também como cidadania reconhecida pela sociedade e pelo Estado. Hoje, quando vejo os povos indígenas cada vez mais presentes em todos os aspectos da vida nacional – cultura, agenda de governo, mídia nos seus diversos segmentos, pesquisa, vida universitária, esportes, política parlamentar e partidária – começo a acreditar que a questão indígena pode ter não somente maior visibilidade e relevância na vida nacional mas, sobretudo, um espaço próprio de autonomia e de liberdade para que se decida como viver nesse mundo atual com todas as suas vantagens e desvantagens.

Durante dez anos, de 1987 a 1997, fui dirigente da minha comunidade baniwa de Cararapoço, no rio Içana, período em que também fui dirigente da primeira organização indígena baniwa, denominada Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana – ACIRI, e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. Ambas foram criadas em 1987 e eu, como um dos fundadores, fui também um dos quatro diretores eleitos para as primeiras diretorias das duas organizações. A FOIRN, nesses 18 anos de luta, consolidou-se e hoje é uma das principais e das maiores organizações indígenas do Brasil. No Rio Içana – rio dos Baniwas – existem atualmente 10 organizações indígenas, e a ACIRI tornou-se a Organização das Comunidades Indígenas do Distrito de Assunção do Içana, tendo como sede a mesma comunidade de Cararapoço.

Em 1989 foi fundada a Comissão de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil – CAPOIB, com sede em Brasília, e desde então passei a compor a Comissão de Coordenação que era formada por 15 lideranças indígenas do Brasil. Seu objetivo é elaborar e acompanhar o planejamento de atividades da Organização, implementado por uma coordenação executiva. Esta inserção no movimento indígena nacional me permitiu conhecer um pouco mais a diversidade de realida-

des indígenas do país e as diferentes estratégias adotadas pelos distintos povos e pelas organizações indígenas. Pude acompanhar, por exemplo, o processo de organização dos povos indígenas do Nordeste, de Minas Gerais e do Espírito Santo através de uma organização hoje conhecida como APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), o que contribuiu decisivamente para o processo de reafirmação étnica e para a retomada da luta pela terra, denominada de *etnogênese*, em franco processo de expansão e de consolidação política nas referidas regiões.

Em 1996 fui eleito coordenador geral da COIAB para um período de dois anos, mas em 1997, interessado em estender a minha experiência para o campo de políticas públicas, aceitei o convite para dirigir a Secretaria Municipal de Educação do meu município, São Gabriel da Cachoeira/AM, feito pelo então primeiro prefeito petista eleito no estado do Amazonas, o que foi possível graças a uma ampla aliança com as principais lideranças indígenas da região. As experiências adquiridas na coordenação da COIAB e na CAPOIB possibilitaram-me uma visão mais ampla das realidades e das problemáticas vividas pelos povos indígenas da Amazônia e do Brasil. Essas vivências, somadas à experiência local, foram decisivas para o profundo e incondicional compromisso com a luta indígena no Brasil e no mundo.

Em 1999 fui indicado pelo Conselho Deliberativo e pela Coordenação Executiva da COIAB para coordenar o processo de implantação do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas – PDPI no âmbito do Ministério do Meio Ambiente. O PDPI é um dos subprojetos do Programa de Proteção das Florestas Tropicais do Brasil – PPG7, criado em 1992 durante a realização da grande conferência mundial sobre meio ambiente, no Rio de Janeiro – mais conhecida por RIO 92 ou ECO 92 – como resultado de muita pressão e da articulação da sociedade civil brasileira organizada, inclusive do movimento indígena. O PDPI conta com recursos financeiros e técnicos do governo alemão e do governo britânico para apoiar iniciativas dos povos indígenas da Amazônia que visam proteger as terras indígenas, a valorização das culturas tradicionais, o fortalecimento das organizações indígenas e as atividades eco-

nômicas sustentáveis. A fase preparatória do projeto, que consistiu em amplas consultas aos povos indígenas sobre a concepção, o perfil, as áreas temáticas, os formulários para apresentação dos projetos e o nível de participação indígena, recebeu apoio financeiro do governo japonês. Esse período corresponde aos anos de 1999 a 2001.

Com o início da fase de implementação do projeto em 2001, fui confirmado como gerente técnico do projeto, função que exerci até dezembro de 2003, quando decidi enfrentar o mestrado em antropologia social na UNB, com apoio de uma bolsa de estudo da Fundação Ford, a qual acabara de conquistar após longo processo de seleção. A decisão de continuar os estudos baseou-se nas limitações pessoais vivenciadas durante as duas experiências: na Secretaria Municipal de Educação e na coordenação do PDPI. Senti a necessidade de ampliar minha capacidade de entendimento e compreensão do complexo universo científico, técnico e tecnológico do mundo moderno. Entendo que o maior domínio e a apropriação adequada desses poderosos instrumentos de trabalho e luta do mundo de hoje não me tornaram menos índio, ao contrário, proporcionaram-me maior capacidade de intervenção e contribuição para o fortalecimento da luta histórica do meu povo Baniwa e dos povos indígenas do Brasil.

Esta autobiografia inicial foi traçada para demonstrar a base de experiência que fundamenta e orienta o olhar, a leitura e a interpretação do mundo indígena e não-indígena, expressa nas próximas páginas com o intuito de produzir debate e, principalmente, o tão falado e pouco praticado diálogo intercultural. Não se trata, portanto, de verdades absolutas ou argumentos certos, mas de um ponto de vista sobre a vida e sobre o mundo, a partir das múltiplas experiências de pessoas que participaram e participam de uma realidade concreta e o fizeram em determinado período da longa história da humanidade e do mundo.

O compromisso do diálogo travado aqui é com os índios reais, aqueles que vivem no mundo de hoje, em um esforço de mostrar de forma mais ampla a situação nacional e os desafios que aguardam a geração de graduados indígenas, além das expectativas do movimento, das organizações e das comunidades indígenas em relação a esses novos

atores, potenciais lideranças de suas respectivas comunidades e povos. Esperamos que os diversos temas abordados sirvam para compor novos programas de trabalho, de estudos e de pesquisas que levem em consideração as demandas, as necessidades e os desejos concretos e legítimos dos povos indígenas do Brasil.

Por fim, devo chamar a atenção para um desafiante tema – os índios urbanos – um caminho novo e longo que precisa ser aprofundado e valorizado em todos os campos de ação do movimento indígena e indigenista. De início, as perspectivas dos índios urbanos não são e não podem ser as mesmas dos índios aldeados. O simples fato de os índios urbanizados viverem em condições que não dependem de território para sobreviverem já é suficiente para se ter certeza de que não podem ser tratados de forma homogênea, o que não significa exclusão. Os índios aldeados vivem dos recursos oferecidos pela natureza, enquanto os índios que moram em centros urbanos vivem geralmente de prestações de serviços e como mão-de-obra do mercado de trabalho. Disso resulta que a perspectiva dos índios aldeados estará mais focada para a valorização dos seus conhecimentos tradicionais de produção, consumo e distribuição de bens, enquanto os índios de centros urbanos estarão propensos a apostar na qualificação profissional e na capacidade de inserção no mercado local e global. O fato demonstra, por exemplo, a necessidade de se pensarem projetos de escolas e de formação diferenciada para as duas realidades indígenas distintas.

Tal diferença de perspectivas de vida, no entanto, não pode justificar o estabelecimento de fronteiras rígidas entre as duas realidades, o que seria uma outra forma de exclusão e de discriminação, porque ambas as perspectivas são, na verdade, parte de uma mesma referência sociocultural e não existe nada que impossibilite que os diferentes horizontes de vida se reencontrem em algum momento da história. Queremos com isso destacar que os jovens indígenas que, por alguma razão histórica, se distanciaram aparentemente de suas comunidades e culturas tradicionais podem restabelecer com elas – e isto é sempre possível e desejável – seus vínculos afetivos, culturais e políticos, ainda que à distância. Existem inúmeros casos em que jovens indígenas que saíram há muito

tempo de suas aldeias para estudar fora, ou mesmo para se aventurar mundo afora, voltaram e se tornaram lideranças de muito prestígio nas suas comunidades, colocando a serviço do seu povo toda a experiência acumulada e as lições aprendidas no mundo exterior.

Sabemos que hoje existem muitos jovens indígenas que estão saindo de suas comunidades e aldeias para estudar, principalmente no âmbito da formação universitária, o que é muito salutar para seus locais de origem. É importante que se tenha noção de que qualquer saída desse gênero fragiliza, de início, o vínculo identitário com a sua comunidade, mas é absolutamente possível administrar tal distanciamento e converter a inquietude quanto a isso, colocando a serviço de seu povo tudo o que aprendeu, assim se sentindo realizado e feliz, individual e coletivamente. A rigor, é isso que as comunidades, os povos e as organizações indígenas esperam dos jovens quando partem para estudar. No entanto, ficam muitas vezes decepcionados quando eles, ao concluírem seus estudos, trocam sua gente e seu espaço de origem por salários de empresas ou de órgãos públicos e se esquecem de retribuir a confiança que neles foi depositada.

Capítulo 1

Quem são e quantos são os índios no Brasil

Grupo Nambikwara, Rondônia
Coleção Comissão Rondon, 1912
Setor de Etnologia, Museu Nacional/UFRJ

Falar hoje de índios no Brasil significa falar de uma diversidade de povos, habitantes originários das terras conhecidas na atualidade como continente americano. São povos que já habitavam há milhares de anos essas terras, muito antes da invasão européia. Segundo uma definição técnica das Nações Unidas, de 1986,

> as comunidades, os povos e as nações indígenas são aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos.

Entre os povos indígenas existem alguns critérios de autodefinição mais aceitos, embora não sejam únicos e nem excludentes:

- Continuidade histórica com sociedades pré-coloniais.
- Estreita vinculação com o território.
- Sistemas sociais, econômicos e políticos bem definidos.
- Língua, cultura e crenças definidas.
- Identificar-se como diferente da sociedade nacional.
- Vinculação ou articulação com a rede global dos povos indígenas.

Estimativas demográficas apontam que por volta de 1500, quando da chegada de Pedro Álvares Cabral à terra hoje conhecida como Brasil, essa região era habitada pelo menos por 5 milhões de índios. Hoje, essa população está reduzida a pouco mais de 700.000 índios em todo Brasil, segundo dados de 2001 do IBGE. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) trabalham com dados ainda muito inferiores: pouco mais de 300.000 índios. Essa diferença ocorre em função de diferentes métodos utilizados para a obtenção de dados. A FUNAI e a FUNASA, por exemplo, trabalham apenas com as populações indígenas reconhecidas e registradas por elas, geralmente as populações habitantes de aldeias localizadas em terras

indígenas reconhecidas oficialmente. Nos dados da FUNAI e da FUNASA, portanto, não está contabilizado o grande número de indígenas que atualmente reside nas cidades ou em terras indígenas ainda não demarcadas ou reconhecidas, mas que nem por isso deixam de ser índios. O IBGE utilizou o método de auto-identificação para chegar aos seus números, o que parece ser mais confiável e realista. Além disso, ainda existem povos indígenas brasileiros que estão fora desses dados, inclusive os do IBGE, e que são denominados "índios isolados", ou índios ainda em vias de reafirmação étnica após anos de dominação e repressão cultural.

Os dados da FUNASA são importantes no que se refere às informações sobre as populações indígenas que vivem nas terras indígenas. Segundo dados do Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena/SIASI/FUNASA, o contingente populacional habitante das terras indígenas reconhecidas pelo governo brasileiro e cadastrado pelo Sistema é de 374.123 índios, distribuídos em 3.225 aldeias, pertencentes a 291 etnias e falantes de 180 línguas divididas por 35 grupos lingüísticos (FUNASA, Relatório DESAI, 2002:3). Dos 374.123 indígenas atendidos pela FUNASA, 192.773 são homens e 181.350 são mulheres.

Ainda segundo os dados da FUNASA, a população indígena está dispersa por todo o território brasileiro, sendo que na região Norte concentra-se o maior contingente populacional indígena, com 49%, e na região Sudeste está o menor contingente populacional indígena do país, com apenas 2%.

Desde a última década do século passado vem ocorrendo no Brasil um fenômeno conhecido como "etnogênese" ou "reetinização". Nele, povos indígenas que, por pressões políticas, econômicas e religiosas ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência – assim amenizando as agruras do preconceito e da discriminação – estão reassumindo e recriando as suas tradições indígenas. Esse fenômeno está ocorrendo principalmente na região Nordeste e no sul da região Norte, precisamente no estado do Pará.

A criação de organizações indígenas formais que representem os seus interesses perante a sociedade nacional e global e por meio das quais possam ser construídas alianças para resolverem suas demandas constitui um passo importante na redefinição do lugar dos povos indígenas no Brasil. A consolidação do movimento indígena, a oferta de políticas públicas específicas e a recente e crescente revalorização das culturas indígenas estão possibilitando a recuperação do orgulho étnico e a reafirmação da identidade indígena.

Neste sentido, os povos indígenas brasileiros de hoje são sobreviventes e resistentes da história de colonização européia, estão em franca recuperação do orgulho e da auto-estima identitária e, como desafio, buscam consolidar um espaço digno na história e na vida multicultural do país.

1.1 Por que Índios ou Indígenas

Este capítulo abordará a utilização das categorias índio e parente nas relações intra e interétnicas – vistas como fundamentais para que se entendam as novas formas de relações sociais, políticas e econômicas dos povos indígenas do Brasil – além de outros termos e conceitos próprios do universo indígena e indigenista, no esforço de contribuir para a superação das confusões mais gerais que surgem por causa da falta de esclarecimento a respeito das denominações e dos conceitos tomados muitas vezes como absolutos. O que se pretende é valorizar, relativizando as denominações e os conceitos, toda a riqueza histórica e cultural dos povos indígenas do Brasil.

A denominação índio ou indígena, segundo os dicionários da língua portuguesa, significa nativo, natural de um lugar. É também o nome dado aos primeiros habitantes (habitantes nativos) do continente americano, os chamados povos indígenas. Mas esta denominação é o resultado de um mero erro náutico. O navegador italiano Cristóvão Colombo, em nome da Coroa Espanhola, empreendeu uma viagem em 1492 partindo da Espanha rumo às Índias, na época uma região

da Ásia. Castigada por fortes tempestades, a frota ficou à deriva por muitos dias até alcançar uma região continental que Colombo imaginou que fossem as Índias, mas que na verdade era o atual continente americano. Foi assim que os habitantes encontrados nesse novo continente receberam o apelido genérico de "índios" ou "indígenas" que até hoje conservam. Deste modo, não existe nenhum povo, tribo ou clã com a denominação de índio. Na verdade, cada "índio" pertence a um povo, a uma etnia identificada por uma denominação própria, ou seja, a autodenominação, como o Guarani, o Yanomami etc. Mas também muitos povos recebem nomes vindos de outros povos, como se fosse um apelido, geralmente expressando a característica principal daquele povo do ponto de vista do outro. Ex.: Kulina ou Madjá. Os Kanamari se autodenominam Madjá, mas os outros povos da região do Alto Juruá os chamam de Kanamari.

Desde a primeira invasão de Cristóvão Colombo ao continente americano, há mais de 508 anos, a denominação de índios dada aos habitantes nativos dessas terras continua até os dias de hoje. Para muitos brasileiros brancos, a denominação tem um sentido pejorativo, resultado de todo o processo histórico de discriminação e preconceito contra os povos nativos da região. Para eles, o índio representa um ser sem civilização, sem cultura, incapaz, selvagem, preguiçoso, traiçoeiro etc. Para outros ainda, o índio é um ser romântico, protetor das florestas, símbolo da pureza, quase um ser como o das lendas e dos romances.

Com o surgimento do movimento indígena organizado a partir da década de 1970, os povos indígenas do Brasil chegaram à conclusão de que era importante manter, aceitar e promover a denominação genérica de índio ou indígena, como uma identidade que une, articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do atual território brasileiro e, principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras, e aqueles com procedência de outros continentes, como os europeus, os africanos e os asiáticos. A partir disso, o sentido pejorativo de índio foi sendo mudado para outro positivo de identidade multiétnica

de todos os povos nativos do continente. De pejorativo passou a uma marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como **parentes**.

O termo parente não significa que todos os índios sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilham de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de seus povos diante da sociedade global. Cada povo indígena constitui-se como uma sociedade única, na medida em que se organiza a partir de uma cosmologia particular própria que baseia e fundamenta toda a vida social, cultural, econômica e religiosa do grupo. Deste modo, a principal marca do mundo indígena é a diversidade de povos, culturas, civilizações, religiões, economias, enfim, uma multiplicidade de formas de vida coletiva e individual.

A decisão qualificada tomada pelos povos indígenas do Brasil quanto à valorização positiva da denominação genérica de índio ou indígena, expressa por meio do termo parente, simboliza a superação do sentimento de inferioridade imposto a eles pelos colonizadores durante todo o processo de colonização. É notório que a qualificação estratégica dada à categoria social e política destes termos tenha impulsionado a emergência das reafirmações de identidades étnicas particulares de cada povo com força e clareza nunca antes vistas, ou seja, enquanto a denominação índio ou indígena era negada pelos povos indígenas por ser pejorativa e desqualificadora, as identidades étnicas particulares também eram negadas ou reprimidas.

Antes da década de 1970, chamar alguém de índio, fosse ele nativo ou não, era uma ofensa. E como a denominação estava associada aos povos nativos, conseqüentemente as denominações e as autodenominações étnicas eram igualmente indesejáveis. Por isso, muitos índios negavam suas identidades e suas origens, ou melhor, tentavam negar suas origens étnicas, pois na maioria dos casos a negação era uma verdadeira ilusão, uma vez que ninguém consegue esconder aparência física, usos, costumes e modos de vida e de pensamento. A denominação original de caboclo na Amazônia, por exemplo, está fortemente

relacionada a essa negação das identidades étnicas dos índios. Foi uma invenção daqueles que não queriam se identificar como índios, mas também não podiam se reconhecer como brancos ou negros (pois não pareciam), como se fosse uma identidade de transição de índio (ser inferior ou cultura inferior) para branco (ser civilizado e superior). Neste sentido, o caboclo seria aquele que nega sua origem nativa, mas que por não poder ainda se reconhecer como branco se identificava com o mais próximo possível do branco.

É importante destacar que essa mudança de superação da autonegação identitária imposta trouxe outros constrangimentos para os povos indígenas, ainda hoje presentes no dia-a-dia de muitos índios. Como exemplo, podemos citar o caso de uma parcela da população Baniwa habitante do baixo rio Içana, no alto rio Negro, que desde a década de 1950 foi substituindo a língua baniwa pela língua nheengatu ou língua geral. À época essa substituição era sinônimo de grande conquista de valor social, na medida em que significava se afastar da identidade baniwa para incorporar a identidade cabocla, portanto, mais próxima da identidade branca como etapa superior da civilização humana. Naquela época, os falantes de nheegatu na região do alto rio Negro eram considerados caboclos, portanto, civilizados.

O nheegatu ou língua geral é uma variação da língua tupi-guarani falada por diversos povos indígenas do litoral brasileiro, que foi sistematizada por missionários e levada a outros povos indígenas do Brasil como uma língua de comunicação pan-indígena.

Com a emergência do movimento indígena no início da década de 1980, essa realidade sociocultural mudou completamente. O valor sociocultural passou a ter outra referência. Começaram a ser valorizados os povos que falavam suas línguas originárias e praticavam suas tradições. Ser um Baniwa falante da língua e praticante das tradições baniwa tornou-se um valor máximo, ao passo que ser caboclo transformou-se em um contravalor, isto é, na ausência ou na negação de identidade, ou ainda, como se diz na região, um "zé-ninguém", um "warixí" (significa párvulo em nheegatu)). Por conta disso, os Baniwa que só falavam o nheegatu passaram a ser menosprezados e discriminados e entraram

numa relativa crise de identidade individual e coletiva transitória que os forçou a lutar por resgate e recuperação de suas origens e tradições, o que não é fácil e, muitas vezes, nem desejável.

O processo de reafirmação das identidades étnicas, articulado no plano estratégico pan-indígena por meio da aceitação da denominação genérica de índios ou indígenas, resultou na recuperação da auto-estima dos povos indígenas perdida ao longo dos séculos de dominação e escravidão colonial. O índio de hoje é um índio que se orgulha de ser nativo, de ser originário, de ser portador de civilização própria e de pertencer a uma ancestralidade particular. Este sentimento e esta atitude positiva estão provocando o chamado fenômeno da etnogênese, principalmente no Nordeste. Os povos indígenas, que por força de séculos de repressão colonial escondiam e negavam suas identidades étnicas, agora reivindicam o reconhecimento de suas etnicidades e de suas territorialidades nos marcos do Estado brasileiro.

Para estes povos, denominados também de "ressurgidos" ou "resistentes", não fazer parte do arco de aliança política e identitária de parentes indígenas pode ser atualmente o pior castigo. Neste sentido, eles representam hoje o segmento indígena mais ativo e mais combativo na busca por reconhecimento e visibilidade política, buscando marcar posição e fronteira étnica que lhes garantam um espaço sociocultural e político num mundo que ilusoriamente se pretende cada vez mais monocultural e global.

Deste modo, foi sendo possível construir uma nova conformação política pan-indígena em torno de direitos e interesses comuns, superando a maior inimiga interna dos povos indígenas durante os séculos de colonização e tão bem aproveitada pelos colonizadores europeus: as guerras intertribais. De inimigos tornaram-se parentes, companheiros, irmãos de história na luta por direitos e interesses comuns contra um inimigo comum, aquele que os quer indistintos, portanto, extintos, enquanto povos etnicamente diferenciados.

A nova estratégia de aliança política pan-indígena é a responsável pelas mais importantes conquistas dos povos indígenas do Brasil: a superação do trágico projeto de extinção dos índios e a arrojada pro-

messa de construção de uma unidade política dos povos indígenas que não signifique igualdade ou homogeneidade sociocultural e política, mas sim uma unidade articulada de povos culturalmente distintos, na defesa de seus direitos e interesses comuns. Dentre esses direitos e interesses encontra-se a própria continuidade das diferenças de projetos societários, de garantia das territorialidades e da conquista de cidadania global diferenciada.

1.2 O que pensam os brasileiros sobre os índios brasileiros

Historicamente os índios têm sido objeto de múltiplas imagens e conceituações por parte dos não-índios e, em conseqüência, dos próprios índios, marcadas profundamente por preconceitos e ignorância. Desde a chegada dos portugueses e outros europeus que por aqui se instalaram, os habitantes nativos foram alvo de diferentes percepções e julgamentos quanto às características, aos comportamentos, às capacidades e à natureza biológica e espiritual que lhes são próprias. Alguns religiosos europeus, por exemplo, duvidavam que os índios tivessem alma. Outros não acreditavam que os nativos pertencessem à natureza humana pois, segundo eles, os indígenas mais pareciam animais selvagens. Estas são algumas maneiras diferentes de como "os brancos" concebem a totalidade dos povos indígenas a partir da visão etnocêntrica predominante no mundo ocidental europeu.

Dessa visão limitada e discriminatória, que pautou a relação entre índios e brancos no Brasil desde 1500, resultou uma série de ambigüidades e contradições ainda hoje presentes no imaginário da sociedade brasileira e dos próprios povos indígenas. A sociedade brasileira majoritária, permeada pela visão evolucionista da história e das culturas, continua considerando os povos indígenas como culturas em estágios inferiores, cuja única perspectiva é a integração e a assimilação à cultura global. Os povos indígenas, com forte sentimento de inferioridade, enfrentam duplo desafio: lutar pela auto-afirmação identitária e pela conquista de direitos e de cidadania nacional e global.

As contradições e os preconceitos têm na ignorância e no desconhecimento sobre o mundo indígena suas principais causas e origens e que precisam ser rapidamente superados. Um mundo que se autodefine como moderno e civilizado não pode aceitar conviver com essa ausência de democracia racial, cultural e política. Como se pode ser civilizado se não se aceita conviver com outras civilizações? Como se pode ser culto e sábio se não se conhece – e o que é bem pior – não se aceita conhecer outras culturas e sabedorias? Enquanto isso não acontece, continuamos convivendo com as contradições em relação aos povos indígenas, as quais podemos resumir na atualidade em três distintas perspectivas sociais.

A primeira diz respeito à antiga visão romântica sobre os índios, presente desde a chegada dos primeiros europeus ao Brasil. É a visão que concebe o índio como ligado à natureza, protetor das florestas, ingênuo, pouco capaz ou incapaz de compreender o mundo branco com suas regras e valores. O índio viveria numa sociedade contrária à sociedade moderna. Essa visão criada por cronistas, romancistas e intelectuais, desde a chegada de Pedro Álvares Cabral em 1500, perdura até os dias de hoje e tem fundamentado toda a relação tutelar e paternalista entre os índios e a sociedade nacional, institucionalizada pelas políticas indigenistas do último século, inicialmente, por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, atualmente, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Aqui o índio é percebido sempre como uma vítima e um coitado que precisa de tutor para protegê-lo e sustentá-lo, isto é, sem tutor ou protetor os índios não conseguiriam se defender, se proteger, se desenvolver e sobreviver. Daí a idéia da FUNAI como pai e mãe, ainda muito presente entre vários povos indígenas do Brasil.

A segunda perspectiva é sustentada pela visão do índio cruel, bárbaro, canibal, animal selvagem, preguiçoso, traiçoeiro e tantos outros adjetivos e denominações negativos. Essa visão também surgiu desde a chegada dos portugueses, através principalmente do seguimento econômico, que queria ver os índios totalmente extintos para se apossarem de suas terras para fins econômicos. As denominações e os adjetivos eram para justificar suas práticas de massacre, como autodefesa e defesa dos

interesses da Coroa. Ainda hoje essa visão continua sendo sustentada por grupos econômicos que têm interesse pelas terras indígenas e pelos recursos naturais nelas existentes. Os índios são taxados por esses grupos como empecilhos ao desenvolvimento econômico do país, pelo simples fato de não aceitarem se submeter à exploração injusta do mercado capitalista, uma vez que são de culturas igualitárias e não cumulativistas. Dessa visão resulta todo o tipo de perseguição e violência contra os povos indígenas, principalmente contra suas lideranças que atuam na defesa de seus direitos.

A terceira perspectiva é sustentada por uma visão mais cidadã, que passou a ter maior amplitude nos últimos vinte anos, o que coincide com o mais recente processo de redemocratização do país, iniciado no início da década de 1980, cujo marco foi a promulgação da Constituição de 1988. Eu diria que é a visão mais civilizada do mundo moderno, não somente sobre os índios, mas sobre as minorias ou as maiorias socialmente marginalizadas. Esta visão concebe os índios como sujeitos de direitos e, portanto, de cidadania. E não se trata de cidadania comum, única e genérica, mas daquela que se baseia em direitos específicos, resultando em uma cidadania diferenciada, ou melhor, plural. Aqui os povos indígenas ganharam o direito de continuar perpetuando seus modos próprios de vida, suas culturas, suas civilizações, seus valores, garantindo igualmente o direito de acesso a outras culturas, às tecnologias e aos valores do mundo como um todo.

Direitos específicos e cidadania plural indicam teoricamente que os povos indígenas têm um tratamento jurídico diferenciado. Por exemplo, é concedido a eles o direito de terra coletiva suficiente para a sua reprodução física, cultural e espiritual, e de educação escolar diferenciada baseada nos seus próprios processos de ensino-aprendizagem e produção, reprodução e distribuição de conhecimentos. Dessa nova perspectiva, do ponto de vista dos povos indígenas, trataremos de forma mais aprofundada nos próximos capítulos.

Por ora, interessa saber um pouco mais sobre como os brasileiros não-índios percebem e concebem o futuro de vida dos povos indígenas do Brasil. Para isso, utilizaremos uma interessante pesquisa realizada

pelo IBOPE a pedido do Instituto Socioambiental (ISA) em 2000, por ocasião das comemorações dos 500 anos do "Descobrimento do Brasil" e publicada por *Povos Indígenas no Brasil* (ISA, 2000). É uma pesquisa de opinião pioneira desta natureza, envolvendo povos indígenas. Segundo o IBOPE, foram ouvidos 2.000 homens e mulheres entre 24 e 28 de fevereiro daquele ano.

Imagem dos índios: 78% dos entrevistados revelaram ter interesse no futuro dos índios sobre os quais prevalece uma visão positiva; 88% concordam que os índios ajudam a conservar a natureza e vivem em harmonia com ela, e que não são preguiçosos, mas encaram o trabalho de forma diferente da sociedade branca ocidental; 89% afirmaram que os índios não são ignorantes, mas possuem uma cultura diferente da cultura branca e que só são violentos com aqueles que invadem as suas terras para tomar-lhes.

As terras indígenas: Apenas 22% dos entrevistados consideraram que os 11% das terras do Brasil de posse dos índios sejam muita terra para eles, enquanto que 68% entendem que a extensão das terras indígenas é adequada ou suficiente; 70% dos brasileiros entrevistados consideraram que os índios, mesmo falando português e se vestindo como os brancos, devem ter seus direitos territoriais garantidos.

O direito à diferença: Há quase um consenso nacional quanto ao reconhecimento dos direitos dos índios de serem diferentes dos brancos, nos modos de viver, de pensar e de trabalhar; 92% dos brasileiros acham que os índios devem ter os direitos de continuar vivendo de acordo com os seus costumes e suas culturas; 67% discordam que os índios devam ser preparados para abandonar suas aldeias e selvas para viver como e com os brancos.

Futuro: Em razão do trágico processo histórico vivido durante os 500 anos de colonização, a garantia do futuro dos povos indígenas continua, na opinião de muitos brasileiros, a ser muito incerta; 45% expressaram otimismo quanto ao futuro dos povos indígenas do Brasil, tanto com relação a continuarem vivendo nas suas terras quanto à preservação da sua cultura, enquanto 21% manifestaram pessimismo quanto a isso.

Papel do governo: A maioria dos brasileiros entrevistados acha que o papel do governo brasileiro é garantir a efetividade dos direitos indígenas para que continuem vivendo de acordo com seus modos de vida desejada, implantando programas de saúde e educação adequados (48%), demarcando as suas terras (37%) e estimulando a produção de bens voltados para o mercado (31%); 82% acham que o governo federal deveria atuar para evitar a sua extinção. Os entrevistados apontaram três principais problemas enfrentados pelos povos indígenas: invasão das terras indígenas (57%), desrespeito à cultura (41%) e doenças transmitidas pelo contato com os brancos (28%).

A opinião pública brasileira, expressa por meio da pesquisa acima mencionada, confirma uma tendência percebida na prática cotidiana dos povos indígenas: a do aumento progressivo de pessoas e de segmentos sociais que vão superando a visão estereotipada sobre os primeiros habitantes do Brasil. Dito de outra forma, há uma consciência cada vez maior de que os povos indígenas constituem, sim, um dos pilares da sociedade brasileira e é uma referência importante, senão central, da identidade nacional, assim como é o negro, sem os quais o Brasil não é possível ser ele mesmo. Este caminho para o reencontro com sua história e sua origem pode significar um reencontro consigo mesmo, única possibilidade de seu desenvolvimento pleno, justo, democrático e igualitário diante da diversidade étnica e cultural de seu povo.

1.3 Identidade Indígena: o orgulho de ser índio

O reconhecimento da cidadania indígena brasileira e, conseqüentemente, a valorização das culturas indígenas possibilitaram uma nova consciência étnica dos povos indígenas do Brasil. Ser índio transformou-se em sinônimo de orgulho identitário. Ser índio passou de uma generalidade social para uma expressão sociocultural importante do país. Ser índio não está mais associado a um estágio de vida, mas à qualidade, à riqueza e à espiritualidade de vida. Ser tratado como

sujeito de direito na sociedade é um marco na história indígena brasileira, propulsor de muitas conquistas políticas, culturais, econômicas e sociais.

Os povos indígenas do Brasil vivem atualmente um momento especial de sua história no período pós-colonização. Após 500 anos de massacre, escravidão, dominação e repressão cultural, hoje respiram um ar menos repressivo, o suficiente para que, de norte a sul do país, eles possam reiniciar e retomar seus projetos sociais étnicos e identitários. Culturas e tradições estão sendo resgatadas, revalorizadas e revividas. Terras tradicionais estão sendo reivindicadas, reapropriadas ou reocupadas pelos verdadeiros donos originários. Línguas vêm sendo reaprendidas e praticadas na aldeia, na escola e nas cidades. Rituais e cerimônias tradicionais há muito tempo não praticados estão voltando a fazer parte da vida cotidiana dos povos indígenas nas aldeias ou nas grandes cidades brasileiras.

Isto é um retorno ao passado ou puro saudosismo? De modo algum. Isto é identidade indígena e orgulho de ser índio. É ser o que se é, como acontece com todas as sociedades humanas em condições normais de vida. Passado um longo período institucionalizado de repressão (pois ainda é forte no Brasil a repressão cultural não-institucionalizada, não-oficial, percebida, por exemplo, na implementação das políticas públicas e no reconhecimento pleno dos direitos garantidos, como o direito à terra, à educação e à saúde adequada), as novas gerações de jovens indígenas parecem carentes de uma identidade que os identifique e lhes garanta um espaço social e identitário em um mundo cada vez mais global e, ao mesmo tempo, profundamente segmentário no que diz respeito à cultura, à ancestralidade, à origem étnica, a partir das quais os direitos econômicos, sociais, culturais contemporâneos se articulam e se fundamentam.

É notório o interesse das novas gerações indígenas, mais do que aquele dos velhos anciãos, pela recuperação do valor e do significado da identidade indígena, como afirmou um índio bororo certa vez: "É desejo de todo índio entrar e fazer parte da modernidade e seu passaporte primordial é a sua tradição". Parece ser esta a razão principal da revalori-

zação da identidade indígena. Entrar e fazer parte da modernidade não significa abdicar de sua origem nem de suas tradições e modos de vida próprios, mas de uma interação consciente com outras culturas que leve à valorização de si mesmo. Para os jovens indígenas, não é possível viver a modernidade sem uma referência identitária, já que permaneceria o vazio interior diante da vida frenética aparentemente homogeneizadora e globalizadora, mas na qual subjazem profundas contradições, como a das identidades individuais e coletivas.

As gerações indígenas mais antigas parecem oferecer maior resistência à reafirmação das identidades étnicas, em grande medida ainda influenciadas pelas seqüelas do período colonial repressivo. E não é por menos. Eles foram forçados a abdicar de suas culturas, tradições, de seus valores e saberes porque eram considerados inferiores, satânicos e bárbaros (ou seja, eram considerados como sinônimo de atraso, o que os impedia de entrar no mundo civilizado, moderno e desenvolvido) e para poderem se tornar gente civilizada, moderna e desenvolvida. Eles foram obrigados a acreditar que a única saída possível para o futuro de seus filhos era esquecer suas tradições e mergulhar no mundo não-indígena sem olhar para trás. Mas mesmo assim, muitos velhos sábios e anciãos indígenas estão superando esse trauma psicológico, e embarcando no caminho que está sendo traçado e construído pelas gerações mais jovens, onde prevalece a recuperação da auto-estima, da autonomia e da dignidade histórica, tendo como base a reafirmação da identidade étnica e do orgulho de ser índio.

É importante destacar que quando estamos falando de identidade indígena não estamos dizendo que exista uma identidade indígena genérica de fato, estamos falando de uma identidade política simbólica que articula, visibiliza e acentua as identidades étnicas de fato, ou seja, as que são específicas, como a identidade baniwa, a guarani, a terena, a yanomami, e assim por diante. De fato não existe um índio genérico, como já dissemos no início deste livro. Talvez exista no imaginário popular, fruto do preconceito de que índio é tudo igual, servindo para diminuir o valor e a riqueza da diversidade cultural dos povos nativos e originários da América continental. Os povos indígenas são grupos

étnicos diversos e diferenciados, da mesma forma que os povos europeus (alemão, italiano, francês, holandês) são diferentes entre si. Seria ofensa dizer que o alemão é igual ao português, da mesma maneira que é ofensa dizer que o povo Yanomami é igual ao Guarani.

Os povos indígenas, ao longo dos 500 anos de colonização, foram obrigados, por força da repressão física e cultural, a reprimir e a negar suas culturas e identidades como forma de sobrevivência diante da sociedade colonial que lhes negava qualquer direito e possibilidade de vida própria. Os índios não tinham escolha: ou eram exterminados fisicamente ou deveriam ser extintos por força do chamado processo forçado de integração e assimilação à sociedade nacional. Os índios que sobrevivessem às guerras provocadas e aos massacres planejados e executados deveriam compulsoriamente ser forçados a abdicar de seus modos de vida para viverem iguais aos brancos. No fundo, era obrigá-los a abandonarem suas terras, abrindo caminho para a expansão das fronteiras agrícolas do país. O objetivo, portanto, não era tanto cultural ou racial, mas sobretudo econômico, guiando toda a política e as práticas adotadas pelos colonizadores. É este o ressentimento das gerações indígenas mais antigas, ou mesmo das gerações mais novas que ainda vivem sob essa repressão, como nas regiões Nordeste e Centro-Oeste do Brasil.

A dinâmica e a intensidade da relação com a identidade variam de povo para povo e de região para região, de acordo com o processo histórico de contato vivido. Na Amazônia, por exemplo, onde o contato com os colonizadores brancos aconteceu mais recentemente, muitos povos indígenas continuam conservando integralmente suas culturas e tradições, como a terra, a língua e os rituais das cerimônias. Para esses povos, a prioridade é fortalecer a identidade e promover a valorização e a continuidade de suas culturas, de suas tradições e de seus saberes. Até pouco tempo pairava na cabeça de muitos brasileiros serem esses os "verdadeiros índios", porque falavam suas línguas, viviam nas selvas nus e pintados e praticavam danças exóticas estranhas às danças do mundo não-indígena. Atualmente, algumas poucas pessoas menos informadas e esclarecidas ainda pensam assim, fruto da imagem pejora-

tiva e preconceituosa de índio veiculada ao longo de séculos pela escola e pelos meios de comunicação de massa.

O Nordeste é uma região emblemática para que se entendam hoje os meandros do que foi o processo colonizador enfrentado pelos povos indígenas. Por estar localizada ao longo do litoral brasileiro, a região foi alvo primeiro da ocupação colonial pelos portugueses. Essa ocupação violenta resultou em profundas perdas territoriais e na submissão, por absoluta necessidade de sobrevivência, aos poderes econômicos coloniais, marca dos diversos povos da região, como os Xucuru, os Fulniô, os Cariri-Xocó, os Tuxá, os Aticum, os Tapeba, os Potiguara, entre outros. As línguas nativas foram substituídas pelo português e o modo de vida desses povos pouco se distingue dos camponeses não-índios. As áreas que ocupam dificilmente possibilitam uma vida autônoma de produção e reprodução de suas culturas, tradições e valores para as quais necessitariam de um resgate e de uma reorganização social. No entanto, a identidade indígena entre os povos da região é marcada por rituais específicos, como as festas do Toré (dos Tuxá) e o Uricuri (dos Fulniô), nos quais é proibida a presença de não-índios, como marca da fronteira identitária étnica. Neste sentido, a identidade indígena, negada e escondida historicamente como estratégia de sobrevivência, é atualmente reafirmada e muitas vezes recriada por esses povos.

O processo de reafirmação da identidade indígena e o sentimento de orgulho de ser índio estão ajudando a recuperar gradativamente a auto-estima indígena perdida ao longo dos anos de repressão colonizadora. Os dois sentimentos caros aos povos indígenas estão possibilitando a retomada de atitudes e de comportamentos mais positivos entre eles, diante de um horizonte sociocultural mais promissor e esperançoso. As atuais gerações indígenas nascem, crescem e vivem com um novo olhar para o futuro, potencialmente possível e alentador, diferente das gerações passadas que nasciam e viviam conscientes da tragédia do desaparecimento de seus povos. A reafirmação da identidade não é apenas um detalhe na vida dos povos indígenas, mas sim um momento profundo em suas histórias milenares e um monumento

de conquista e vitória que se introduz e marca a reviravolta na história traçada pelos colonizadores europeus, isto é, uma revolução de fato na própria história do Brasil.

1.4 Organização social indígena

Os povos indígenas no Brasil conformam uma enorme diversidade sociocultural e étnica. São 222 povos étnica e socioculturalmente diferenciados que falam 180 línguas distintas. Ë verdade que essa diversidade é o resultado de uma drástica redução ao longo da história de colonização, uma vez que já havia além de 1.500 povos falando mais de 1.000 línguas indígenas distintas quando Pedro Alvarez Cabral chegou ao Brasil em 1500.

Os lingüistas organizam as línguas indígenas do Brasil em três troncos: Tupi, Macro-Jê e Aruak. Mas existem algumas línguas que não se enquadram em nenhum desses troncos lingüísticos.

Cada povo indígena possui um modo próprio de organizar suas relações sociais, políticas e econômicas – as internas ao povo e aquelas com outros povos com os quais mantém contato. Em geral, a base da organização social de um povo indígena é a família extensa, entendida como uma unidade social articulada em torno de um patriarca ou de uma matriarca por meio de relações de parentesco ou afinidade política ou econômica. São denominadas famílias extensas por aglutinarem um número de pessoas e de famílias muito maior que uma família tradicional européia. Uma família extensa indígena geralmente reúne a família do patriarca ou da matriarca, as famílias dos filhos, dos genros, das noras, dos cunhados e outras famílias afins que se filiam à grande família por interesses específicos.

Toda organização social, cultural e econômica de um povo indígena está relacionada a uma concepção de mundo e de vida, isto é, a uma determinada cosmologia organizada e expressa por meio dos mitos e dos ritos. As mitologias e os conhecimentos tradicionais acerca do mundo natural e sobrenatural orientam a vida social, os casamentos,

o uso de extratos vegetais, minerais ou animais na cura de doenças, além de muitos hábitos cotidianos. É a partir dessas orientações cosmológicas que acontecem a organização dos casamentos exogâmicos (casamentos cujos cônjuges pertencem a grupos étnicos ou sibs diferentes) ou endogâmicos (casamentos cujos cônjuges pertencem ao mesmo grupo étnico ou sib) e as divisões hierárquicas entre grupos (sibs, fratrias ou tribos), que implicam o direito de ocupação de determinados territórios específicos e o acesso a recursos naturais, bem como o controle do poder político.

A organização política de um povo indígena geralmente está baseada na organização social feita através de grupos sociais hierárquicos denominados sibs, fratrias ou tribos. Fratria ou sib é uma espécie de linhagem social dentro do grupo étnico, que está relacionada direta ou indiretamente à origem do povo ou à origem do mundo, quando os grupos humanos receberam as condições e os meios de sobrevivência. Os sibs ou fratrias são identificados por nomes de animais, de plantas ou de constelações estelares que, por si só, já indicam a posição de hierarquia na organização sociopolítica e econômica do povo. Da mesma maneira, os nomes dados aos indivíduos indígenas estão diretamente relacionados ao sib ou à fratria a que pertencem, ou seja, à posição hierárquica que cada indivíduo ocupa dentro do grupo.

Essa diversidade cultural dos povos indígenas demonstra a multiplicidade de povos e das suas relações com o meio ambiente, com o meio mítico religioso e a variação de tipos de organizações sociais, políticas e econômicas, de produção de material e de hábitos cotidianos de vida. Pode-se afirmar que os modos de vida dos povos indígenas variam de povo para povo conforme o tipo de relações que é estabelecido com o meio natural e o sobrenatural. Em razão disso, os lugares e os estilos de habitação variam de povo para povo. Alguns escolhem para morar as margens dos rios, outros, o interior da floresta e outros mais, as montanhas. Alguns deles vivem em grandes malocas comunitárias, outros habitam aldeias ovais compostas por várias casas ou pequenas malocas, ou ainda, casas separadas e dispersas ao longo dos rios e das florestas. Do mesmo modo, alguns praticam preferencial-

mente a pesca, outros, a caça e outros ainda, a agricultura ou a coleta de frutos silvestres.

Os tipos e as condições em que as relações acontecem com o meio natural e sobrenatural também influenciam a qualidade de vida. Povos que vivem em terras mais extensas e abundantes em recursos naturais têm a possibilidade de uma vida mais rica, baseada em valores como a solidariedade, a reciprocidade e a generosidade. Ao passo que os povos que ocupam terras reduzidas e com recursos naturais escassos vivem conflitos internos maiores, o que dificulta muitas vezes as práticas tradicionais de reciprocidade e o espírito comunitário e coletivo.

As relações sociais mais fortes entre os povos indígenas são as de parentesco e de alianças. Como já vimos, as relações de parentesco estendem-se ao escopo de uma família extensa e são a base de toda a estrutura social de um povo. As relações de alianças estabelecem-se a partir de necessidades estratégicas comuns entre os aliados e são muitas vezes temporais. Deste modo, as alianças constituem a base de interesses comuns compartilhados e recíprocos, uma espécie de troca. Esses interesses freqüentemente estão relacionados à troca de mulheres, ao compartilhamento de espaços territoriais privilegiados em recursos naturais, aos interesses comerciais (trocas) ou às alianças de guerras contra inimigos comuns.

São essas relações de parentesco e as alianças que dinamizam e organizam as festas, as cerimônias, os rituais, as pescas ou as caças coletivas, os trabalhos conjuntos de roça e a produção, o consumo e a distribuição de bens e serviços, principalmente de alimentos. As festas, por exemplo, são nada mais do que a comemoração de vitórias e conquistas, e podem advir de uma boa coleta ou servem para festejar o sucesso dos pajés que impediram qualquer castigo ou mal-feito dos inimigos. A participação nas festas e nas cerimônias revela explicitamente as fronteiras das relações de amizade ou de inimizade entre grupos ou povos, sempre com uma lógica de reciprocidade, ou seja: aos amigos, cabe a reciprocidade da amizade; aos inimigos, a reciprocidade da inimizade e a conseqüente vingança. São as relações de alianças e de inimizades que constituem o equilíbrio social dos grupos e dos povos, uma espécie de contrato

social. Sem elas, o mundo indígena seria um caos, ou melhor ainda, o mundo da lei do mais forte.

De forma sucinta podemos afirmar que a base da complexa organização social indígena está centrada nas relações de parentesco e nas alianças políticas e econômicas que cada povo ou grupo familiar estabelece. Os grupos de parentesco e de aliados formam potencial e concretamente os grupos de organização que se constituem em verdadeiros grupos de produção de bens e serviços. A distribuição e o consumo de bens são orientados a partir de tais grupos. Quando um caçador consegue uma caça, sua obrigação é distribuí-la em primeiro lugar entre os membros da sua família extensa e somente satisfeita essa obrigação é que ele poderá atender a outros membros ou mesmo à comunidade inteira.

1.5 Diversidade cultural indígena

A riqueza da diversidade sociocultural dos povos indígenas representa uma poderosa arma na defesa dos seus direitos e hoje alimenta o orgulho de pertencer a uma cultura própria e de ser brasileiro originário. A cultura indígena em nada se refere ao grau de interação com a sociedade nacional, mas com a maneira de ver e de se situar no mundo; com a forma de organizar a vida social, política, econômica e espiritual de cada povo. Neste sentido, cada povo tem uma cultura distinta da outra, porque se situa no mundo e se relaciona com ele de maneira própria.

Estima-se que quando Cristóvão Colombo chegou pela primeira vez ao continente americano, em 1492, ele era habitado pelo menos por 250 milhões de pessoas, que passaram a ser denominados de índios, distribuídos e organizados por milhares de grupos étnicos ou povos autóctones. Apenas na região do atual México, estima-se que ali habitavam naquela época mais de 30 milhões de índios, segundo relatos de cronistas e historiadores de então. Apesar do grande massacre implementado pelos invasores europeus, os povos indígenas ainda somam atualmente

mais de 50 milhões de pessoas espalhadas por todos os países da América do Norte, da América Central e da América do Sul. Segundo as Nações Unidas, os povos indígenas constituem hoje uma população de 300 milhões de pessoas em 70 países.

São povos que representam culturas, línguas, conhecimentos e crenças únicas, e sua contribuição ao patrimônio mundial – na arte, na música, nas tecnologias, nas medicinas e em outras riquezas culturais – é incalculável. Eles configuram uma enorme diversidade cultural, uma vez que vivem em espaços geográficos, sociais e políticos sumamente diferentes. A sua diversidade, a história de cada um e o contexto em que vivem criam dificuldades para enquadrá-los em uma definição única. Eles mesmos, em geral, não aceitam as tentativas exteriores de retratá-los e defendem como um princípio fundamental o direito de se autodefinirem.

Lideranças indígenas se preparam para festa tradicional

Contrariamente ao que costumamos ler nos livros escolares, pensados e escritos a partir da ótica dos brancos invasores, os povos nativos do continente americano haviam desenvolvido grandes e avançadas civilizações milenares muito semelhantes às indo-européias e, em muitos aspectos, até mais sofisticadas que elas. As civilizações astecas, maias e incas em nada são inferiores às européias, exceto no domínio da arma de fogo. Elas criaram sistemas políticos muito semelhantes aos do continente europeu, com grandes impérios, cidades-estados e monarquias, com reis, imperadores e governos democráticos ou monárquicos. Muitas dessas civilizações indígenas tinham alcançado o ponto máximo de desenvolvimento e a sua conseqüente decadência muito antes da chegada dos europeus ao continente; outras foram destruídas por esses invasores.

Esta constatação histórica desconstrói a idéia predominante no senso comum de que os povos nativos do continente americano eram inferiores e primitivos em relação aos colonizadores europeus, pois não pertenciam a nenhuma civilização. Desconstrói também a idéia de que foram os europeus que aniquilaram todas essas grandes civilizações indígenas. Ë verdade que algumas foram destruídas pela barbaridade dos invasores, que se aproveitaram da superioridade que tinham na arte da guerra com armas de fogo, cidades indígenas sendo completamente arrasadas e queimadas. Mas muitas civilizações, como a asteca e a zapoteca no México, desenvolveram-se e entraram em decadência muito antes da chegada dos europeus. Os motivos desse declínio pré-contato com o Ocidente ainda são desconhecidos, mas pode-se supor que tenha acontecido por causa de guerras intertribais, tragédias ecológicas ou ainda por limitações naturais.

No Brasil, não há indícios de que tenham sido desenvolvidas civilizações indígenas semelhantes às grandes da América Central e das Terras Altas da América do Sul ou da Região Andina (na Cordilheira dos Andes). O Brasil está localizado nas denominadas terras baixas da América do Sul, onde os povos nativos expandiram outras formas de civilização igualmente milenares e sofisticadas, como a marajoara, na Ilha do Marajó, no estado do Pará. Os povos indígenas habitantes do

território brasileiro são caracterizados por terem criado sistemas políticos baseados em grandes redes de alianças políticas e econômicas, chamadas confederações. Uma das mais conhecidas, a Confederação dos Tamoios, ficou famosa por sua resistência e bravura no período inicial da colonização portuguesa.

Estimativas menos otimistas indicam que em 1500, quando da chegada de Pedro Álvares Cabral, viviam no Brasil pelo menos 5 milhões de índios. Há dados históricos e científicos suficientes para se afirmar que eram muito mais, uma vez que somente os Guarani representavam pelo menos 1 milhão de pessoas à época.

Desta constatação histórica importa destacar que, quando falamos de diversidade cultural indígena, estamos falando de diversidade de civilizações autônomas e de culturas; de sistemas políticos, jurídicos, econômicos, enfim, de organizações sociais, econômicas e políticas construídas ao longo de milhares de anos, do mesmo modo que outras civilizações dos demais continentes: europeu, asiático, africano e a oceania. Não se trata, portanto, de civilizações ou culturas superiores ou inferiores, mas de civilizações e culturas equivalentes, mas diferentes.

Deste modo, podemos concluir que não existe uma identidade cultural única brasileira, mas diversas identidades que, embora não formem um conjunto monolítico e exclusivo, coexistem e convivem de forma harmoniosa, facultando e enriquecendo as várias maneiras possíveis de indianidade, brasilidade e humanidade. Ora, identidade implica a alteridade, assim como a alteridade pressupõe diversidade de identidades, pois é na interação com o outro não-idêntico que a identidade se constitui. O reconhecimento das diferenças individuais e coletivas é condição de cidadania quando as identidades diversas são reconhecidas como direitos civis e políticos, conseqüentemente absorvidos pelos sistemas políticos e jurídicos no âmbito do Estado Nacional.

A compreensão dessa diversidade étnica e identitária é importante para a superação da visão conservadora da noção clássica de Unidade Nacional e Identidade Nacional monolítica e única, na qual se pretende que a identidade seja uma síntese ou uma simplificação das diversas culturas e identidades que constituem o Estado-nação, o que aconteceria a

partir dos processos denominados de hibridismo ou mestiçagem. Fazem parte de qualquer dinâmica cultural os intercâmbios e as interações com outras culturas, quando acontecem perdas e ganhos de elementos culturais, inclusive biológicos, mas que não resultam em perdas das identidades em interação. Dito de outra forma, não existe cultura estática e pura, ela é sempre o resultado de interações e trocas de experiências e modos de vida entre indivíduos e grupos sociais.

As culturas indígenas em grande medida têm conservado sua singularidade em face do mundo moderno, sem isolamento. Até hoje existem códigos culturais autóctones pouco conhecidos das civilizações européias, como são as medicinas tradicionais. A consciência de uma cultura própria é em si um ato libertador, na medida em que vence o sentimento de inferioridade diante da cultura opressora. As culturas indígenas são concretas, como concretos são os que dão vida a elas. Os índios conservam suas línguas, suas experiências e sua relação com a natureza e com a sociedade. Eles mantêm a tradição oral e os rituais como manifestação artística e maneira de vinculação com a natureza e o sobrenatural. Mantêm o papel socializador e educador da família, aplicam os sábios conhecimentos milenares e praticam o respeito à natureza. Com isso, as culturas indígenas seguem manifestando sua personalidade coletiva e de alteridade, seja no trabalho ou na festa, e por isso são democráticas e populares.

À sua maneira, as culturas indígenas expressam os grandes valores universais. Nas solenidades das festas, no refinamento dos vestidos e na pintura corporal, na educação dos filhos, na concepção sagrada do cosmos, elas manifestam a consciência moral, estética, religiosa e social. A diversidade de visões do mundo, do homem e dos modos de organização da vida, os conhecimentos e os valores transmitidos de pais para filhos, a tradição oral e a experiência empírica são a base e a força dos conhecimentos e dos valores. A territorialidade atua como um estado de espírito e os ritos e os mitos, como referência da identidade e da consciência humana e da natureza.

A interculturalidade é uma prática de vida que pressupõe a possibilidade de convivência e coexistência entre culturas e identidades.

Sua base é o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação da intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos.

Atualmente, a diversidade cultural do mundo é reconhecida pela Organização das Nações Unidas (ONU), através da UNESCO, como patrimônio comum da humanidade. No caso particular da diversidade cultural indígena ou das populações tradicionais ou tribais, ela é considerada patrimônio da humanidade pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada (reconhecida como Lei do país) pelo Brasil em 2003.

1.6 Índios isolados ou índios resistentes

Estima-se que existam atualmente 46 evidências de "índios isolados" no território brasileiro, das quais apenas 12 foram confirmadas até hoje pela FUNAI. "Índios isolados" é uma terminologia usada pela FUNAI para designar aqueles com os quais ela não estabeleceu nenhum contato. Em geral, não se sabe ao certo quem são, onde estão, quantos são e que línguas falam. Algumas poucas informações reunidas baseiam-se em vestígios e evidências pontuais ou em relatos de pessoas. A pouca literatura sobre esses povos traz, por vezes, fotos de tapiris, flechas e outros objetos encontrados nas áreas, fornecidos por sertanistas da FUNAI ou por pesquisadores e missionários que atuam nas regiões próximas. O que é mais abundante são os relatos orais feitos por outros índios e regionais que vivem próximos, narram encontros casuais, ou simplesmente reproduzem informações de terceiros que, muitas vezes, se misturam a lendas e a mitos corriqueiros em diferentes regiões e situações da Amazônia.

Dados do Instituto Socioambiental (ISA) dão conta de que foi por meio de relatos verbais que se obteve a maioria das informações sobre os Hi-Merimã, que habitam a região do médio rio Piranha, entre o rio Juruá e o rio Purus, no estado do Amazonas. Segundo a fonte, em

1943, os Hi-Merinã foram estimados em mais de 1 mil pessoas e ficaram conhecidos pelos conflitos travados com as populações vizinhas. Eles se negaram a ter contato com a sociedade envolvente e mesmo com outros índios, com os quais mantêm, até hoje, relações hostis.

Das 46 evidências de grupos, é possível afirmar que seis deles estão em terras indígenas próprias, ou seja, reconhecidas e/ou demarcadas especificamente para eles, 15 estão localizados em terras reconhecidas ou demarcadas para outros grupos indígenas e seis estão em terras indígenas não reconhecidas. Este dado é importante na medida em que vivendo em terras reconhecidas ou regularizadas aumenta a chance de os grupos estarem mais seguros em relação aos seus inimigos. Aqueles que porventura estejam em terras particulares podem estar correndo sérios riscos de vida e de extinção, uma vez que o proprietário da terra tenderá a fazer de tudo para que eles jamais sejam contatados, a fim de não perder as suas terras. Isto porque, em caso de contato e reconhecimento do grupo, o Estado seria obrigado a reconhecer seus territórios tradicionais por força da Constituição, mesmo que os novos proprietários tenham a titularidade da terra. A Constituição de 1988 estabeleceu o direito originário (precedente à existência do Estado brasileiro) dos povos indígenas aos seus territórios tradicionais e tornou sem efeito (nulo) todos os atos administrativos e jurídicos que tenham sido efetuados contra esse direito.

Ë importante esclarecer o conceito de "índios isolados", que dá a idéia de grupos que nunca estabeleceram qualquer tipo de contato com outros grupos, índios ou não-índios. Não se trata disso. Muitas vezes esses grupos já tiveram no passado algum tipo de contato com outros índios ou mesmo com a sociedade não-índígena, e se refugiaram em lugares mais distantes e inóspitos exatamente para fugir das tragédias trazidas pela contigüidade que por algum tempo experimentaram. Esta pode ser a razão pela qual eles também não querem manter a aproximação com outros povos indígenas, porque os percebem como potenciais intermediários ou mesmo instrumentos de dominação e escravidão dos brancos colonizadores, como foi ao longo da história da colonização, quando muitos povos indígenas foram

cooptados e usados para pacificar, domesticar, dominar e escravizar outros povos rivais.

Em muitas regiões da Amazônia, como no alto rio Negro, os povos indígenas acreditam que ainda existam muitos pequenos grupos ou famílias indígenas que, tendo fugido da violência dos colonizadores nos séculos anteriores, continuam escondidos nas cabeceiras dos rios e nas distantes serras e montanhas imaginando que as guerras e as violências ainda não cessaram. É o caso de histórias contadas pelos Baniwa que habitam o rio Içana, na região do alto rio Negro, sobre vestígios que afirmam encontrar constantemente nas cabeceiras dos rios Cubate, Pirayawara e nos afluentes do rio Ayari. Segundo relatos dos índios da região, tais vestígios indicariam que os supostos grupos, apesar de manusearem o fogo, não utilizam armas brancas (facões, machados etc.) nem armas de fogo.

Desde 1987, a FUNAI conta com uma unidade destinada a cuidar dos estudos sobre a localização e a proteção desses povos indígenas: o Departamento de Índios Isolados. O Departamento atua por meio de equipes denominadas de "frentes de proteção etno-ambiental". São elas: Cuminapanema (PA), Envira (AC), Rio Guaporé (RO), Madeirinha (RO/MT), Vale do Javari e Purus (AM). Atualmente, quatro grupos já contatados continuam a ser reconhecidos pela FUNAI como "isolados", recebendo assistência diferenciada por parte do órgão. São eles:

1 **Os Kanoê:** contatados há cinco anos, no estado de Rondônia.

2 **Os Akuntsu:** contatados há cinco anos, no estado de Rondônia.

3 **Os Zo'é:** este grupo foi contatado pela FUNAI em 1989, no estado do Pará, embora travasse relações com missionários protestantes desde 1982; já na época aparentava indícios de mais de 80 anos de contato com não-índios. Ele pertence ao grande grupo Tupi-Guarani e está localizado na bacia do Cuminapanema (PA). Suas terras foram delimitadas entre os anos de 1996 e 1998. A partir daí, a interação com segmentos da sociedade nacional, como médicos, antropólogos, indigenistas, ambientalistas e outros, tornou-se inevitável.

4 **Os Korubo:** eles ficaram conhecidos em 1996, quando uma expedição da FUNAI, acompanhada por repórteres da revista National Geographic, transmitiu ao vivo e *on-line* para todo o mundo os primeiros contatos com uma parcela do grupo, no Vale do Javari, estado do Amazonas, o qual habitam. É a mais recente experiência de contato. Na região, eles são mais conhecidos por "índios caceteiros", por usarem "cacetes" ou bordunas para se defenderem e para atacar seus inimigos, ao invés de arcos e flechas, como é comum entre os índios da Amazônia. O grupo contatado, que em 1996 era constituído por 17 pessoas, separou-se do grupo original, que permanece em constante fuga.

Com relação a esses povos indígenas que resistem a qualquer tipo de contigüidade permanente, duas questões de direito humano são fundamentais e devem ser garantidas a eles. A primeira delas é o pleno direito de decidirem se querem ou não qualquer tipo de aproximação. Ainda que essa decisão seja o resultado de fatos históricos em que aconteceram violentas tentativas de contato no passado, somente eles podem determinar que tipo, quando e em que condições desejam estabelecer relações com outros povos. Eles são referências vivas da completa autonomia indígena que todos os povos ameríndios um dia puderam usufruir, na medida em que vivem as tradições culturais de seus antepassados e sobrevivem da caça, da pesca, da coleta e da agricultura tradicional. Ë por conta dessa íntima relação com os seus territórios que eles lutam para defendê-los bravamente, e quando não podem mais sustentar o enfrentamento com os invasores, recuam para regiões cada vez mais distantes, até que elas deixam de existir pelo cerco da devastação civilizadora.

A segunda questão diz respeito ao fato de terem seus territórios reconhecidos e assegurados pelo Estado brasileiro para a sua existência presente e futura. A demarcação das terras onde vivem e a proteção ao meio ambiente são indispensáveis para garantir sua sobrevivência física e cultural. Estudos nesse sentido devem ser feitos, desde que não impliquem frentes de atração ou pacificação, forma pela qual o assunto era

tratado até pouco tempo pelo SPI e depois pela FUNAI. Cabe, portanto, ao Estado brasileiro garantir a plena proteção desses grupos sem impor ou forçar nenhum tipo de proximidade ou dependência. Qualquer possibilidade de contato e de estabelecimento de relações amistosas deve partir espontaneamente deles. Ao movimento indígena cabe atuar no sentido de fazer com que seus direitos sejam respeitados no limite da ética, do bom senso e da liberdade primordial do exercício de suas vidas. Afinal de contas, quem pode dizer ou decidir o que é melhor para eles? Só e unicamente eles.

Mobilização Abril Indígena 2005, em Brasília

Capítulo 2

Movimento Indígena Etnopolítico: história de resistência e luta

Machado de pedra, grupo Nambikwara, Rondônia
Coleção Comissão Rondon, 1912
Setor de Etnologia, Museu Nacional/UFRJ

2.1 Movimento indígena ou movimentos indígenas?

Um dos fatores que contribuíram para o processo de dominação e de extermínio dos povos indígenas do Brasil foi a habilidade com que os colonizadores portugueses usaram a seu favor os desentendimentos internos entre os diferentes grupos étnicos, fosse provocando brigas entre eles ou usando-os para comporem seus exércitos para atacarem grupos rivais.

A partir dessa trágica experiência, os povos indígenas resolveram superar as rivalidades, e se uniram para lutar em conjunto por seus direitos. Para consolidar essa nova estratégia, diversos povos indígenas, a partir da década de 1970, começaram a criar suas organizações representativas para fazerem frente às articulações com outros povos e com a sociedade nacional e a internacional. A conjunção e a articulação entre tais organizações constituem hoje o chamado movimento indígena organizado. O capítulo tratará do aspecto histórico dos principais mecanismos de dominação impostos aos povos indígenas pelos colonizadores, bem como dos primeiros sinais de emergência do movimento indígena organizado, suas principais conquistas e desafios e as possíveis perspectivas que apontam. Abordaremos ainda as diferentes formas e dinâmicas de organização dos trabalhos e das lutas políticas dos povos indígenas no Brasil na atualidade. Não se trata de um manual, mas de um subsídio para discussão, reflexão, estudos ou pesquisas que tenham por objetivo aprofundar a compreensão acerca das formas de organização social dos povos indígenas brasileiros contemporâneos.

Os povos indígenas sempre resistiram a todo o processo de dominação, massacre e colonização européia por meio de diferentes estratégias, desde a criação de federações e confederações de diversos povos para combaterem os invasores, até suicídios coletivos. A estratégia atual mais importante está centrada no fortalecimento e na consolidação do movimento indígena organizado. O ponto de partida é conhecer um pouco o processo histórico vivido pelos povos indígenas nos últimos anos e as diferentes estratégias de resistência e luta adotadas por todo esse tempo para se chegar ao atual cenário em curso, e também as possibilidades

e as perspectivas que apontam. São informações que buscam atender às múltiplas dimensões políticas, técnicas e administrativas que assumiram as organizações indígenas no Brasil contemporâneo, baseadas em experiências de luta no campo do movimento indígena brasileiro, particularmente, no movimento indígena amazônico.

Nosso objetivo é aprofundar o desenvolvimento de alguns aspectos conceituais, metodológicos e operacionais incorporados pelas diferentes formas, naturezas, níveis e propósitos adotados pelas organizações sociais indígenas na atualidade. Referimo-nos ao movimento indígena organizado e aos esforços e às estratégias locais, regionais e nacionais de luta articulada entre comunidades, povos e organizações indígenas em torno de uma agenda e de interesses de luta comuns a todos. Isto para diferenciar das organizações tradicionais de cada comunidade ou povo, que também são formas organizadas de vida, mas geralmente limitadas aos níveis e aos interesses locais, sem uma abrangência mais ampla.

2.2 O que é movimento indígena?

Movimento indígena, segundo uma definição mais comum entre as lideranças indígenas, é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos. Movimento indígena não é o mesmo que organização indígena, embora esta última seja parte importante dele. Um indígena não precisa pertencer formalmente a uma organização ou aldeia indígena para estar incluído no movimento indígena, basta que ele comungue e participe politicamente de ações, aspirações e projetos definidos como agenda de interesse comum das pessoas, das comunidades e das organizações que participam e sustentam a existência do movimento indígena, neste sentido, o movimento indígena brasileiro, e não o seu representante ou o seu dirigente. Existem pessoas, lideranças, comunidades, povos e organizações indígenas que desenvolvem ações conjuntas e articuladas em torno de uma agenda

de trabalho e de luta mais ou menos comum em defesa de interesses coletivos também comuns.

O líder indígena Daniel Mundurucu costuma dizer que no lugar de movimento indígena dever-se-ia dizer *índios em movimento*. Ele tem certa razão, pois não existe no Brasil um movimento indígena. Existem muitos movimentos indígenas, uma vez que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve o seu movimento.

Mas as lideranças indígenas brasileiras, de forma sábia, gostam de afirmar que existe sim um movimento indígena, aquele que busca articular todas as diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, visando a uma luta articulada nacional ou regional que envolve os direitos e os interesses comuns diante de outros segmentos e interesses nacionais e regionais.

Essa visão estratégica de articulação nacional não anula nem reduz as particularidades e a diversidade de realidades socioculturais dos povos e dos territórios indígenas; ao contrário, valoriza, visibiliza e fortalece a pluralidade étnica, na medida em que articula, de forma descentralizada, transparente, participativa e representativa os diferentes povos.

No Brasil, existe de fato, desde a década de 1970, o que podemos chamar de movimento indígena brasileiro, ou seja, um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas objetivando uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, pela saúde, pela educação e por outros direitos. Foi esse movimento indígena articulado, apoiado por seus aliados, que conseguiu convencer a sociedade brasileira e o Congresso Nacional Constituinte a aprovar, em 1988, os avançados direitos indígenas na atual Constituição Federal. Foi esse mesmo movimento indígena que lutou para que os direitos à terra fossem respeitados e garantidos, tendo logrado importantes avanços nos processos de demarcação e regularização das terras indígenas. Foi também esse movimento que lutou – e continua lutando – para que a política educacional oferecida aos povos indígenas fosse radicalmente mudada quanto aos seus princípios filosóficos, pedagógicos, políticos e metodológicos, resultando na chamada educação escolar indígena diferenciada, que permite a cada povo indígena

definir e exercitar, no âmbito de sua escola, os processos próprios de ensino-aprendizagem e produção e reprodução dos conhecimentos tradicionais e científicos de interesse coletivo do povo. A implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, ainda em construção e aperfeiçoamento, é outra conquista relevante da luta articulada do movimento indígena brasileiro.

Em nível regional, na Amazônia, o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), que faz parte do Ministério do Meio Ambiente, e o Projeto Integrado de Proteção das Terras Indígenas na Amazônia Legal (PPTAL), pertencente à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), são alguns exemplos particulares da existência e da capacidade de mobilização e pressão do movimento indígena amazônico. Assim, poderíamos enumerar vários exemplos de conquistas do movimento indígena. Isto significa dizer que muitas dessas conquistas políticas não teriam sido possíveis sem o movimento indígena articulado, mesmo com suas limitações e fragilidades, uma vez que é uma aprendizagem muito nova para os índios por se tratar de uma modalidade complexa de trabalho e luta dos brancos, até então desconhecida pelos povos indígenas.

O modelo de organização indígena formal – um modelo branco – foi sendo apropriado pelos povos indígenas ao longo do tempo, da mesma forma que eles foram se apoderando de outros instrumentos e novas tecnologias dos brancos para defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos próprios de vida e melhorarem suas condições de vida, o que é desejo de qualquer sociedade humana. Isto não significa tornar-se branco ou deixar de ser índio. Ao contrário, quer dizer capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais.

A idéia de movimento indígena nacional articulado é importante para superar a visão antiga dos colonizadores de que a única coisa que os índios sabem fazer é brigar e guerrear entre si quando, na verdade, usaram essas rivalidades intertribais para dominá-los, para isso,

jogando um povo contra o outro. Ainda hoje, muitos brancos, principalmente do governo, preferem dar mais importância à idéia de que não há e não pode haver movimento indígena articulado e representativo devido à diversidade de povos e realidades, pois isso fortalece os propósitos de dominação, manipulação e cooptação dos índios em favor de seus interesses políticos e econômicos. Os dirigentes políticos e os gestores de políticas públicas utilizam muito esta idéia para justificar suas omissões e incapacidades de formular e de implementar políticas públicas coerentes, com o argumento de que os índios não se entendem, e isso impede a execução das ações. Um exemplo disto é o projeto de lei do Estatuto das Sociedades Indígenas, que há mais de 10 anos permanece sem aprovação no Congresso Nacional. A principal justificativa por parte dos dirigentes políticos é a falta de consenso entre os índios sobre as várias questões e os diferentes aspectos do projeto de lei.

É em nome dessa visão propositadamente distorcida da diversidade indígena que a FUNAI não reconhece as organizações indígenas como interlocutoras ou agentes políticos das comunidades indígenas, argumentando que os povos indígenas, na sua totalidade, não aceitariam ser representados por alguma organização indígena. Na verdade, essa representação pan-indígena não interessa a muitos setores políticos e econômicos do país e, por isso, acabam dividindo os povos e as comunidades indígenas para assim subjugá-los e dominá-los.

2.3 O que é organização indígena?

Organização indígena é a forma pela qual uma comunidade ou povo indígena organiza seus trabalhos, sua luta e sua vida coletiva. Sendo assim, toda comunidade indígena possui sua organização ou organizações. Ela é como tal uma organização social própria. A existência de organização é uma necessidade coletiva, uma vez que a convivência só é possível com um mínimo de ordenação interna em que haja definição de objetivos, metas, estratégias e ações a serem desenvolvidas

coletivamente, além da distribuição de tarefas e responsabilidades. O cacique, o tuxaua, o líder, o pajé, o professor, o agente de saúde, o pai de família e outros agentes e membros comunitários fazem parte da organização interna de uma comunidade indígena, na medida em cada um possui sua função e responsabilidade bem definidas, conhecidas e controladas por todos.

Os povos indígenas, por serem sociedades fundamentalmente guiadas por princípios de direitos coletivos, são constituídos por organizações sociais complexas, na sua grande maioria não-formais, não-escritas, mas que operam como referência para a vida individual e grupal.

Em geral é possível distinguir duas modalidades de organização adotadas na atualidade pelos povos indígenas do Brasil: a organização tradicional e a organização não-tradicional ou formal.

2.4 Organização tradicional

É a organização original dos índios. Cada comunidade ou povo indígena possui seus modos próprios de organização social, política, econômica e jurídica. Não existe um modelo único. Mesmo em uma comunidade ou povo, às vezes há várias formas de organização social, de acordo com as regras de parentesco, famílias extensas e alianças políticas. As organizações tradicionais seguem orientações e regras de funcionamento, de relações e de controle social a partir das tradições de cada povo. Isso permite que tais organizações sejam mais dinâmicas, plurais, descentralizadas, transparentes, ágeis e flexíveis. As decisões são tomadas de forma coletiva ou por meio de acordos entre os subgrupos que compõem o povo. A organização indígena tradicional responde às necessidades e às demandas internas da comunidade indígena, como a organização diária dos trabalhos coletivos, das festas e das cerimônias, e a representação étnica diante dos outros povos, segundo a tradição do grupo.

Uma aldeia indígena é uma organização tradicional. Nela, os líderes exercem suas funções de acordo com as orientações das tradições

herdadas dos seus ancestrais. O posto de cacique é geralmente herdado de pai para filho entre os pertencentes a clãs ou a linhagens superiores, ou de uma combinação entre estes e seus afins, ou aliados políticos ou econômicos. Os conselheiros e os auxiliares do cacique também devem ocupar um lugar na lógica da estrutura social do grupo. Tal estrutura segue uma orientação cosmológica constituída desde a criação do mundo, expressa nos mitos de origem e reproduzida e revivida por meio dos ritos e cerimônias. A organização cosmológica orienta a vida social, política e espiritual dos indivíduos e grupos, na medida em que define quais são os valores a serem observados e as conseqüências que podem gerar quando não são obedecidos. Entre os Baniwa, por exemplo, o valor da generosidade está referendada no mito de origem, quando o criador (yampirikuri) distribuiu as ferramentas de trabalho para cada grupo social criado e aconselhou que as ferramentas seriam mais eficazes se os produtos produzidos nunca fossem negados a alguém necessitado. Por isso, entre os Baniwa, a pessoa mais desprezível é o egoísta e o individualista.

Uma das características principais da organização tradicional dos povos indígenas é a distribuição social de posições, funções, tarefas e responsabilidades entre indivíduos e grupos (fratrias, sibs ou tribos). Deste modo, existem os grupos especializados na formação de pajés e xamãs, que são responsáveis pela segurança espiritual e física dos indivíduos e do povo. Há os responsáveis pela formação de guerreiros e pelas técnicas de guerras, o que inclui o domínio de conhecimentos exclusivos na área de fabricação de armas. Existem ainda grupos especializados na formação de caçadores e pescadores e na fabricação de utensílios, como canoas, cerâmicas e outros bens relevantes e estratégicos para o povo e para os outros aliados próximos.

Outra característica importante da organização social tradicional é a ausência de poder autoritário. Os chefes indígenas recebem tarefas, responsabilidades e serviços, mas não têm nenhum poder soberano sobre o grupo. Por isso, o antropólogo francês Pierre Clastres diz que são sociedades que não dão poder absoluto a ninguém e, por conseguinte, são sociedades sem Estado ou contra o Estado, no sentido de

que o Estado é a expressão concreta da concessão de poder soberano a alguém. Em face de tal situação, esse alguém (o Estado) assume o poder total sobre o povo e se autodefine como existindo acima do bem e do mal, como é nas sociedades ocidentais não-indígenas. Nos povos indígenas, os chefes são mais servidores do povo do que chefes, uma vez que são responsáveis pelas funções de organizar, articular, representar e comandar a coletividade, mas sem nenhum poder de decisão, o qual cabe exclusivamente à totalidade dos indivíduos e dos grupos que constituem o povo.

2.5 Organização indígena formal

É a organização de caráter jurídico, formal, de modelo não-indígena. Existe um modelo quase único ou semelhante àquele com estatuto social, assembléias gerais, diretoria eleita, conta bancária e que deve ao Estado satisfação e prestação de contas de seus atos e recursos utilizados. Essa modalidade mais homogênea torna as organizações indígenas institucionalizadas, burocratizadas, centralizadas, personalizadas e com o sistema de tomadas de decisão (poder) mais verticalizado e menos transparente (sem o controle dos que vivem na comunidade). Esta modalidade de organização exige reconhecimento formal do Estado para seu funcionamento e existência legal.

Uma coisa muito importante é saber que a existência de uma organização indígena, seja tradicional ou não-tradicional, é sempre o resultado de uma decisão da comunidade, em função de suas necessidades e que possui estratégias e objetivos específicos definidos coletivamente. Da mesma maneira que todos os membros de uma comunidade sabem por que é necessário ter um cacique na comunidade, também devem saber por que e para que é necessária uma organização indígena com estatuto, diretoria eleita e conta bancária.

As organizações indígenas não-tradicionais, conhecidas como associações, foram incorporadas pelas comunidades e pelos povos indígenas para responder às novas demandas e às necessidades pós-contato,

como a defesa dos direitos territoriais e outras políticas públicas em face da sociedade nacional e global, e para viabilizar recursos financeiros, técnicos e materiais desejados de serem apreendidos da sociedade moderna.

2.6 Lideranças indígenas tradicionais e políticas

Tradicionalmente, as aldeias ou os povos indígenas tinham apenas lideranças denominadas tradicionais, ou seja, os caciques ou tuxauas, que tinham a função de organizar, articular e representar a aldeia ou o povo diante de outros povos. São denominados líderes tradicionais porque seguem ou cumprem as condições e as regras herdadas dos seus pais ou ancestrais e aceitas pelo grupo. O surgimento de organizações indígenas veio modificar a configuração dos espaços de poder presentes nas comunidades e nos povos indígenas, pois surgiram novas pessoas que passaram a ter funções importantes na vida coletiva, como é o caso dos dirigentes de organizações indígenas, dos professores, dos agentes indígenas de saúde e de outros profissionais indígenas.

As lideranças indígenas, denominadas de lideranças políticas ou "novas lideranças", são aquelas que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não-indígena, geralmente pessoas que não seguiram os processos socioculturais próprios ou tradicionais para chegarem ao posto. São os dirigentes de associações e de comunidades, os dirigentes políticos e os técnicos indígenas. Embora complementares, são diferentes das "lideranças tradicionais", como os caciques ou chefes de povos, clãs, fratrias ou sibs, tanto no processo de escolha ou legitimidade, quanto nas funções que exercem. As "lideranças tradicionais" têm o papel de representar, coordenar, articular e defender os interesses dos sibs, dos clãs, das fratrias e do povo como uma responsabilidade herdada dos pais a partir das dinâmicas sociais vigentes. Por sua vez, as lideranças políticas geralmente exercem funções específicas, como dirigentes de organizações indígenas formais, ou como intermediários e interlocutores entre as comunidades indí-

genas e as sociedades regional, nacional e internacional a partir de uma opção pelo modelo branco. Por isso, a escolha de uma liderança política não-tradicional passa por sua capacidade de se relacionar com o mundo não-indígena, como falar a língua portuguesa e possuir bom nível de escolaridade. No campo concreto, as lideranças tradicionais e as lideranças políticas coexistem e tentam coordenar suas ações e representações de forma conjunta, tarefa nem sempre fácil. Em algumas aldeias indígenas, a divisão de tarefas é explícita; nela geralmente um é encarregado do comando interno da comunidade e outro é o responsável por representar a comunidade externamente. O primeiro organiza as atividades diárias e internas e o segundo é aquele que recebe as visitas, as autoridades e representa a comunidade perante as autoridades externas. As lideranças políticas são constantemente consideradas mediadoras entre as antigas lideranças e a sociedade regional ou nacional.

Entre as lideranças tradicionais, a autoridade é o poder na forma de generosidade. A liberdade vivida pelos índios confere marca singular à autoridade de seus caciques. Estes nunca têm poder de mando sobre os demais. Sua função é de animação e de articulação das coisas comuns, sempre respeitando o dom supremo da liberdade individual e o poder soberano da coletividade sem representação. Entre as lideranças indígenas não-tradicionais é comum o exercício do poder copiado dos brancos, quando a liderança é o todo-poderoso que decide ou faz decidir sobre a vida dos seus dirigidos, como acontece com os dirigentes de organizações indígenas, em que ninguém, além deles próprios, participa das decisões, como acontece com o gerenciamento dos recursos financeiros e humanos, práticas impensáveis para as lideranças tradicionais.

2.7 Organização ou associação indígena

Organização ou Associação Indígena é uma modalidade formal e institucionalizada de organização que os povos indígenas têm adotado

nos últimos 30 anos – uma forma de organizar, mobilizar e articular a luta dos povos indígenas do Brasil. Atualmente, existem no Brasil mais de 700 organizações indígenas formais de diferentes níveis (comunitárias, locais e regionais) e naturezas (de povos, de categorias profissionais, geográficas, de gênero, sindicais etc.).

Essas associações foram criadas para atender a determinadas demandas e necessidades das comunidades. As primeiras Associações Indígenas foram quase todas elas fundadas com o objetivo específico de articular a luta das comunidades e dos povos indígenas pela defesa dos seus direitos, principalmente o direito à terra, à educação, à saúde e às alternativas econômicas. Deste modo, pode-se afirmar que a sua tarefa primordial foi quase exclusivamente a da luta política pela defesa dos direitos coletivos. Com o passar do tempo, no entanto, elas assumiram outras funções e tarefas mais técnicas, executivas e administrativas, como a prestação de serviços na área de saúde através dos convênios com a FUNASA, funções que por lei são do Estado. Outros exemplos desse tipo de atividades técnicas assumidas por muitas organizações indígenas foram as de execução de projetos de auto-sustentação ou de desenvolvimento sustentável, com apoio de recursos públicos e da cooperação internacional. Essa ampliação de tarefas e de responsabilidades trouxe novos desafios e diferentes crises para a operacionalidade e a funcionalidade política das organizações indígenas, ou mesmo de identidade social e política.

Em grande medida, o surgimento das organizações indígenas no Brasil é o resultado da mudança de atitude política dos povos indígenas em face do Estado Nacional colonizador. A resistência que fora por muito tempo travada com o uso de armas, começou a se dar na arena política. Os índios costumam dizer: "da luta pelas armas à luta pelo papel e caneta". Outro fator que contribuiu para a multiplicação das organizações indígenas foi o processo de redemocratização do país, iniciado na década de 1980, e os direitos indígenas consagrados na Constituição de 1988. Atualmente, estimam-se mais de 700 organizações indígenas no Brasil, das quais somente na Amazônia Legal há mais de 350.

2.8 Quais são as principais funções das organizações indígenas

Como já vimos, a principal tarefa de uma organização indígena é a defesa dos direitos indígenas, em seu sentido mais amplo. As suas lideranças costumam dizer que uma organização indígena é uma espécie de guardiã ou de vigia dos direitos coletivos dos povos e das comunidades indígenas; como se as aldeias indígenas trabalhassem no dia-a-dia sob a coordenação de suas lideranças tradicionais e formas próprias de organização interna e a associação formal se dedicasse, ao mesmo tempo, a acompanhar, a vigiar e a defender lá fora, no mundo dos brancos, os direitos dessa aldeia de continuar vivendo em paz. Ao menor sinal de risco e perigo quanto aos seus direitos, a associação agiria mobilizando a aldeia para que, juntas, pudessem eliminar os riscos e as ameaças.

Deste modo, uma associação indígena formal não se confunde com a organização social tradicional, do mesmo modo que as lideranças da organização formal não se confundem com as lideranças tradicionais da aldeia. Quando isto acontece, ocorrem geralmente sérios conflitos na comunidade, e podem surgir disputas de poder e de funções. É consenso entre os índios que as organizações indígenas formais e as lideranças que as dirigem servem como interlocutoras com o mundo extra-aldeia, particularmente com o mundo dos brancos, enquanto a organização interna é de responsabilidade das lideranças tradicionais.

É consenso também que essas funções e tarefas, sendo claramente distintas, precisam estar articuladas entre si para dar conta da totalidade dos direitos, das necessidades, das demandas e dos interesses de todos. Assim como as lideranças das organizações formais precisam do apoio e da sinergia de todos os membros da aldeia, as lideranças tradicionais precisam das organizações formais para que sejam respondidas várias necessidades da aldeia. É necessário, portanto, uma clara e forte relação entre essas modalidades de trabalho e luta dos povos indígenas pós-contato.

Pode-se concluir, partindo das experiências vividas por inúmeros povos indígenas no Brasil, que as funções e as tarefas atuais das orga-

nizações indígenas são múltiplas, desde a defesa política dos direitos coletivos até o desenvolvimento e a execução de projetos econômicos, culturais, educacionais e outras demandas das comunidades indígenas. Este aparente excesso de funções não é ruim, uma vez que atende à vontade das próprias comunidades, desde que a luta pelos direitos, que deve ser permanente, continue como uma das prioridades do movimento ou da organização indígena. Isto é necessário porque as conquistas, sejam elas quais forem (projetos econômicos, por exemplo), serão sempre o resultado de muita luta, mobilização e pressão dos povos indígenas, uma vez que representam uma minoria demográfica e política na co-relação de forças sociais e políticas no Brasil. Essa minoria não possui representantes no Congresso Nacional, no Poder Executivo e nem no Legislativo que possam defender os seus direitos e interesses, como acontece com outros segmentos sociais.

Outro aspecto que deve ser considerado: várias organizações indígenas mais recentes foram criadas muito mais em função de projetos visando acessar recursos financeiros, mas sem muita visão da luta política. Neste caso, a organização indígena não terá sustentabilidade social e política própria, na medida em que sua existência está condicionada à existência de recursos financeiros. Em muitos casos, quando acabam os recursos do projeto, acaba também a organização. Por isso, é importante destacar que a principal função social da organização deve ser a luta pelos direitos e, somente como conseqüência ou resultado da luta, podem vir os projetos e os recursos.

É fundamental também destacar que a luta pelos direitos e a execução de projetos exigem um mínimo de formação e de qualificação técnica dos dirigentes indígenas para o êxito dos trabalhos, fato quase sempre esquecido. Quando isso não acontece, o projeto não é bem executado, não atinge os resultados, e a comunidade fica decepcionada, os parceiros financiadores desanimam e não dão continuidade ao apoio, enfraquecendo a organização e a comunidade. Mas é importante também que as organizações indígenas articulem e exijam que os técnicos não-indígenas, que atuam junto aos povos indígenas, estejam capacitados para essa complexa tarefa. Dito de outra forma, não são somente as

lideranças indígenas que precisam estar capacitadas para trabalhar com o mundo dos brancos, os brancos também devem estar aptos a trabalhar com os povos indígenas. Só assim a idéia da interculturalidade será praticada e vivida, o que é essencial para que o Brasil seja verdadeiramente democrático e pluriétnico.

2.9 Processo histórico de construção do movimento indígena

Segundo o cientista social e militante da causa indígena Sílvio Cavuscens, a história dos movimentos indígenas contemporâneos pode ser organizada em períodos de acordo com o tipo de agência que intermediava as relações entre os povos indígenas e a sociedade dos brancos. Para o autor, o primeiro período seria o denominado **Indigenismo Governamental Tutelar**, que teve a duração aproximada de um século e caracterizou-se pela criação e forte presença do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, que posteriormente foi reformulado para se tornar a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, criada em 1967 e atuante no presente. A criação do SPI ocorreu em 1910, no embalo das idéias positivistas do mundo europeu, as quais exerceram forte influência na política brasileira, tendo como uma das suas características a valorização do homem e da natureza (valorização da ciência do homem e da natureza), contra a visão teocrática da Idade Média, na qual o que importava era a ciência de Deus e a alma humana.

Mesmo sob o auspício do positivismo, que impulsionou a necessidade de proteção do Estado aos povos indígenas contra o seu extermínio, a criação do SPI foi fortemente marcada pela idéia vigente da "relativa incapacidade dos índios", razão pela qual eles deveriam ficar sob a "tutela" do Estado. A tutela aqui não é entendida como necessidade de proteção e assistência social aos índios, como de forma comum e errônea é definida pelos defensores do princípio da tutela oficial, mas como a incapacidade civil e intelectual dos índios. O serviço de proteção e assistência por parte do Estado é um direito universal dos cidadãos,

indígenas e não-indígenas. Aliás, os Estados existem em função dessa necessidade. Seguindo a concepção equivocada da incapacidade indígena, o SPI passou a ser o porta-voz e o representante dos índios dentro e fora do país. Paralelamente à atuação do SPI, havia em curso um processo conhecido por "integração e assimilação cultural" dos povos indígenas sob a tutela do Estado, o que na prática significava a efetiva e inexorável apropriação de suas terras e a negação de suas etnicidadades e identidades. Os índios deveriam o mais rápido possível ser integrados à sociedade nacional, ou seja, precisariam viver de maneira igual a dos brancos, nas cidades ou nas vilas, deixando de ser índios para abrir caminho à ocupação de suas terras pelos não-índios, sob o argumento e a justificativa da necessidade de expansão das fronteiras agrícolas para o desenvolvimento econômico do país.

O SPI provia os povos indígenas de assistências mínimas, as quais consistiam em terra, saúde, educação e subsistência, sempre a partir da ótica da "relativa incapacidade indígena" e da necessidade de sua "tutela" pelos órgãos do Estado, cujo principal objetivo era acomodar os povos indígenas sobreviventes, ao mesmo tempo em que fazia avançar e legitimava as invasões territoriais já consumadas, e abria novas fronteiras de expansão.

Ao mesmo tempo em que o Estado reafirmava a "relativa incapacidade indígena", surgiam tentativas de emancipação dos índios, como estratégia final de apropriação das terras indígenas e extinção definitiva dos seus povos como grupos étnicos diferenciados, visando torná-los cidadãos comuns, acomodados nas camadas mais pobres e excluídos da sociedade brasileira. O Estado brasileiro, por meio de dirigentes políticos e intelectuais, buscou várias estratégias e artimanhas para perseguir este objetivo. Uma das mais conhecidas, nas décadas de 1960 e 1970, foi a tentativa de definição de critérios de indianidade, para estabelecer quem era mais índio, menos índio e quem deveria deixar de ser índio através de um procedimento administrativo do governo. Por esses critérios, os índios eram classificados segundo o seu grau aparente de contato: índios arredios ou isolados; índios não-aculturados; índios em vias de aculturação; índios aculturados e índios brasileiros integrados. Hou-

ve agentes públicos e intelectuais que propuseram e tentaram realizar exames de sangue para definirem o grau de aculturação ou integração dos índios. Todo o esforço estava voltado para acelerar o processo de integração, que deveria focar um único objetivo de interesse do Estado: o fim da existência dos povos indígenas e a conseqüente negação e anulação de seus direitos sobre seus territórios.

Essas diferentes tentativas de emancipação dos povos indígenas deixaram até hoje suas marcas na forma de pensar dos brasileiros. Na região Nordeste, por exemplo, pelo fato de o contato dos índios com a sociedade branca ter sido mais longo e intenso desde o início da colonização, os índios, ao perderem várias de suas características culturais, como a língua, a cor do cabelo, a cor da pele e os hábitos que muito se assemelham ao dos camponeses não-indígenas, são discriminados e taxados de não serem mais índios, negando-se a eles, assim, o direito à terra e a outros aspectos específicos dos povos indígenas do Brasil.

O segundo período pode ser denominado de **Indigenismo não-governamental** e teve seu início em 1970, caracterizando-se pela introdução de dois novos atores: a Igreja Católica renovada e as organizações civis ligadas a setores progressistas da Academia (as universidades).

A Igreja Católica, através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, instituiu em 1970 uma pastoral específica para trabalhar com indígenas e um Conselho Indigenista Missionário – CIMI, como resposta às críticas que sofria como cúmplice do Estado brasileiro na condução da política etnocida ao longo dos anos de colonização. A pastoral indígena, assim como as demais pastorais, tiveram e ainda têm um papel de assistência às necessidades básicas. Já o CIMI, tem o importante papel político de articulação, apoio, divulgação e denúncia de questões relativas à violação dos direitos indígenas, e é um importante aliado dos movimentos indígenas.

A partir dos anos 1970, surgiram várias outras organizações não-governamentais (ONGs) de apoio aos índios, quebrando o monopólio do Estado e das velhas missões religiosas e questionando suas doutrinas civilizatórias. Dentre muitos, podemos citar OPAN (Operação Amazô-

nia Nativa); CTI (Centro de Trabalho Indigenista); CCPY (Comissão Pró-Yanomami); ISA (Instituto Socioambiental); GTME (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico); ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista) etc. Essas organizações civis passaram a assumir várias das funções que antes eram de obrigação do órgão oficial tutelar e também, em muitas situações, o protagonismo da questão indígena.

Foi um período extremamente rico, principalmente no que diz respeito às mobilizações indígenas desde os níveis locais e regionias até as grandes mobilizações do início da década de 1980 em favor dos direitos indígenas, no processo constituinte que culminaria em importantes conquistas na Constituição de 1988. Essas mobilizações indígenas eram patrocinadas pelas organizações não-governamentais brancas e consistiam basicamente na realização de encontros e de assembléias indígenas, como espaços de intercâmbios entre as comunidades e os povos. Ao se conhecerem, perceberam uns e outros que não eram poucos e que, unidos e articulados, poderiam ganhar mais forças para enfrentar os problemas comuns. Quando descobriram que enfrentavam problemas e tinham potencialidades comuns, passaram a se unir e a se mobilizar para fazer frente a inimigos também comuns e a atuar de forma conjunta e coordenada em busca de seus direitos e interesses, principalmente aquele que diz respeito à terra.

O terceiro período pode ser denominado de **Indigenismo Governamental Contemporâneo – pós 1988**. Nessa ocasião, ocorreu a ampliação da relação do Estado com os povos indígenas, a partir da criação de diversos órgãos em vários ministérios com atuação com povos indígenas, quebrando a hegemonia da FUNAI como órgão titular e absoluto da política indigenista. Várias ações indigenistas antes centradas na FUNAI foram transferidas para outros ministérios. Como exemplo, citamos os casos de saúde indígena, que passou para a responsabilidade do Ministério da Saúde, especificamente para a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), e a Educação Escolar Indígena, que foi transferida para o Ministério da Educação.

Deste modo, também no âmbito interno do governo a interlocução dos povos indígenas foi substancialmente ampliada. Por diversificar o

diálogo com múltiplos órgãos de governo, foi sendo possível diversificar também as relações e o exercício de novas políticas públicas destinadas às comunidades indígenas, com diferentes orientações políticas, metodológicas e socioculturais. Foi o caso do Ministério do Meio Ambiente que, a partir da realização da Conferência Mundial sobre Meio Ambiente no Rio de Janeiro em 1992, patrocinou a construção e a implementação de projetos pioneiros para os povos indígenas da Amazônia com ampla participação e co-responsabilidade destes, rompendo de vez a hegemonia da prática tutelar da política indigenista brasileira. Desde então, não é mais possível pensar no Brasil programas para os povos indígenas sem a sua participação e o controle social mínimo.

Porém, o fato marcante desse período foi a superação teórico-jurídica do princípio da tutela dos povos indígenas por parte do Estado brasileiro (entendida como incapacidade indígena) e o reconhecimento da diversidade cultural e da organização política dos índios. Digo teórico porque até hoje esta mudança na Letra da Lei não foi implementada na prática. A FUNAI, por exemplo, continua atuando a partir da orientação da tutela e do não-reconhecimento das organizações indígenas como interlocutoras diretas e legítimas dos povos indígenas. Outro exemplo pode ser o fato de que algumas políticas públicas destinadas aos povos indígenas, principalmente no âmbito da FUNAI, continuam insistindo na formulação e na execução das tomadas de decisões com pouca ou nenhuma participação indígena e sem qualquer envolvimento compartilhado de responsabilidade. Daí, a permanente crítica dos índios ao órgão.

Ao mesmo tempo, ocorre um processo de retração do Estado na gestão da questão indígena, caracterizado principalmente pelo esvaziamento político-orçamentário da administração tutelar no órgão responsável, a FUNAI, ocasionando um indigenismo oficial mal-adaptado. A má adaptação e a má atualização da política indigenista resultam em paradoxos profundos na relação do Estado com os povos indígenas, na medida em que vários instrumentos jurídicos, políticos e administrativos não foram regulamentados, sendo o Estatuto das Sociedades

Indígenas, que há mais de dez anos se encontra parado no Congresso Nacional, um exemplo paradigmático.

O Estado, através das suas instituições, tem promovido medidas protelatórias para não atualizar e não colocar em execução as bases da nova política indigenista, como a paralisia de mais de dez anos de tramitação do Estatuto das Sociedades Indígenas e outros projetos de lei no Congresso Nacional, os quais tratam da questão indígena e da reforma da FUNAI. Ao mesmo tempo, parlamentares anti-indígenas e representantes dos grupos econômicos interessados nas terras indígenas encheram o Congresso Nacional de projetos de lei que visam reduzir ou mesmo anular direitos indígenas conquistados, pondo em risco o futuro dos povos indígenas brasileiros.

Esse período foi marcado por importantes conquistas políticas e de direitos, como a ratificação de alguns convênios internacionais, como a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), ratificada pelo Brasil em 1993. A Convenção determina o controle social e a participação indígena nas instâncias decisórias, sobretudo nas que lhes dizem respeito, mas que se encontram muito distantes de qualquer possibilidade de efetivo respeito e implementação de seus preceitos, os quais poderiam ajudar no encaminhamento de soluções para muitos problemas enfrentados pelas comunidades e pelos povos indígenas. A Convenção também ajuda a superar um problema conceitual e de cidadania indígena, reconhecendo a categoria de povos aos índios, admitindo com isso o direito de autodeterminação sociocultural e étnica nos marcos do Estado brasileiro (desde que não signifique soberania territorial).

Além disso, essa época foi também caracterizada pelo processo de redemocratização do país, o que trouxe uma abertura maior à participação indígena nos debates nacionais e na implementação de políticas de seu interesse. Atualmente, existem dezenas de Conselhos Nacionais, Estaduais e Municipais em que os índios mantêm suas representações, embora ainda com muitas fragilidades por falta de maior preparo e qualificação política e técnica desses representantes para exercerem com qualidade suas funções. No campo da participação do poder polí-

tico do país, também houve expressivos avanços nas conquistas, o que fica atestado pelos atuais números de dirigentes políticos indígenas: 3 prefeitos e 76 vereadores indígenas em todo o Brasil.

2.10 Movimento indígena contemporâneo

Como já vimos, a partir de 1970 ocorreu um fortalecimento dos movimentos indígenas provocado pela realização de assembléias articuladas pelo CIMI e pela ascensão de lideranças indígenas carismáticas com projeção regional, nacional e internacional, as quais impulsionaram o surgimento das primeiras grandes organizações indígenas regionais e nacionais, sob a liderança da União das Nações dos Indígenas – UNI.

O amadurecimento do movimento levou à formação de uma frente indígena em defesa dos direitos coletivos (lideranças e organizações locais, regionais, nacionais e internacionais), ao mesmo tempo em que eram identificadas necessidades e estratégias de cada povo, formando a base concreta do movimento e da luta indígenas.

Seguiu-se o surgimento de numerosas organizações e associações indígenas aldeãs, étnicas, locais, regionais e nacionais, de categorias profissionais, de gênero e de estudantes. O crescimento do número de organizações indígenas é tão expressivo que se em 1970 não havia nenhuma organização indígena reconhecida, em 2001 elas já eram em número de 347 somente na Amazônia Legal (PDPI, 2001).

Essas organizações trouxeram à luz novas lideranças indígenas (professores, agentes de saúde, agentes ambientais indígenas etc.), que passaram a atuar como interlocutores com o Estado e as organizações não-governamentais. Elas assumiram cada vez mais o protagonismo da luta e forçaram um repensar da relação, do papel e da função das entidades de assessoria e de apoio, assim como da relação com o Estado.

As organizações indígenas formam atualmente uma rede de entidades, de estratégias e de iniciativas indígenas espalhadas por todo o território nacional e utilizam todos os meios políticos e tecnológicos do

mundo moderno para defender e fazer valerem os direitos indígenas. Durante todo o tempo, as lideranças dessas organizações percorrem o país e o mundo na luta pela promoção e pela defesa dos direitos e dos interesses indígenas, ocupando tribunas importantes como as da ONU, da OEA e de outros organismos internacionais.

2.11 Possíveis causas da ascensão das organizações indígenas

Provavelmente uma das causas da ascensão das organizações indígenas no Brasil tenha sido a necessidade de se praticar uma reação à política de emancipação dos índios, que o governo brasileiro tentou efetivar no final dos anos de 1970. Outra causa, sem dúvida, foi a proliferação de organizações não-governamentais pró-indígenas, responsáveis inicialmente pelo incentivo dado à reação indígena. Além disso, a descentralização do apoio financeiro dos recursos públicos e da cooperação internacional pós-guerra (a II Guerra Mundial, que terminou em 1945) estimulou o surgimento das organizações com o propósito claro de acessar recursos, em especial voltados para as questões ambientais e para as alternativas econômicas. Mas o que impulsionou e consolidou o processo de surgimento e a existência legal das organizações indígenas foi a Constituição Federal de 1988, ao reconhecer a capacidade civil dos índios e de suas organizações sociais e políticas.

Também a retração do Estado e o esvaziamento político-financeiro do órgão indigenista, FUNAI, exigiu que o movimento e as organizações indígenas se fortalecessem, ampliassem suas alianças e seus interlocutores governamentais na busca pela superação da ausência assistencial cada vez maior do Estado e da FUNAI na vida das comunidades.

Em nível mundial, a globalização das questões ambientais, que envolveu a discussão sobre as terras indígenas e a descentralização da cooperação internacional, atuando preferencialmente na área de projetos, determinou a emergência das organizações indígenas e o seu fortalecimento.

Aliado a isso, os investimentos educacionais em áreas indígenas resultaram no surgimento de novas lideranças, que passaram a dinamizar a agenda das comunidades na busca de respostas e de soluções para os problemas enfrentados.

2.12 O movimento indígena brasileiro nos últimos 25 anos

A década de 1980, para o movimento e para as organizações indígenas, caracterizou-se pela constituição de organizações informais, politicamente ativas, mas pouco institucionalizadas, que reivindicavam direitos territoriais e assistenciais através, especialmente, da ação de lideranças carismáticas, por um lado, e de lideranças tradicionais de aldeias, por outro. São denominadas lideranças carismáticas aquelas lideranças indígenas que por consciência, carisma e determinação individual assumiram a responsabilidade do protagosnimo da luta indígena no cenário nacional e internacional, articuladas pela União das Nações Indígenas (UNI), idealizada no início da década de 1980. Eram jovens estudantes indígenas, apoiados por setores progressistas da Academia, da Igreja Católica e, principalmente, por organizações não-governamentais, que desencadearam um processo decisivo de mobilização das comunidades indígenas em favor de seus direitos, principalmente à terra, à valorização da cultura indígena e contra o preconceito e a discriminação.

A partir da década de 1990, no embalo da Nova Constituição de 1988, ocorreu o fenômeno da multiplicação de organizações indígenas formais, institucionalizadas e legalizadas por todo o Brasil. Essas organizações começaram a assumir cada vez mais as funções que o Estado deixou de desempenhar diretamente, em especial nas áreas de saúde, educação e auto-sustentação. Com isso, outras discussões passaram a fazer parte da agenda das organizações indígenas, como aquelas direcionadas ao discurso étnico do desenvolvimento "etno-sustentável" e da autogestão territorial.

No início da década de 2000, ocorreu a consolidação de espaços de representação do movimento indígena – através das suas organizações – nas esferas públicas, com a internalização e a gestão de recursos governamentais e de várias lideranças de organizações indígenas, que passaram a ocupar funções públicas e políticas na esfera da Administração Pública, trazendo novas conquistas, mas também novos desafios. Como conquista em função da participação política das lideranças indígenas, citamos o surgimento de novas políticas públicas específicas para os povos indígenas, notadamente nas áreas de saúde e educação, políticas estas orientadas por novos conceitos e diferentes metodologias de práticas políticas, na tentativa de superação das históricas práticas tutelares, paternalistas e clientelistas da velha política indigenista oficial. O surgimento das políticas públicas específicas para os povos indígenas, assim como o avanço das conquistas de outros direitos são os principais responsáveis pelo fenômeno da efervescência étnica, da auto-afirmação da identidade e do fenômeno da etnogênese.

No campo dos desafios, identificam-se as dificuldades dos povos indígenas de lidarem com a complexa lógica burocrática da Administração Pública e da (ir)racionalidade política e ideológica do Estado, que não consegue tratar os povos indígenas como portadores de culturas particulares.

Deste modo, foi se consolidando uma nova relação do Estado com as organizações indígenas, sendo que, em muitos casos, estas últimas assumiram cada vez mais o papel de executoras de ações do Estado. Como exemplo mais emblemático, está o estabelecimento de convênios de muitas organizações indígenas, principalmente da Amazônia, com a FUNASA, no âmbito dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas - DSEIs, para a execução das ações básicas de saúde junto às comunidades indígenas. A crescente participação política dos povos indígenas nos últimos anos, embora não tenha sido suficiente para eliminar a prática tutelar e paternalista do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas – ainda presente em alguns órgãos do governo – tem se diversificado e dinamizado essa relação, propiciando o surgimento de programas e de projetos governamentais inovadores.

2.13 Conseqüências diretas do processo de protagonismo indígena no Brasil

A principal conseqüência direta do fortalecimento do movimento e das organizações indígenas no Brasil é a superação do fantasma do desaparecimento gradual dos povos indígenas, com a população estimada em 734.127 indígenas, segundo dados do IBGE no Censo do ano 2000, o que representa 0,4% da população brasileira. A população indígena apresentou crescimento médio anual de 7,9 % nos anos de 2004 e 2005 (IBGE) contra 1,6% da população brasileira. O crescimento médio da população indígena brasileira nos últimos 10 anos foi de 4,0% ao ano, o que representa uma reviravolta histórica pós-contato e projeta um futuro promissor e otimista do ponto de vista étnico-demográfico.

Entre as prováveis causas para o aumento da população indígena estão as questões de reconhecimento da identidade indígena – índios ressurgidos e índios urbanos – a etnogênese e a aceitação cada vez maior pela sociedade da identidade indígena. A melhoria nas performances das políticas públicas oferecidas aos povos indígenas é um fator que vem contribuindo para uma recuperação demográfica desses povos no Brasil.

Manifestação do Movimento Indígena Brasileiro, em 1989, na Praça do Três Poderes, em Brasília

As conquistas territoriais também têm sido expressivas, alcançando as terras indígenas 12,38% da área total do Brasil e 21% da área total na Amazônia Legal. Do ponto de vista ambiental, a relevância dessas terras é incalculável, mas ainda pouco reconhecida e valorizada pelo Estado e pelos próprios povos indígenas, o que poderia ser um instrumento forte de pressão sobre o governo e a sociedade em busca de políticas públicas adequadas e coerentes para a proteção desse patrimônio indígena brasileiro.

Os grandes protagonistas na luta pelos direitos dos povos indígenas são: a relevância das terras indígenas, o capital simbólico representado por 222 povos e 180 línguas e a importância do assunto como tema nacional e internacional. Uma das coisas que surtem efeitos concretos é o fato de, por exemplo, os índios realizarem campanhas nacionais e internacionais em favor de algum direito voltado para a proteção ambiental e cultural das terras indígenas, como foi o processo de demarcação e de homologação da Terra Indígena Yanomami, que soma mais de 10 milhões de hectares.

Hoje em dia, o movimento e as organizações indígenas ainda têm que lutar pelos direitos básicos e pela aplicação de políticas públicas, mas de forma paralela surgem novas possibilidades de autonomia para os povos indígenas, e que passam necessariamente por um novo marco legal e uma nova institucionalização na relação com os povos indígenas.

Exemplos de algumas conquistas do movimento indígena:

1. Direitos conquistados na Constituição de 1988.
2. Ratificação da Convenção 169 / OIT em 2003.
3. Participação política: 3 prefeitos, 3 vice-prefeitos e 76 vereadores.
4. Programas governamentais inovadores: PPTAL (Projeto de Proteção às Terras Indígenas da Amazônia Legal), PDPI, DSEIs (Distrito Sanitário Especial Indígena), Carteira Indígena.
5. Proposta de Educação Escolar Indígena Específica e Diferenciada – bilíngüe, pluricultural, autônoma e autogestada pelos índios.
6. Demarcações de terras, principalmente na Amazônia.

2.14 Os principais desafios enfrentados pelos povos indígenas

Uma das principais dificuldades enfrentadas pelas comunidades e pelas organizações indígenas é a de lidar com o modelo burocrático de organização social, política e econômica dos brancos, que são obrigados a adotar nas suas comunidades para garantirem seus direitos de cidadania, como o acesso a recursos financeiros e tecnológicos. O modelo de organização social, no formato de associação institucionalizada, não respeita o jeito de ser e de fazer dos povos indígenas. Os processos administrativos, financeiros e burocráticos, além de serem ininteligíveis à racionalidade indígena, confrontam e ferem os valores culturais dos seus povos, como o de solidariedade, generosidade e democracia. O modelo hierarquizado de uma diretoria de associação formal, por exemplo, além de criar conflitos de poder dentro da comunidade indígena, cria também diferenciações sociais e econômicas e fragiliza o valor da democracia horizontal, na qual o poder de decisão é um direito inalienável de todos os indivíduos e grupos que compõem a comunidade. O modelo associativo geralmente entra em conflito com os modos tradicionais de organização social, política e econômica da comunidade ou do povo indígena e são pouco compreensíveis para as comunidades, impedindo qualquer apropriação consciente e qualificada desse instrumento. No entanto, é o único caminho para o acesso a recursos públicos ou da cooperação internacional. O desafio é como compatibilizar as diferentes lógicas, racionalidades e formas operacionais de tomada de decisão, de distribuição de bens e produtos, de organização das diferentes tarefas e responsabilidades, da noção de autoridade, de poder, de serviço e de representação política. No campo das organizações indígenas, destaca-se como lidar com o aparato jurídico-administrativo do Estado, que não reconhece os direitos dos povos indígenas e tem se tornado o principal instrumento de negação dos direitos indígenas.

O segundo grande desafio é como as comunidades indígenas podem resistir à histórica sedução do mundo branco – estigmatizado na figura do espelho de Cabral – e de seus vários instrumentos de poder econô-

mico, cultural e político. A ilusão de um ideal de vida acima do bem e do mal do mundo moderno, baseado no suposto poderio da tecnologia e da economia cumulativa e individualista, seduz os povos indígenas e deixa-os atônitos quanto aos seus horizontes socioculturais próprios. A promessa de felicidade possível, acessível por meio da competição, da concorrência e da concentração individual de riqueza e de poder, passa a concorrer com o ideal de vida baseado no bem-estar social coletivo, no qual a hospitalidade, a generosidade e a igualdade de oportunidades e de condições de vida são valores primordiais. O poder político e econômico individualizado e diferenciado não apenas seduz, mas também corrompe. E os povos indígenas não estão isentos dessa tragédia do mundo contemporâneo. No entanto, como administrar e equacionar a pressão e a dominação ideológica e psicológica dos modelos de vida da sociedade branca capitalista, individualista e materialista que se contrapõem aos modelos de sociedades indígenas comunitárias, coletivas, que privilegiam a vida em detrimento dos bens materiais? É bom lembrar que o abandono dos modos próprios de vida pelos povos indígenas, além de lhes trazer o não-reconhecimento como povos indígenas, faz com que percam os principais direitos, como à terra coletiva e às políticas diferenciadas.

O terceiro desafio é a dificuldade de articulação sociopolítica dos povos indígenas em nível nacional, que é fundamental para a defesa de seus direitos. Como empreender um mínimo de articulação e mobilização dos povos, das comunidades e das organizações indígenas entre si e com outros aliados e parceiros capaz de criar força mobilizadora permanente em defesa dos seus direitos, num país continental como o Brasil? Diante dessas dificuldades, os povos indígenas têm se apropriado cada vez mais dos meios modernos de comunicação, como a internet, as rádios, o telefone e o transporte mecanizado, mas enfrentam dificuldades financeiras para a manutenção desses serviços.

O outro desafio é como reverter o processo de dependência dos povos indígenas em relação ao governo ou aos brancos para resolver seus problemas, mesmo aqueles problemas simples para os quais a própria comunidade poderia encontrar soluções internamente. Esta

dependência é o resultado de um século de tutela e de paternalismo a que foram submetidos pelo órgão indigenista, que os acostumou a depender de iniciativas e de recursos externos para garantirem a sua manutenção. Se as comunidades indígenas encontram dificuldades para se manterem, como podem contribuir para a sustentação de suas organizações locais e regionais na luta por seus direitos? Se essas organizações são criadas pelas comunidades indígenas em benefício de seus direitos e interesses, seria justo que elas mantivessem e sustentassem toda a agenda de trabalho das suas organizações. Mas como fazer isso se as próprias comunidades sofrem sérias dificuldades de subsistência e auto-sustentação? O desafio, portanto, é superar a velha concepção de tutela e de incapacidade para que os povos indígenas recuperem a auto-estima e a capacidade de auto-sustentação, a partir de seus conhecimentos tradicionais e de seus recursos naturais e humanos locais, eventualmente complementados pelos conhecimentos e pelas tecnologias do mundo moderno.

Na atualidade, a principal dificuldade dos povos indígenas é manter e garantir os direitos já adquiridos, além de lutar por outros direitos que ainda precisam ser conquistados para consolidar a perspectiva étnica de futuro, enterrando de vez a ameaça de extinção desses povos. Na cabeça de muitas pessoas no Brasil, os povos indígenas ainda são vistos como seres transitórios, que algum dia deixarão de existir, seja por meio de processos naturais ou induzidos pelas políticas de intervenção. Neste sentido, não é coincidência a existência de mais de uma centena de propostas de emendas constitucionais (PECs) no Congresso Nacional que tentam negar ou reduzir os direitos indígenas conquistados à custa das vidas de centenas de lideranças indígenas do Brasil.

O último desafio é como garantir a capacitação dos membros do movimento, das organizações e das comunidades indígenas para superar as deficiências técnicas e políticas na condução das lutas em defesa dos direitos indígenas, diante de uma sociedade cada vez mais complexa, tecnocrática e cientificista. Para além disso, como garantir uma educação ou formação política e técnica para os índios de uma maneira geral, necessária para que eles ampliem suas capacidades de compreensão e de

interação com o complexo mundo branco. Uma das iniciativas propostas pelos povos indígenas é a da construção e implementação de uma escola de formação política do movimento indígena, vinculada às suas necessidades e demandas atuais e aos seus históricos projetos sociais e étnicos. O sistema escolar, em todos os seus níveis, presentes ou não nas comunidades indígenas, precisa ser apropriado e direcionado para servir aos projetos coletivos de vida de cada povo indígena.

Por fim, o grande desafio dos povos indígenas é como garantir definitivamente e em determinadas condições sociojurídicas ou de cidadania o seu espaço na sociedade brasileira contemporânea, sem necessidade de abrir mão do que lhe é próprio: as culturas, as tradições, os conhecimentos e os valores.

Capítulo 3

Da cidadania à autonomia indígena: um desafio à diversidade cultural

Panela com breu, grupo Nambikwara, Rondônia
Coleção Comissão Rondon, 1912
Setor de Etnologia, Museu Nacional/UFRJ

Nos últimos vinte anos, os povos indígenas do Brasil, por conta de muita luta, mobilização e pressão política, foram conquistando gradativamente o *status* político de cidadania brasileira, o que significa, na prática, a possibilidade de usufruírem dos direitos garantidos aos cidadãos brasileiros enquanto continuam adotando os seus modos próprios de viver, de pensar, de ser e de fazer. O alcance da cidadania significa para os índios uma faculdade ainda remota de dupla cidadania: indígena e brasileira ou planetária. Isto porque os povos indígenas conquistaram a possibilidade de ter acesso às coisas, aos conhecimentos e aos valores do mundo global, ao mesmo tempo em que lhes é garantido o direito de continuarem vivendo segundo tradições, culturas, valores e conhecimentos que lhes são próprios. No entanto, esses direitos estão longe de serem respeitados e garantidos.

Na verdade, essa cidadania diferenciada ainda está sendo construída com muitas dificuldades e resistências. O fato é que a construção torna-se possível na medida em que o princípio da tutela está sendo superado nos instrumentos jurídicos do Estado e na prática de algumas políticas públicas voltadas para os povos indígenas. A partir daí, lideranças indígenas começaram a ocupar vários espaços de representação política, como o de prefeitos, vereadores, secretários municipais, estaduais, e outras funções relevantes para a vida dos índios e do país. Muitas dessas lideranças estão hoje em lugares estratégicos nos diversos campos de controle social e de formulação de políticas públicas – os chamados Conselhos nacionais, estaduais e municipais. Aqui abordaremos a noção de cidadania indígena brasileira a partir da perspectiva dos índios, ou seja, sua importância e as contradições que dizem respeito às suas vidas individual e coletiva. Esta conquista – ainda parcial porque muito teórica – não foi e não está sendo pacífica e unânime.

A questão fundamental para se pensar a cidadania indígena brasileira é superar a própria noção limitada e etnocêntrica de cidadania, entendida como direitos e deveres comuns a indivíduos que partilham os mesmos símbolos e valores nacionais. Ora, os povos indígenas não partilham a mesma língua, a mesma história, os mesmos símbolos, a mesma estrutura social e, muito menos, a mesma estrutura política e

jurídica da sociedade brasileira não-indígena, uma vez que possuem símbolos, valores, histórias e sistemas sociais, políticos, econômicos e jurídicos próprios. Eles seguem nas suas aldeias normas particulares que não são as do Estado brasileiro, e que podem mesmo ser contrárias às do Estado. É em meio a essa contradição que muitos intelectuais brasileiros, como o jurista Carlos Frederico Marés, dizem que o povo indígena, para adquirir sua cidadania, é muitas vezes obrigado a perder a sua identidade como índio.

No entanto, os povos indígenas constituem parte importante da própria construção da nação brasileira e por isso carregam sentimentos de brasilidade iguais aos de quaisquer outras sociedades, segmentos e indivíduos que constituem o Estado, independente de culturas, valores, símbolos e línguas que abraçam. Além disso, por serem um dos pilares socioculturais de formação da identidade da nação brasileira, devem igualmente usufruir dos direitos e dos deveres de todo cidadão brasileiro, sem que isto signifique abrir mão de seus modos próprios de vida.

Outra noção de cidadania que necessita ser superada é aquela que, segundo os cientistas sociais, caracteriza a cidadania temporalizada e territorializada, ou seja, o fato de estar relacionada a um determinado espaço de tempo de uma sociedade particular e de um território delimitado sob o comando de um poder central, que é o Estado. Em função deste princípio de soberania territorial, os índios não poderiam ser cidadãos, já que não possuem a propriedade de suas terras, mas tão-somente o direito de posse e de uso exclusivo dos recursos naturais nelas existentes, por força do sistema político e jurídico do Estado brasileiro que não aceita a existência de propriedade coletiva, como são as terras indígenas. Por outro lado, as terras indígenas no Brasil representam atualmente mais que 12% do território brasileiro, a maior parte delas preservada, com suas incalculáveis riquezas de biodiversidade e de recursos naturais que por si só impõem aos cidadãos indígenas enormes responsabilidades perante o país e à humanidade, em função de sua importância estratégica e humanitária.

Do ponto de vista dos povos indígenas, a cidadania é desejada, pois necessitam do amparo das leis do país para reivindicar seus direitos à

terra, à saúde, à educação, à cultura, à auto-sustentação, e outros direitos nos marcos do Estado nacional. No interior das comunidades indígenas, por exemplo, a Carteira de Identidade ou o CPF são absolutamente desnecessários, mas tornam-se imprescindíveis quando lidam com a sociedade nacional. Neste sentido, podemos afirmar que a cidadania é um recurso apropriado pelos povos indígenas para garantir seu espaço de sobrevivência em meio à sociedade majoritária. Por isso, muitos antropólogos afirmam que enquanto os brancos naturalizam a cidadania, os índios instrumentalizam-na, uma vez que para o povo indígena o que é natural é a sua especificidade étnica. De fato, os povos indígenas brasileiros, mais do que outros povos indígenas das Américas por sua condição demográfica inferior, têm procurado sabiamente articular o sentido natural e instrumental da cidadania, aliado à noção de Direitos Universais do Homem em favor de seus direitos e interesses específicos.

Como possibilidade de avanço no campo de uma cidadania plena ou dupla para os povos indígenas, haveria a proposta de incorporar à noção de cidadania o reconhecimento do direito de diferenciação legítima que garantisse a igualdade de condições – não pela semelhança, mas pela equivalência – criando novos campos sociais e políticos nos quais os índios seriam cidadãos do Brasil e, ao mesmo tempo, membros plenos de suas respectivas sociedades étnicas. O conceito de cidadania diferenciada deve ser bem compreendido para que não se torne diferente, desigual, inferior ou uma anomalia. Cidadania diferenciada significa que os povos indígenas, além do usufruto dos direitos universais do cidadão brasileiro ou planetário, possuem também o usufruto de direitos específicos relativos à sua cultura, às tradições, aos valores, aos conhecimentos e aos ritos. A idéia do Brasil como um país pluriétnico é uma porta de entrada para isso, mas não o suficiente enquanto o exercício da multiculturalidade não estiver incorporado à vida prática da sociedade brasileira. Somente o diálogo intercultural efetivo é capaz de possibilitar a coexistência das lógicas da etnia e da cidadania em um mesmo espaço social e territorial.

A cidadania brasileira e planetária tem para os povos indígenas um sentido de inclusão, de apropriação e de participação nas decisões que

lhes dizem respeito, o que inclui obviamente os interesses coletivos do seu país e do mundo em que vivem. Neste sentido, adquirir a cidadania brasileira significa ter o direito de acesso a todos os benefícios que esta sociedade pode oferecer, como à tecnologia da informação, por exemplo. Quanto a isto, o povo indígena tem procurado aprofundar-se sobre o assunto que, segundo eles, passa por três questões básicas. Primeiro, superar a visão arcaica dualista que vê incompatibilidade entre tradição e modernidade. Segundo, considerar os povos indígenas como "sujeitos coletivos", ou seja, o princípio do protagonismo indígena, a partir do qual ninguém pode pensar e decidir por eles sobre qualquer coisa, a não ser eles mesmos. São eles que têm que decidir sobre a apropriação dos recursos tecnológicos e a forma como querem realizá-la. Uma das maneiras de garantir tal protagonismo indígena é assegurando o acesso a informações qualificadas que os ajudem a tomar as suas decisões de forma igualmente qualificada e consciente. Caso contrário, as decisões assumidas podem ser resultantes de visões ingênuas e indevidas acerca da importância e da utilidade dos recursos tecnológicos, sendo eles vítimas de pressões e ilusões. Se assim for, os novos recursos contribuirão para aprofundar o histórico processo de desagregação social e cultural dos povos. O acesso às tecnologias por parte dos povos indígenas deve contribuir para o fortalecimento de suas culturas e tradições e melhorar as condições de vida, sem que percam as suas identidades e os modos próprios de ser e de viver.

Em muitos casos, o acesso a recursos tecnológicos tem servido como moeda de troca para comprar a consciência "ingênua" das comunidades indígenas em favor de objetivos alheios e contrários aos seus direitos e interesses. Entre os povos indígenas há sempre o risco de superestimar a relevância das tecnologias, como se fossem os novos e infalíveis salvadores da pátria, em detrimento de técnicas, habilidades e conhecimentos próprios (tradicionais ou não). As novas tecnologias, longe de serem por si só as salvadoras de todos os problemas dos homens modernos, bem que poderiam trazer grande contribuição para a solução de muitos problemas enfrentados pelos povos indígenas. Por outro lado, o acesso aos recursos tecnológicos da informação e da comunicação precisa ser

acompanhado de outras políticas sociais de forma adequada e articulada, para dar conta de todas as dimensões e formas de organização da vida desses povos.

A vida indígena é um todo integrado e articulado. Cada povo tem o direito de decidir se acessa as novas tecnologias ou não, e em que condições e perspectivas quer fazê-lo. Neste sentido, é impressionante ver como os índios Yanomami, que têm menos de 50 anos de contato permanente com outras populações, já estão se apropriando do computador e da internet para fortalecer tradições e conhecimentos, além de defenderem os seus direitos, enquanto outros povos, com mais de cinco séculos de contato, não dão importância a esses recursos. Além disso, não é suficiente investir em apenas alguns setores básicos, como a comunicação e a informação; é necessário buscar a qualidade de outros serviços também básicos, como saúde, educação, auto-sustentação. No Brasil há um sério problema histórico, que é pensar a inclusão dos povos indígenas nas políticas públicas de forma experimental (piloto, pontual) ou de forma genérica, na carona de programas e projetos para outros segmentos sociais. Daí a necessidade de uma política articulada e integrada que volte a atenção para os povos indígenas, capaz de dar conta de toda a dinâmica e a diversidade das realidades, das demandas, dos anseios e dos projetos coletivos dos povos indígenas.

Na atualidade, é evidente o desejo dos povos indígenas pela apropriação dos recursos tecnológicos para a defesa dos seus direitos e para a melhoria das condições de vida. Mas também são evidentes as dificuldades para o acesso e a apropriação adequados, os quais precisam ter como principal fundamento o fortalecimento dos conhecimentos e dos valores tradicionais, complementados e enriquecidos pelos avanços da modernidade, da ciência e da tecnologia digital. É inegável o papel dos sistemas de comunicação e de informação digital na luta pela defesa dos direitos dos povos indígenas. Com eles, os povos indígenas cada vez mais estão superando a invisibilidade social, principal causa da ignorância, do preconceito e da discriminação. O processo de apropriação das tecnologias e de outros conhecimentos próprios da modernidade está possibilitando que esses povos reorientem e planejem seus futuros, reafirmando e forta-

lecendo os seus próprios conhecimentos. De acordo com essa perspectiva histórica, os recursos tecnológicos e digitais representam novas possibilidades de recuperação e de consolidação dos processos autônomos dos povos indígenas, na medida em que, efetivamente, podem contribuir decisivamente para a autogestão de seus territórios e para a sustentabilidade de seus projetos sociopolíticos, econômicos e espirituais.

No entanto, para que uma adequada apropriação aconteça, é necessário avançar em alguns aspectos afirmativos e propositivos de políticas públicas. A principal questão refere-se ao fato de que não pode haver domínio e usufruto social da tecnologia sem educação de qualidade e adequada. O acesso aos instrumentos tecnológicos e digitais enquanto fonte de informação e o seu domínio devem ser tratados como direito básico do cidadão, incluindo os cidadãos indígenas, tratando-se, portanto, de objeto de políticas públicas – bem público, de direito público. Sem uma educação de qualidade e adequada, o acesso a recursos tecnológicos tornará os povos indígenas vítimas consumidoras da invasão de novas visões do mundo e do homem – ingerência e dominação – em detrimento das cosmologias indígenas que fundamentam, orientam e organizam a vida social, cultural, econômica e política dos diferentes povos. Tudo isso é o avesso da uma cidadania indígena diferenciada.

Os povos indígenas acreditam que, tendo acesso adequado ao sistema tecnológico atual, poderão avançar no fortalecimento e na consolidação dos seus processos político-organizativos contemporâneos de comunicação, na revitalização e na proteção dos seus patrimônios culturais, na implementação de políticas de desenvolvimento sustentável e na possibilidade de recuperação da autonomia perdida em seus próprios territórios. Estes passam por novas formas de exploração equilibrada dos recursos naturais para os quais o acesso e o domínio de tecnologias modernas são imprescindíveis diante do modelo de sociedade em que estão hoje confinados. Acreditam que a tecnologia pode melhorar as condições de vida das pessoas, principalmente as dos povos indígenas, e estão encontrando interpretações próprias a partir de seus mitos ancestrais para se apropriarem, de forma adequada, dessas tecnologias como instrumentos de luta e defesa de direitos e de interesses rumo

à recuperação de suas autonomias históricas. Uma das características de tal apropriação é a clareza de que as modernas tecnologias devem ser utilizadas não para diminuírem o espaço e o tempo e dominarem a natureza, mas para revelarem a grandeza dos mistérios da vida e a enorme responsabilidade do homem diante de toda a supremacia da vida cósmica.

Por fim, a efetividade de uma cidadania plural e plena, reconhecida como de direito e de fato aos povos indígenas do Brasil, depende do avanço de muitos direitos específicos em vias de conquista e consolidação, dentre os quais alguns serão desenvolvidos nos capítulos seguintes com o propósito de oferecer ao leitor uma espécie de "estado da arte", do ponto de vista dos próprios índios, dos principais direitos dos povos indígenas no Brasil de hoje.

3.1 Autonomia e autodeterminação

A possibilidade de reconstrução de processos autônomos de vida nos seus territórios é um novo alento para o presente e o futuro dos povos indígenas do Brasil. Um dos elementos centrais para a efetivação desse desejo é o início de vários projetos coletivos de autogestão territorial em curso, que deverão impulsionar e subsidiar o processo de reconstrução da autonomia desejada. A autonomia, na prática, continuou acontecendo entre vários povos indígenas do Brasil, mesmo após a instalação do Estado brasileiro. Muitos deles definem e organizam as aldeias em seus territórios segundo seus sistemas sociais, econômicos, jurídicos e religiosos.

A luta contemporânea em prol da autonomia defendida pelo movimento indígena brasileiro significa a luta pela emancipação social, política e econômica dos povos indígenas, capaz de tirá-los das péssimas condições de vida a que estão submetidos como resultado de séculos de dominação e exploração colonial.

Em termos conceituais, autonomia é uma forma de exercício do direito à livre autodeterminação dos povos de acordo com o que estabelece o

Artigo 1 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, Sociais e Culturais, o que implica substancialmente o reconhecimento de autogoverno comunitário no âmbito de um Estado nacional. Autonomia, portanto, não é o mesmo que independência nem envolve soberania, elementos indispensáveis na integração de um Estado. Autonomia é uma entidade menor no interior de uma entidade maior única e soberana. É também uma forma de distribuição de competências nos distintos níveis de organização do governo e em torno de variadas atribuições políticas, econômicas, sociais e culturais.

Por sua vez, autodeterminação indígena implica respeito aos direitos indígenas: o desenvolvimento de suas culturas, línguas, medicinas e o reconhecimento dos seus territórios como espaço étnico. Significa também que o Estado deve respeitar e reconhecer as autoridades indígenas e as suas diversas formas de organização e representação política em todos os níveis de poder. O que os povos indígenas brasileiros propõem é o fortalecimento das suas comunidades como entidades socioculturais autônomas, o que acarreta necessariamente a representação e a participação política dos cidadãos indígenas no governo do Estado.

Mas o que significa para os povos indígenas autonomia e autodeterminação? Não é nosso objetivo aqui conceituar o significado dessas palavras como faz um dicionário, uma vez que isso não interessa aos índios por não serem palavras de suas línguas. Importante é explorar o que os povos indígenas estão querendo dizer e o que defendem para si ao reivindicarem maior autonomia e a autodeterminação para seus povos. Para entender este processo de retomada das autonomias indígenas, é necessário recorrer à história de colonização que os subjugou em todos os aspectos da vida étnica.

Desde o século XIX ocorre a conformação do Estado brasileiro como expressão dos interesses das elites colonizadoras. O novo Estado, criado e organizado a partir das idéias liberais da revolução burguesa que triunfou na França em 1789, excluiu os povos indígenas, assim como os negros, do seu projeto político. Desde então, o Estado brasileiro tem se tornado um fator negativo para a continuidade dos projetos sociais e étnicos dos povos indígenas, condenando-os a um congelamento políti-

co, jurídico, social e econômico. O Estado brasileiro não tem sido capaz de agrupar em uma unidade coerente e equilibrada todos os povos que convivem em seu território. Em conseqüência, os povos indígenas têm sido secularmente impedidos de influenciar a vida pública com suas normas organizativas, seus modos de conceber e fazer política e seus códigos culturais específicos.

Nos últimos vinte anos, os povos indígenas vêm se constituindo em sujeitos de seu próprio destino, fazendo valer seus direitos coletivos, cobrando dos governos, por meio de suas organizações representativas, a constituição de um Estado diferente, um Estado que possibilite a igualdade de condições de vida para todos os brasileiros, incluindo os setores excluídos do país. Os povos indígenas do Brasil nunca reivindicaram soberania política diante do Estado-nação dominante. Eles propõem a transformação do Estado unitário e homogêneo em Estado plural e descentralizado, o qual possibilite em seu interior a existência e o desenvolvimento de espaços de autonomia e de interdependência justos e eqüitativos, espaços estes capazes de impulsionarem a conformação de um Estado plurinacional indispensável para os povos indígenas que não podem seguir excluídos da vida política, econômica e cultural do país.

As diferentes formas em construção de autonomia dos povos indígenas do Brasil não estão dirigidas para negar as principais instituições vigentes, mas sim para torná-las mais flexíveis e abertas, com capacidade de promoverem a coexistência pacífica e solidária de todos os brasileiros. Para isso, esses povos contam atualmente com convênios internacionais e leis nacionais para garantirem os seus direitos. Os mais significativos são a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2003 e que determina que os índios deste país sejam reconhecidos como povos, e a Constituição Federal de 1988, que assegura a inclusão dos direitos coletivos dos povos indígenas, entre outros importantes direitos conquistados.

Nesta perspectiva, a presença dos povos indígenas no Brasil representa em sua totalidade um fato de extraordinária importância na história deste país e constitui um fenômeno social que tem características, problemas e conquistas específicas. As reivindicações dos povos indíge-

nas por terra, por recursos naturais, por um meio ambiente saudável, pelo reconhecimento de sua organização social, por estruturas políticas próprias, por sistemas econômicos sustentáveis, por seus símbolos de identidade encontram cada vez mais justificação moral e ecológica na sociedade brasileira e mundial.

No discurso político e social contemporâneo, os avanços alcançados pelos povos indígenas do Brasil podem ser definidos como o início de processos de autonomia com grandes possibilidades futuras. Por suas características, a autonomia indígena não tem semelhanças. Trata-se de uma autonomia que se fundamenta na vontade de interagir, de participar e de não excluir componentes culturais e políticos diversos, com potencial para resguardar e defender direitos que atendam a todos, desde a ação de governos locais, ou a de organizações autônomas. Com efeito, as experiências dos povos indígenas brasileiros, visando defenderem seus direitos territoriais autogestados, suas culturas e conhecimentos tradicionais, mostram em seu conjunto o avanço de uma luta própria que deve ser entendida como um esforço transformador da sociedade.

Não existe um modelo acabado de autonomia indígena pós-colonial, porém há experiências de gestão territorial e de projetos sociais que configuram entes de oposição ao Estado excludente que tem insistido em ignorar os povos indígenas como herdeiros dos povos originários. Deste modo, as características e as possibilidades de autonomia dos povos indígenas do Brasil dependem de três conceitos e práticas políticas inseparáveis: multiculturalidade, autonomia e sustentabilidade.

O que nos parece claro é o fato de que a luta por autonomia, no sentido de autogoverno dos povos indígenas nos marcos do Estado brasileiro, é legítima e legal. Essa autonomia ou autodeterminação é, pois, necessidade e condição para a continuidade histórica dos povos originários, enquanto direito de perpetuar modos próprios de vida em seus territórios. Não está em questão a soberania do Estado, nem a negação de pertencimento a uma nação plural, o que de direito já é garantido pelo Estado brasileiro, de acordo com suas leis. Dessa forma, os povos indígenas brasileiros, por meio de suas organizações, reivindicam a transformação de suas terras em unidades territoriais administrativa-

mente autônomas e com o pleno controle social e político dos índios, como um passo importante da longa caminhada rumo à autonomia desejada, ou seja, os territórios indígenas com autogoverno integrando de forma autônoma o Pacto Federativo do Brasil.

Assim, a necessidade de um Estado plurinacional resulta da insuficiência da democracia vigente. Dentro da atual ordem política e jurídica do Estado brasileiro não é possível fazer justiça aos povos indígenas e a outros setores igualmente excluídos, e o único caminho possível para equilibrar as co-relações de forças é multiplicar os espaços de autonomia, a fim de que os povos indígenas reivindiquem seus direitos históricos e sua liberdade política. Não se pode esquecer que o Estado brasileiro é o resultado de uma estrutura colonial que incide sobre os índios, forçando-os a fazerem parte dos setores mais empobrecidos, explorados e discriminados do Brasil e da América Latina.

Na perspectiva de autonomia defendida pelo movimento indígena brasileiro, as organizações pan-étnicas formam sistemas que articulam processos de (re)construção de vários componentes da identidade étnica, como são aqueles de autonomia de fato e de direito, os povos e as organizações políticas tradicionais. Deste modo, o movimento indígena constitui-se como uma instituição multicultural, participativa, democrática e de transformação social capaz de produzir mudanças na própria consciência dos povos indígenas, como a recuperação da autoestima e o entendimento de seus avanços e limites. Disso resulta que os espaços de autonomia dependem da capacidade de gestão do movimento indígena, mas também das tendências ideológicas e políticas dos governos. A necessidade de exercício de autonomia real exige que o próprio movimento se torne um campo de autogoverno dos povos indígenas enquanto canal para a sua participação nas tomadas de decisões que lhes dizem respeito em qualquer nível de governo do Estado.

Por fim, autonomia indígena significa permitir-se o uso de suas próprias regras, que no âmbito do Estado brasileiro implica duas formas possíveis: a primeira, como permissão mais ou menos ampla para que os povos indígenas se ocupem de seus próprios assuntos e para que mantenham seus usos e costumes. A segunda, como um regime políti-

co-jurídico pactuado e não somente concebido, que implica a criação de uma coletividade política no seio da sociedade nacional. Como se vê, todas as formas não isentam de responsabilidades o Estado e os governos quanto às suas obrigações de prestarem assistência e proteção e de salvaguardarem a cidadania.

No nível interno, é necessário destacar que os povos indígenas exercem suas autonomias na medida em que as comunidades e os seus dirigentes resolvem as próprias situações de conflito de acordo com as normas compartilhadas por todos os seus membros, seja por meio de rituais de conciliação, de sentenças condenatórias ou de declarações de guerra. Os líderes tradicionais continuam com as obrigações de guiar os seus povos. Quando existem problemas entre eles, recorrem a seus sistemas de decisão, buscando mediadores, sistemas orais de diálogo, assembléias comunitárias, conselhos de anciãos ou tribunais específicos instituídos para cada situação.

Mas o desafio da autonomia para os povos indígenas tem também seus limites e fraquezas e o movimento indígena brasileiro não está isento de profundas debilidades, que de todo modo expressam uma soma de vontades e de projetos políticos desses povos. Algumas lideranças indígenas tradicionais ou não, conscientes ou não, passaram a copiar modos negativos de viver e de se relacionar, contrariando os princípios de autonomia coletiva dos seus povos. Interpretando autonomia como sinônimo de autoritarismo, como é comum na prática de governantes brancos, algumas lideranças comunitárias ou de organizações indígenas passaram a tomar decisões impositivas, egoístas e prejudiciais aos seus povos, como são os arrendamentos de terras que têm levado ao aumento de fome, da miséria e da violência. Hoje existem muitas terras indígenas arrendadas para fazendeiros, principalmente nas regiões Centro-Oeste e Sul do país, resultado de decisões pessoais de lideranças, à revelia dos seus povos e que têm gerado graves conflitos entre as comunidades, como as observadas entre os Kaingang do Rio Grande do Sul.

É necessário, portanto, que o movimento indígena aprofunde e democratize cada vez mais o debate e a prática de autonomia interna não-

autoritária e responsável sobretudo com as novas gerações, que se mostram mais sensíveis e conscientes a respeito das enormes responsabilidades e dos desafios que as esperam. Nas experiências dos arrendamentos, por exemplo, tem sido observado que as novas gerações são contrárias a elas e começam a contrapor idéias às decisões e às práticas erradas das lideranças mais velhas, mas perdem força por serem jovens, já que nas culturas indígenas os mais novos detêm pouco poder de influenciar as decisões dos mais velhos. De todo modo, a nova visão e a consciência política e social das atuais gerações, que em breve serão as lideranças de suas comunidades e de seus povos, são um alento e uma esperança para a definitiva superação das históricas seqüelas e maldições da era da tutela, da qual as velhas gerações infelizmente foram, e ainda são, mais vítimas do que herdeiras.

Por último, é importante destacar que a proposta de autonomia indígena é atrevida e inovadora e requer tempo de maturação e de convencimento democrático e político para que seja assumida e reconhecida pela população majoritária, em razão da carga ideológico-racista, autoritária, etnocêntrica e de exclusão que tem estado presente historicamente na cultura brasileira. Isto implica a capacidade de recriar e reinventar o Estado.

3.2 Terra, território e meio ambiente indígena

Liderança Xucuru "Chicão" no Congresso Nacional, assassinado na luta pela terra

O Brasil é considerado um país megadiverso, pois é constituído de uma grande variedade de ecossistemas e seus ambientes naturais. Essas variedades de fatores geográficos dão origem a uma diversidade de tipos ecológicos, microclimas e distintos tipos de solos. A região costeira e insular favorece uma ampla produção de espécies vegetais e marinhas. As regiões de Mata Atlântica, do Cerrado, do Pantanal e da Amazônia propiciam uma excepcional riqueza da fauna e de espécies vegetais e minerais. Além disso, o Brasil possui a maior reserva de recursos hídricos potáveis do mundo, grande parte localizada na Amazônia Legal, que poderá viabilizar no futuro a sobrevivência humana no planeta.

É nessas condições ecológicas excepcionais que os povos indígenas se formaram durante milhares de anos. Sua mentalidade ecológico-cultural foi se desenvolvendo no processo de sua atividade vital, na relação equilibrada entre cultura tradicional e ecossistemas naturais. Os conhecimentos empíricos espontâneos foram se constituindo em normas de comportamento para o usufruto racional da natureza, para a sua manutenção e reprodução.

Em outra perspectiva, a sociedade brasileira majoritária, guiada por princípios capitalistas e em nome do chamado desenvolvimento econômico, vem ocasionando profunda destruição dos recursos naturais. O incremento abusivo da produtividade da terra para a exportação e a industrialização está resultando em profunda deterioração da vida humana no campo, além de acirrar os conflitos agrários e fundiários. Vivemos na atualidade um brusco e irracional aumento da exploração dos recursos naturais, resultado da influência das políticas neoliberais que ampliam os problemas locais e globais relacionados com a degradação do meio ambiente.

A economia do bem-estar no sistema global capitalista é a nosso ver um mito, para não dizer uma ilusão, mesmo para quem tem poder e dinheiro. Os povos indígenas não compactuam com a lógica perversa da concentração de riquezas e de poder nas mãos de uma minoria em troca do aumento da miséria e da fome que ameaçam a vida humana no planeta. Buscar "a felicidade de todos" por meio de padrões ecoló-

gicos e sociais não-sustentáveis e depredadores é ilusório, o que só tem produzido mais miséria, violência, terrorismo e racismo.

Os povos indígenas têm conservado a visão comunitária e sagrada da natureza. Por isso, as montanhas, os lagos, os rios, as pedras, as florestas, os animais e as árvores têm um alto significado. Os acidentes geográficos e os fenômenos naturais são personificados e foram criadas em torno deles narrativas orais e escritas.

Território é condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva. A terra é também um fator fundamental de resistência dos povos indígenas. É o tema que unifica, articula e mobiliza todos, as aldeias, os povos e as organizações indígenas, em torno de uma bandeira de luta comum que é a defesa de seus territórios. É interessante perceber como na luta pelo direito à terra, as lideranças locais e tradicionais, mesmo sendo muitas vezes analfabetas, adquirem prestígio tanto no nível interno da comunidade, quanto na relação com a sociedade nacional e internacional. Foi a luta pela terra que possibilitou o surgimento do movimento pan-indígena no Brasil na década de 1970, unindo e articulando povos distintos, muitos dos quais eram inimigos nas antigas guerras intertribais. O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos.

Deste modo, podemos definir terra como o espaço geográfico que compõe o território, onde este é entendido como um espaço do cosmos, mais abrangente e completo. Para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. No território, uma montanha não é somente uma montanha, ela tem significado e importância cosmológica sagrada. Terra e território para os índios não significam apenas o espaço físico e

geográfico, mas sim toda a simbologia cosmológica que carrega como espaço primordial do mundo humano e do mundo dos deuses que povoam a natureza. Quando os índios se propõem a reflorestar uma área degradada, além de recuperarem espécies florestais, eles estão trazendo de volta os espíritos e os deuses que foram afugentados pela destruição. E esses espíritos e deuses são fundamentais para o equilíbrio da vida na terra, evitando doenças e outras desgraças, como reação da própria natureza ameaçada ou destruída.

Os povos indígenas estabelecem um vínculo estreito e profundo com a terra, de forma que o problema inerente a ela não se resolve apenas com o aproveitamento do solo agrário, mas também no sentido de territorialidade. Para eles, o território é o *habitat* onde viveram e vivem os antepassados. O território está ligado às suas manifestações culturais e às tradições, às relações familiares e sociais. Por conta disso, muitos povos indígenas brasileiros, como os Yanomami, os Baniwa, os Ticuna e os Guarani, mesmo suportando a separação limítrofe dos territórios nacionais distintos, vivem a coesão étnica histórica, e compartilham a mesma língua, os mesmos costumes, as mesmas tradições e um projeto sociocultural e político comum, sem a negação da consciência nacional subjacente ao Estado nacional.

Com a integração profunda e harmônica com a natureza, os índios sentem-se parte da natureza e não são nela estranhos. Por isso, em seus mitos, seres humanos e outros seres vivos convivem e se relacionam. Intuíram o que a ciência empírica descobriu: que todos formamos uma cadeia única e sagrada de vida, por isso, a atitude de respeito em relação à natureza. Tudo é vivo e tudo vem carregado de valor, de espírito e de mensagens sobre os segredos da vida que os homens precisam decifrar para viver. Quando dançam e realizam seus rituais, estão fazendo uma experiência de encontro com a natureza, com o mundo dos anciãos e dos sábios que estão vivos no outro lado da vida. Para os índios, o invisível faz parte do visível, assim como os não-humanos fazem parte dos humanos. O mundo dos mortos, dos espíritos e dos deuses não está em outra dimensão cósmica, está na própria natureza que constitui o território indígena.

É muito comum os sábios indígenas, ao serem perguntados por jovens sobre os espíritos, os deuses e outros seres sobrenaturais que existiam segundo os mitos, responderem que foram destruídos juntos com a natureza. Em outras palavras, os deuses indígenas não existem sem a natureza real e concreta. Assim, os índios nunca buscam controlar e dominar a natureza, mas tão-somente compreendê-la, para que se sirvam dela com respeito para tirar o seu sustento e a cura para as doenças consideradas como o resultado da transgressão das leis da natureza e da vida. Para as comunidades indígenas, a natureza não é um recurso manipulável, mas um *habitat*, uma casa, um lugar em que se está e onde se vive. Para os índios, o território é um lugar sagrado, no sentido de que ele é o próprio gerador da vida.

A territorialidade, segundo os povos indígenas, não deve ser entendida no mesmo sentido com que um Estado soberano impera e controla o seu território, já que a eles não interessa a idéia de Estado próprio. Ou como dizem os antropólogos, porque são sociedades sem Estado ou até mesmo contra o Estado, no sentido de que internamente não admitem a forma de poder absoluta e centralizada nas mãos de uma estrutura política que não seja a própria coletividade étnica como um todo, em que ninguém tem a procuração para representá-la. Os chefes indígenas são chefes com muitas responsabilidades e tarefas, mas sem nenhum poder de decisão ou de mando. O poder de decisão e de mando cabe somente ao conjunto das pessoas que compõem o grupo. A territorialidade indígena não tem nada a ver com soberania política, jurídica e militar sobre um espaço territorial, como existe em um Estado soberano. Tem a ver com um espaço socionatural necessário para se viver individual e coletivamente.

O direito ao território nos marcos do Estado brasileiro supõe, portanto, que os povos indígenas brasileiros demandem "espaço étnico" para seu desenvolvimento como povos, e não somente como cidadãos individualizados. A delimitação territorial supõe fixação de limites para que dentro deles os índios desenvolvam seus costumes, culturas e seus modos de autogoverno e jurisdição. É isso que as autoridades não-índias não entendem quando repetem constantemente a idéia errada de

que no Brasil "há muita terra para pouco índio", como se aos índios tivessem que ser concedidas terras, do mesmo modo que há espaços necessários para os que vivem em cidades ou no campo guiados por outras formas de relação com a terra. Os povos indígenas precisam de espaços suficientes de terras para caçar, pescar e desenvolver suas tradições culturais e seus rituais sagrados que só podem ser praticados em ambientes adequados – diferente dos não-índios ocidentais, que vivem em casas e apartamentos patrimonialmente individualizadas e por meio de empregos, de comércio, de bancos, de outras atividades que não exigem espaço territorial amplo e coletivo.

3.3 Situação política das terras indígenas no Brasil

Atualmente, no Brasil, a maioria das terras indígenas em extensão está demarcada, mas ainda faltam muitas terras a serem regularizadas. Existem também várias famílias e diversos povos indígenas que estão sem terra, ou que estão com terra insuficiente para garantir a sobrevivência do grupo. Há ainda a situação dos índios urbanos, que só muito recentemente começam a ser incluídos nas pautas de discussões e de interesse do movimento indígena e indigenista.

A seguir, apresentaremos alguns dados estatísticos que mostram a situação do reconhecimento e da regularização das terras indígenas. Salientamos que a garantia efetiva da terra é fundamental para a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas e para o desenvolvimento econômico sustentável do país. A falta de terra ou a sua insuficiência acarreta não apenas dificuldades de sobrevivência física das comunidades indígenas, mas ameaça a própria continuidade étnica, na medida em que impede a realização de práticas tradicionais, como os rituais, as cerimônias, as festas e outras tradições fundamentais para a reprodução da cultura ancestral do povo. É igualmente grave a situação de terras já regularizadas mas que foram invadidas, impedindo a ocupação efetiva dos povos indígenas, seus habitantes originais. A situação das terras indígenas no Brasil é tão complexa que é difícil obter e confiar

em dados sobre elas, uma vez que eles podem representar aspectos e horizontes de interesses diversos. Considerando essa complexidade, tratamos de trabalhar dados e informações oficiais e não-oficiais e alguns aspectos limitantes que eles sugerem, a fim de que o leitor crítico construa uma leitura qualificada sobre os dados e as diferentes realidades e perspectivas que expressam, a partir de algumas variáveis importantes que necessariamente precisam ser consideradas.

Segundo os dados fornecidos pelo Departamento Fundiário (DAF) da FUNAI, em agosto de 2006, existem no Brasil 612 terras indígenas com algum grau de reconhecimento por parte do órgão, totalizando uma extensão de 106. 373.144ha, ou seja, 12,49% dos 851.487.659,90ha do território brasileiro. A Amazônia Legal é a região brasileira que concentra a maior parte das terras indígenas em número e extensão. São 405 terras indígenas, que somam 103.483.167ha, ou seja, 98,61% de todas as terras indígenas do país, ou ainda 20,67% da região amazônica. Essa disparidade entre a quantidade e a extensão das terras indígenas na Amazônia em relação a outras regiões do país é um fator relevante para a compreensão dos problemas enfrentados pelos povos indígenas na atualidade e os diferentes modelos de colonização que imperaram em diversos momentos da história de contato dos povos indígenas com os colonizadores europeus.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

Descrição	Extensão (ha)	%
Território Nacional	851.487.659	100
612 Terras Indígenas	106.373.144	12,49

TERRAS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA LEGAL

Descrição	Extensão (ha)	%
Área total da Amazônia Legal		100
405 Terras Indígenas na Amazônia Legal	103.483.167	20,67

DISTRIBUIÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

Descrição	Extensão (ha)	%
Área total das 612 Terras Indígenas no Brasil	106.373.144	100
405 Terras Indígenas na Amazônia Legal	103.483.167	98,73
207 Terras Indígenas no Centro-Oeste, no Nordeste, no Sul e no Sudeste	2.889.992	1,27

Antes da Constituição de 1988, o direito dos povos indígenas sobre suas terras era muito pouco claro, o que permitia inúmeras interpretações, deixando nas mãos dos administradores públicos e dos dirigentes políticos concederem ou não os direitos segundo condições e critérios geralmente muito subjetivos e aleatórios. Deste modo, as terras indígenas demarcadas antes de 1988 são muito reduzidas, insuficientes para garantir a sobrevivência mínima das comunidades indígenas, gerando uma crescente pressão por retomadas e ampliações de terras em todos os cantos do país, mas muito acentuada nas regiões Nordeste, Centro-Oeste, Sul e Sudeste. Segundo dados da FUNAI, existem hoje 48 terras indígenas em processos ou com pedidos de revisão de seus limites, com expressos objetivos de ampliação.

Para entendermos a situação das terras indígenas que necessitam de ampliação é necessário recorrermos ao processo histórico de concepção de territorialidade indígena adotada pelo Estado brasileiro. As terras indígenas regularizadas antes da Constituição de 1988 foram demarcadas, na sua grande maioria e de forma muito reduzida, a partir da idéia dominante na época de que os índios constituíam populações minoritárias sobreviventes, decadentes e transitórias, cujo único futuro era a integração total à "comunhão nacional". Essa tese foi sustentada por elites políticas, econômicas e intelectuais da Academia. Ora, se os índios tinham os dias de existência contados, por que garantir-lhes terras abundantes? Notadamente na época do SPI, as demarcações de terras tinham o objetivo de dar aos índios sobreviventes o espaço mínimo necessário para desenvolverem seus projetos

econômicos segundo os modelos dos pequenos produtores camponeses, como estratégia para acelerar os processos de integração. Não é por menos que o SPI durante toda a sua existência concentrou explicitamente sua ação em iniciativas que visavam à inserção dos índios nos mercados regionais e no nacional.

A partir de 1970, contrariando todas as previsões e teorias políticas e científicas, os povos indígenas do Brasil iniciaram um período de recuperação demográfica e de auto-estima identitária, abrindo novos horizontes epistemológicos e políticos quanto ao seu futuro. As terras demarcadas até então foram se tornando insuficientes para atender às necessidades vitais dos povos indígenas e aos novos preceitos constitucionais. A luta por revisões e ampliações de terras demarcadas antes de 1998 é, portanto, uma luta que só está começando, se considerarmos o crescimento demográfico médio dos povos indígenas que está muito acima do crescimento médio da população brasileira. É uma luta vital e legítima. Vital porque as terras são necessárias para garantir o futuro das novas gerações em franco crescimento. Legítima porque se trata de uma reivindicação de fato e de direito histórico inegável.

Essa reviravolta histórica dos povos indígenas do Brasil contou com forte apoio de setores progressistas da sociedade brasileira, notadamente de setores da Igreja, da Sociedade Civil organizada e da Academia. A reviravolta histórica em favor dos povos indígenas foi consolidada pela Constituição Federal promulgada em 1988, após intensa articulação e mobilização indígena que contou com o apoio dos aliados acima citados. Desde então, os princípios que regem o direito dos povos indígenas às suas terras tradicionais passaram a ser as necessidades vitais de sobrevivência e reprodução física e cultural. O direito à terra está relacionado, dessa forma, ao direito de pertencimento e de continuidade étnica e cultural.

O processo de reconhecimento e regularização de terras indígenas no Brasil é repleto de complexidade política, técnica, administrativa e jurídica. A Constituição Federal de 1988, atualmente em vigor, reconhece explicitamente aos povos indígenas o direito originário de posse e uso exclusivo de suas terras tradicionalmente ocupadas. Isto

quer dizer que no Brasil os povos indígenas não podem adquirir o direito de propriedade de suas terras, que são bens e patrimônios da União, mas lhes são garantidos a posse e o usufruto exclusivo. Destacamos que, embora esse direito originário de posse e uso sobre as terras tradicionais seja reconhecido na Letra da Lei, garantir de fato tal direito não é uma tarefa fácil e simples. Há casos em que processos de regularização de terras indígenas já duram mais de um século ou simplesmente nunca são concluídos. O principal problema não é o procedimento administrativo em si, mas o jogo de forças políticas e econômicas que envolve.

Para melhor conhecimento desse labirinto administrativo que abrange o processo de regularização de uma terra indígena, apresentamos a seguir, de forma sucinta, as várias etapas desse processo, segundo os procedimentos adotados na atualidade pelo Departamento de Assuntos Fundiários da FUNAI (DAF/FUNAI).

1 **Demandas por novas áreas:** as áreas são registradas preenchendo-se algumas informações básicas: origem da demanda, data, meio, endereço para contato, grupo indígena interessado, localização geográfica e descrição. As demandas são agrupadas a outras demandas e a pedidos de revisão e passam a fazer parte do "Ordenamento de Demandas". Quando houver informações suficientes sobre a demanda e a situação em que está inserida, opta-se diretamente pela entrada no "Banco de Terras da FUNAI".

2 Uma vez ordenadas as demandas, planeja-se a realização de "Diagnósticos de Situação", que têm por objetivo detectar as relações conjunturais que possam fundamentar propostas de delimitação no amplo contexto de inter-relações apresentadas. As que apresentarem situação específica são encaminhadas para um "Estudo de Fundamentação Antropológica", resultando em um diagnóstico próprio que auxiliará na formulação do **Plano Operacional** para a realização dos trabalhos de campo. Ao final desta fase, as áreas indígenas estão **identificadas**.

3 A identificação, fundamentada em uma base sólida de informações, permite a segurança na eleição das terras onde haja prioridade na constituição dos **Grupos Técnicos (GT)**, que irão realizar

os “Relatórios Circunstanciados de Identificação e Delimitação” com o objetivo final de regularização das terras indígenas tradicionalmente ocupadas.

4 As terras planejadas são ordenadas em uma **Lista de Terras,** constante da programação anual, para que seja iniciado o trabalho da **Delimitação**, seguindo alguns critérios: a) a regulamentação fundiária soluciona situação de conflitos em que há graves riscos à integridade física da população; b) a regulamentação fundiária auxilia na solução de graves problemas de saúde, segurança alimentar; c) há atraso na regulamentação da Terra Indígena; d) envolve cumprimento de acordos públicos firmados; e) envolve apoio técnico ou financeiro que poupa a FUNAI de parte do volume de trabalhos e de custos. O relatório de Identificação e Delimitação do GT, uma vez aprovado pelo titular do órgão indigenista, tem seu resumo publicado no Diário Oficial da União e da Unidade Federada onde fica o local da delimitação. Se for desaprovado, poderá ser instruído um novo GT para a complementação dos elementos falhos do relatório.

5 Uma vez publicado o Resumo do Relatório, fica aberto o período de **Contestação à Delimitação** por parte de interessados, ações estas que demandarão **Respostas** às contestações, obedecendo-se aos prazos devidamente definidos. Juntadas as contestações e as respectivas respostas aos atos do processo, e após aprovação pela Presidência da FUNAI, o processo é despachado para o Ministério da Justiça. Autos de identificação desaprovados pelo Ministério da Justiça retornarão à FUNAI e serão submetidos a uma nova análise. A FUNAI poderá encaminhar à Complementação a designação de novo Grupo Técnico ou, em caso de impossibilidade, sugerir o estabelecimento de uma Reserva Indígena.

6 No caso de revisão de Terras Indígenas ou de Reserva Indígena, os procedimentos são os mesmos, observando-se sempre as condições mínimas garantidas por leis infraconstituicionais.

7 Quando os autos de identificação e delimitação são aprovados, o Ministério da Justiça expede uma **Portaria Declaratória** reconhecendo a referida terra indígena e determinando o processo de **demarcação física** de seus perímetros.

8 Em seguida, a FUNAI realiza o processo de seleção de uma empresa especializada, que será contratada para realizar os trabalhos de **demarcação física,** os quais compreendem basicamente a abertura de picada e a instalação de marcos e placas de identificação ao longo dos limites da terra, conforme os relatórios de identificação e delimitação aprovados pelo Ministério da Justiça.

9 Concluídos os trabalhos de demarcação física e estes sendo aprovados pelo Ministério da Justiça, o Presidente da República assina um Decreto Presidencial de **Homologação** da Terra Indígena.

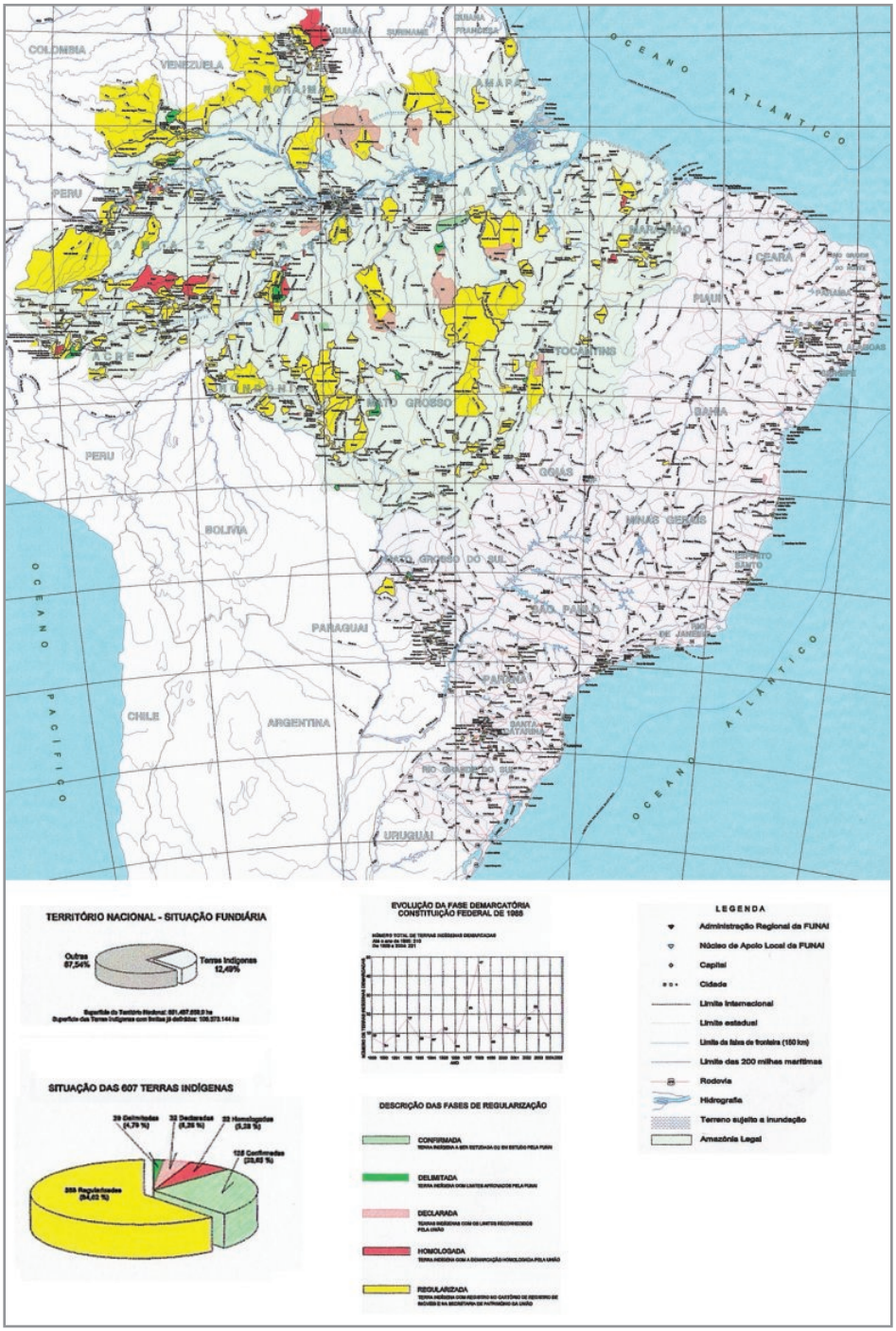
10 Por fim, são ainda necessárias duas medidas procedimentais para concluir a regularização de uma terra indígena: registrar a terra indígena homologada no Cartório Local e no Registro de Patrimônio Público da União. Assim é concluído o longo processo.

Isto posto, agora é possível mostrar qual a situação geral das terras indígenas do Brasil, de acordo com as etapas apresentadas acima, para melhor compreensão da complexidade histórica que envolve o direito das terras indígenas desde a chegada dos portugueses ao Brasil há 506 anos.

SITUAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

Situação	Quantidade
Em estudo	126
Delimitada	29
Declarada	32
Homologada	25
Regularizada	386
Reserva Indígena*	14
Total de terras	**612**

* Reserva Indígena é uma terra adquirida pela comunidade indígena por meio de compra e venda, ou por outra forma que não seja a dos procedimentos legais e administrativos que regem o estatuto da terra indígena tradicional, de que tratamos anteriormente.



Situação Fundiária Indígena, novembro de 2005 – Diretoria de Assuntos Fundiários–DAF/FUNAI

Estes são os dados oficiais que espelham a política fundiária desenvolvida pelo Estado brasileiro nos últimos anos, mas que de longe mostra em completude a demanda dos povos indígenas do Brasil. Dados não-oficiais estimados por organizações não-governamentais indicam que existem muito mais terras sendo reivindicadas por povos e comunidades indígenas. Um levantamento preliminar realizado em 2005 pelo Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI), que reúne as principais organizações indígenas e indigenistas do Brasil, indicou que existiriam mais de 600 terras reivindicadas pelos povos indígenas que estão sem nenhuma providência administrativa, nem mesmo algum tipo de reconhecimento por parte da FUNAI. No cômputo dessas 600 terras, incluem-se as 125 constantes no Banco de Dados da FUNAI na fase de providências de Estudos. O fato é que há elementos sociopolíticos fortes para se acreditar na demanda indicada por esses dados não-oficiais.

Um fator que explica o crescente aumento de demanda por terra indígena é o fenômeno conhecido como "etnogênese", que ocorre com maior incidência na região Nordeste, mas que também é verificado na região amazônica, principalmente em algumas áreas do estado do Pará. A "etnogênese" é um fenômeno" em que, diante de determinadas circunstâncias históricas, um povo étnico, que havia deixado de assumir sua identidade étnica por razões também históricas, consegue reassumi-la e reafirmá-la, recuperando aspectos relevantes de sua cultura tradicional. Em grande medida, o processo de etnogênese ocorreu e ocorre em todas as regiões do Brasil. O que acontece é que em algumas regiões, como a Nordeste, este fenômeno está tendo caráter mais impactante na dinâmica sociocultural e política da região.

A etnogênese é o primeiro passo para a superação das seqüelas dos séculos de escravidão e repressão a que os povos indígenas do Brasil foram submetidos ao longo do processo de colonização, no qual os poucos sobreviventes tiveram que abrir mão de suas culturas e identidades negando-as aos seus filhos e descendentes como única forma de sobrevivência. A redemocratização do país nas últimas duas décadas e principalmente as conquistas de direitos na Constituição de 1988 e nas leis internacionais, como as Convenções 107 e 169 da Organização In-

ternacional do Trabalho (OIT), reabriram as possibilidades de os povos indígenas subsumidos na chamada "Comunhão Nacional" reassumirem suas identidades étnicas e reivindicarem seus direitos. O processo acelerou com a melhoria dos serviços públicos prestados pelo Estado, com forte pressão e participação do movimento indígena organizado que cada vez mais foi conquistando espaço e protagonismo na formulação e na implementação das políticas sociais mais eficientes voltadas para os povos indígenas.

O aumento quantitativo e qualitativo de participação política em todos os níveis de poder possibilitou que os povos indígenas reduzissem o grau de preconceito e de discriminação contra eles, na medida em que a opinião pública pôde perceber que os índios – ao contrário do que era repassado pelo senso comum colonial – eram capazes de gerenciar e decidir os seus destinos e ainda contribuir para o desenvolvimento do país. A sociedade vê com muita simpatia o fato de várias organizações e comunidades indígenas estarem conduzindo e gerenciando em suas terras projetos de desenvolvimento auto-sustentável que associam a preservação ambiental, a valorização das culturas tradicionais e a geração de renda. É também considerado valor positivo a presença cada vez maior de lideranças indígenas assumindo espaços públicos estratégicos, como prefeituras, câmaras municipais e secretarias municipais e estaduais, por contribuírem para superar a velha e preconceituosa concepção de índios incapazes. Esta reconquista de espaço sociopolítico despertou a consciência étnica de povos dominados e reprimidos pela violência colonial.

Ao observar o contexto em que emerge o fenômeno da etnogênese no Brasil, é impossível projetar sua abrangência e limite, já que se torna difícil saber quantas comunidades e povos indígenas continuam subsumidos no Brasil e que podem, a qualquer momento, despertar para a consciência étnica e reivindicar seus legítimos direitos, como o direito às suas terras tradicionais que lhes foram roubadas e das quais foram expulsos. É absolutamente errôneo afirmar que os índios invadem terras. Os índios reocupam suas terras tradicionais, direito que é garantido pela Constituição Federal quando reconhece o direito originário sobre

elas. É possível que dos mais de 1.000 povos indígenas que habitavam o território brasileiro quando da chegada de Pedro Álvares Cabral em 1500 ainda existam vários dos seus remanescentes vivendo espalhados pelo Brasil, muito além dos 220 povos oficialmente conhecidos hoje. A verdade é que a cada ano surgem novas comunidades ou povos que se autodeclaram pertencentes a uma etnia indígena.

É verdade também que o governo brasileiro, preocupado com essa situação de grande imprevisibilidade política, mostra sinais de reação negativa ao processo de etnogênese e tenta desqualificá-lo, argumentando que a questão de terras indígenas já estaria quase resolvida; isto visando negar as novas reivindicações e demandas territoriais dos povos indígenas, enfim, não reconhecendo os chamados povos indígenas "ressurgidos" ou povos indígenas emergentes. A atual forma de agir do governo preocupa em função da retomada de alguns conceitos já superados pelo indigenismo contemporâneo, como a idéia de identificação étnica, baseada em critérios raciais, físicos, ou que considera alguns padrões culturais isoladamente. Neste sentido, para negar o reconhecimento étnico, o governo tem usado critérios de cor, língua, grau de interação com a sociedade regional e nacional, critérios estes muitos utilizados nas décadas de 1950 a 1970 para forçar a teoria da emancipação dos índios, período predominante da teoria e da prática da tutela que considerava os índios incapazes.

Pela lógica da tutela, os índios são aqueles que precisam de um tutor (o Estado) para protegê-los e representá-los em seus direitos e interesses. Por isso, os que falam a língua portuguesa (e não mais a língua indígena), que vivem com padrões semelhantes aos camponeses ou urbanos, que apresentam características físicas próximas aos não-índios não seriam mais índios, portanto, sem direito à terra ou a outros benefícios destinados aos povos indígenas. Tais critérios têm sido utilizados atualmente pela FUNAI para não reconhecer os povos indígenas emergentes e, conseqüentemente, os seus direitos territoriais. Na prática, os tais critérios são apenas instrumentos para esconder as verdadeiras razões de negação dos direitos, que são os interesses das elites políticas e econômicas do país nos recursos naturais existentes nas terras indígenas.

No campo mais geral, a pressão externa sobre as terras indígenas só tende a aumentar, na medida em que as frentes de expansão agrícola-pastoril avançam sobre os últimos recantos de florestas e terras nativas. Graças aos modos de vida e das culturas indígenas, imagens fornecidas por modernas fotografias de satélites demonstram que as terras indígenas brasileiras são as áreas mais preservadas da floresta tropical equatorial, com cobertura vegetal e uso sustentável dos recursos naturais da biodiversidade, como contraponto ao galopante processo de destruição em seus entornos. As terras indígenas vão se transformando a cada dia em verdadeiras ilhas no meio de imensidões de áreas destruídas de campos ou lavouras de monoculturas.

A forte pressão econômica está atingindo também as terras indígenas nos últimos anos, impondo novos desafios aos seus habitantes. O exemplo mais preocupante é a prática de arrendamento de parte dessas terras por algumas lideranças comunitárias para fazendeiros e pecuaristas em troca de algumas migalhas de recursos financeiros. Isto acontece principalmente nas terras pequenas e já totalmente degradadas, onde só os grandes fazendeiros conseguem produzir utilizando-se de altos investimentos e tecnologias. O fato sinaliza para uma mudança radical na relação das referidas comunidades indígenas com a sua terra, relação esta dominada pela ótica materialista e economicista que é contrária aos principais fundamentos do direito às suas terras tradicionais. É a força da visão capitalista sobre os povos que praticam o arrendamento ilegal – ilegal porque a lei proíbe qualquer tipo de negócio com a terra indígena. Há certamente uma mudança nos horizontes socioculturais que orientam as atuais lideranças indígenas comunitárias com conseqüências imprevisíveis para os direitos indígenas.

No embate interno nas comunidades indígenas, essas práticas estão sendo frontalmente discutidas e criticadas, envolvendo principalmente as novas gerações e as lideranças mais antigas. Os jovens, preocupados com o seu futuro, tendem a repudiar tais práticas, e as gerações mais velhas inclinam-se para apoiá-las com base em interesses econômicos imediatos e egoístas. Mas talvez esteja aí exatamente a solução

para os problemas criados pelas lideranças atuais que praticam de forma autoritária e arbitrária modelos ilícitos e predatórios de exploração dos recursos naturais de seus povos, dominados e cooptados pelas promessas sedutoras do mercado, por conta das dificuldades de compreensão da complexidade e das contradições da modernidade economicista. As novas gerações – mais esclarecidas, escolarizadas e conscientes dos seus direitos e de seus legados aos filhos e descendentes – buscam retomar os princípios ancestrais de relação com a terra e não a vêem simplesmente como um bem mercadológico. Vale destacar que se os índios reivindicam o direito sagrado à terra para a sua reprodução física e cultural e, após conquistado, ela é arrendada e negociada a terceiros, o principal argumento a este direito perde força e cria impasses imprevisíveis ao processo administrativo de reconhecimento e regularização da terra, pois os grupos políticos e econômicos contrários certamente utilizarão tais práticas para inviabilizarem os processos demarcatórios, bem além dos que já existem hoje e que estão protelando os processos em curso.

São muitos os desafios enfrentados pelos povos indígenas para garantirem efetivamente os seus direitos de posse e exclusividade às suas terras tradicionais, por causa de invasões, degradações, reduções, arrendamentos e impedimentos de posse por forças de liminares judiciais. Nos últimos anos, cresceu assustadoramente a interferência do Poder Judiciário nos processos de reconhecimento e regularização das terras indígenas, com a tendência de ele se tornar o mais novo aliado das elites políticas e econômicas contra os direitos dos povos indígenas, apesar da clareza com que esses direitos estão assegurados na Carta Magna do país.

Por fim, reafirmamos a indispensabilidade da terra para a sobrevivência digna dos povos indígenas do Brasil. Mas não basta terra. São necessárias políticas de apoio e de incentivo às alternativas econômicas de auto-sustentação associadas à valorização cultural, à preservação do meio ambiente e à melhoria das condições de vida, de forma eqüitativa e solidária. Afinal de contas, os povos indígenas também são constituídos por cidadãos brasileiros e universais com

direito ao acesso e ao usufruto dos benefícios da sociedade moderna, sem necessidade de abrirem mão de suas culturas, tradições, modos e filosofias de vida.

3.4 A riqueza das línguas indígenas

Apesar de muitas línguas indígenas terem sido extintas ao longo dos 506 anos de colonização, os povos indígenas do Brasil ainda conservam e falam mais de 180 línguas nativas. Embora a língua não seja o principal elemento que identifica um povo indígena, ela é um fator importante de reprodução e produção dos conhecimentos tradicionais e de incorporação, de forma apropriada, dos novos conhecimentos do mundo externo ao grupo. O pensamento é único e universal, mas esta universalidade é expressa de maneiras distintas e específicas em cada língua. As categorias lógicas de pensamento, tempo e espaço, de quantidade e qualidade, de causa e efeito expressam-se nas categorias gramaticais de maneira distinta em cada língua humana.

Segundo pesquisadores e estudiosos da área da lingüística, existiam no Brasil em 1500 entre 1.200 a 1.500 línguas indígenas, quando Pedro Álvares Cabral chegou a Porto Seguro, no atual estado da Bahia. Destas, somente 180 ainda são faladas hoje e delas mais de 40 estão ameaçadas de extinção em curto prazo por número reduzido de falantes, baixa transmissão às novas gerações e poucos velhos que as dominam. Apesar da drástica redução das línguas indígenas faladas no Brasil, as 180 sobreviventes representam uma enorme riqueza cultural do país, na medida em que correspondem a 75% de todas as que são faladas no Brasil – segundo o Censo do IBGE de 2000, são 241 línguas, incluindo a língua nacional, o português. É necessário firmar que 18% (30) das línguas indígenas brasileiras também são faladas nos países vizinhos.

Os lingüistas classificam as atuais línguas indígenas faladas no Brasil por meio de troncos, famílias, línguas e dialetos, como mostramos nas páginas seguintes.

1	TRONCO TUPI
1.1	Famílias Tupi (10): Tupi-Guarani, Arikem, Aweti, Juruna, Mawé, Monde, Puruborá, Mundurucu, Ramarama, Tuparaí.
1.1.1	Línguas da Família Tupi-Guarani: Amanayé, Anambé, Apiaká, Araweté, Assurini do Xingu (Assurini do Koatinemo), Avá-Canoeiro, Guajá, Guarani, Kaapor, Kamayurá, Kayabi, Kawahibi, Kokáma, Língua Geral Amazônica*, Surui do Tocantins, Tapirapé, Waiampi, Xetá e Zo'é (Puturu).
1.1.1.1	Dialetos das Línguas do Tronco Tupi: - Guarani: Kaiowá, Mbyá, e Nhadeva. - Kawahib: Parintintin, Diahói, Juma, Karipuna, Tenharim e Uru-Eu-Wau-Wau. - Kokáma: Kokáma e Omágua (Kambeba).
1.1.2	Língua da Família Arikém: Karitiana.
1.1.3	Língua da Família Awetí: Aweti.
1.1.4	Línguas da Família Juruna: Yuruna e Xipaia.
1.1.5	Língua da Família Mawé: Mawé (Sateré-Mawé).
1.1.6	Línguas da Família Mondé: Aruá, Cinta-Larga, Gavião (Ikôro), Monde, Suruí (Paiter) e Zoró.
1.1.7	Língua da Família Puroborá: Puroborá é um povo de cuja língua há documentos dos anos 20 e 50. Existem ainda alguns remanescentes dispersos de Porto Velho até Guaporé e o pessoal do setor lingüístico do Museu Goeldi tem contatado alguns deles e gravado dados lingüísticos.
1.1.8	Língua da família Munduruku: Kuruaia e Munduruku.
1.1.9	Língua da Família Ramarama: Karo (Arara).
1.1.10	Línguas da Família Tupari: Aruju (Mayoró), Makurap, Mekem, Sakirabiar e Tupari.

2	TRONCO MACRO-JÊ
2.1	Famílias Macro-Jê (9): Bororo, Krenak, Guató, Jê, Karajá, Maxakali, Ofayé, Rikbaktsa e Yaté.
2.1.1	Línguas da Família Bororo: Bororo e Umutina.
2.1.2	Língua da Família Krenak: Krenak
2.1.3	Língua da Família Guató: Guató.
2.1.4	Línguas da Família Jê: Akwén, Apinayé, Kaingang, Kaiapó, Panará, Suyá, Timbira e Xoclen.
2.1.4.1	Dialetos da Família Jê: - Akwén: Xakriabá, Xavante, Xerente. - Kaingang: Kaingang do Paraná, Kaingang Central, Kaingang do Sudoeste, Kaingang do Sudeste. - Kaiapó: Gorotire, Kararaô, Kokraimôro, Kubenkrankegn, Menkrangnoti, Mentuktire (Txucahamãe) e Xikrin. - Suyá: Tapayuna. - Timbira: Canela Apaniekra, Canela Rankokamekra, Gavião do Pará (Parkateyê), Krahô Krenjê e Krikati.
2.1.5	Línguas da Família Karajá: Javaé, Karajá e Xambioá.
2.1.6	Línguas da Família Maxakali: Maxakali, Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe.
2.1.7	Língua da Família Ofayé: Ofayé.
2.1.8	Língua da Família Rikbaktsa: Rikbaktsa.
2.1.9	Língua da Família Yaté: Yaté.

3	OUTRAS FAMÍLIAS E AS RESPECTIVAS LÍNGUAS
3.1	Aykanã: Aykanã (Massaká e Karupá).
3.2	Arawá: Manauá-Yari, Deni, Jarawara, Kanamari, Kulina, Paumari, Jamamadi, Zuruahá.
3.3	Aruak: Apurinã, Baniwa do Içana, Baré, Kampa (Axininka), Mandauáka, Mehinaku, Palikur, Paresi (Ariti), Piro, Saluma (Enawene-Nawê), Tariana, Terena, Wapichana, Werekena, Waurá e Yawalapiti.
3.3.1	Dialetos da Família Aruak: - Piro: Maniteneri e Maxineri. - Tariana: Yurupari-Tapuya.
3.4	Guaikuru: Kadiwéu.
3.5	Iranxe: Iranxe (Mynky).
3.6	Jabuti: Arikapu, Jabuti.
3.7	Kanoé: (Kapichana).
3.8	Karib: Aparai (Apalai), Arara, Bakairi, Galibi do Oiapoque, Hixkaryana, Ingaricó (Kapong), Kalapalo, Kaxuyana, Kuikuru, Macuxi, Matipu, Mayongong (Makiritare, Yekwana), Nahukuá, Taulipang (Pemong), Tiriyó, Txikão (Ikpeng), Waimiri (Waimiri-Atroari), Warikiana, Maiana e Wai-Wai.
3.9	Katukina: Kanamari, Katauxi, Katukina do Rio Biá, Txunhuá-Djapá.
3.10	Koazá: Koazá
3.11	Makú: Bará, Dow (Kamã), Guariba, Hupda, Nadeb, Yuhup.
3.12	Mura: Mura e Pirahã
3.13	Nanambikuara: Nambikuara do Norte, Nambikuara do Sul e Sabanê.
3.13.1	Dialetos da Família Nambikuara: - Nambikuara do Norte: Tawandé, Lakundé, Lafundé, Mamaindé, Negaroti. - Nambikuara do Sul: Gatera, Kabixi, Munduka e Nambikuara do Campo.
3.14	Pano: Amauaka, Katukina do Acre (Xanenawa), Kaxarari, Kaxinawá, Korubo, Marubo, Matís, Matus (Mayoruna), Nukini, Poyanawa, Yaminãwa e Yawanawa.
3.15	Trumai: Trumai.
3.16	Tikuna: Tikuna.
3.17	Tukano: Arapaço, Bará, Dessana, Karapanã, Kubeua, Makuna, Pira-Tapuya (Waikana), Siriano, Tukano, Tuyuka e Wanano.
3.18	Txapakura: Orowari, Torá, Urupá, Wari (Pakasnova).
3.19	Yanomami: Ninan, Sanumá, Yanomama e Yanomami.

* Língua Geral Amazônica (Nhengatu): é Amazônica para distinguir da outra Língua Geral, a Paulista, agora já extinta.

É importante salientar que dessas 180 línguas indígenas faladas no Brasil muitas delas estão ameaçadas de extinção, seja porque os povos falantes as estão substituindo por outras línguas majoritárias, seja porque elas podem desaparecer com a própria extinção dos povos indígenas, como alguns deles que estão com número muito reduzido de seus membros. Certos povos indígenas já perderam suas línguas originais, adotando as de outros povos indígenas ou mesmo o português. No entanto, há povos em franco resgate e recuperação de suas línguas, investindo em estudos, pesquisas e reaprendizagem. Dos 222 povos indígenas existentes no Brasil, 37 não falam nenhuma língua indígena, ou seja, só falam o português. O importante é saber que a qualquer momento uma língua indígena brasileira pode estar sendo falada pela última vez, como é o caso da língua xipaia, do povo Xipaia no estado do Pará, que em 2006 só contava com uma pessoa de idade avançada como falante. Quando essa pessoa morrer, se não conseguir transmiti-la a seus filhos e descendentes, a língua xipaia morrerá com ela.

Nos dados reproduzidos acima, a língua baré aparece como língua falada no Brasil, mas sabe-se que há três anos atrás faleceu na região do alto rio Negro, no estado do Amazonas, o seu último falante. Não há indícios certos se ainda existem outros falantes desta língua em países vizinhos, como a Colômbia e a Venezuela, onde também vive uma parte do povo Baré.

Veja no quadro da página seguinte alguns dados interessantes sobre essa diversidade de situações e ameaças que pairam sobre o futuro das línguas e dos povos indígenas do Brasil. Primeiro, os povos à beira de extinção étnica e, conseqüentemente, as línguas ou dialetos falados por eles, por haver menos de 50 pessoas compondo o grupo.

Povo	População Estimada	Língua	Estado
Juma	**5**	Tupi-Guarani	AM
Akuntsu	6	?	RO
Xetá	8	Tupi-Guarani	PR
Avá-Canoeiro	16	Tupi-Guarani	TO/GO
Aricapú	19	Jabuti	RO
Kulina	20	Pano	AM
Karipuna	21	Tupi-Guarani	RO
Kwazá	25	Kwazá	RO
Galibi do Oiapoque	28	Karib	AP
Diarroi	50	Tupi-Guarani	AM
Oro Win	**50**	Txapakura	RO

Observe a situação demográfica geral dos povos indígenas do Brasil por grupos populacionais, lembrando que aqueles que têm uma população inferior a 200 pessoas estão entre os ameaçados de extinção.

- 61 povos (28,2%): até 200 pessoas
- 50 povos (23,1%): entre 201 a 500 pessoas
- 37 povos (17,1%): entre 501 a 1.000 pessoas
- 43 povos (19,9%): entre 1.001 a 5.000 pessoas
- 09 povos (4,1%): entre 5.001 a 10.000 pessoas
- 05 povos (2,3%): entre 10.001 a 20.000 pessoas
- 01 povo: entre 20.001 a 30.000 pessoas
- 02 povos com mais de 30.000 pessoas

Mas a tragédia do desaparecimento das línguas indígenas ou outras línguas de povos minoritários não acontece apenas no Brasil. É um fenômeno mundial. Já chegaram a existir 12.000 línguas em nosso planeta. Destas, somente 6.703 ainda são faladas na atualidade, além de mais 8.000 dialetos. Previsões mais pessimistas, baseadas em dados concretos, indicam que 90% das línguas existentes hoje não serão mais faladas em cem anos, portanto, ainda no século XXI, devido à pressão das grandes línguas coloniais, se não forem tomadas medidas preventivas sérias. Das línguas indígenas, mais de 2.500 estão ameaçadas. É preocupante o fato de que hoje, a cada duas semanas, morre uma língua no mundo.

O desaparecimento de línguas acarreta prejuízos de toda ordem nos âmbitos individual e coletivo, porque a língua identifica, caracteriza e qualifica um indivíduo ou uma comunidade humana. O indivíduo que conhece sua língua e sua cultura também se desenvolve melhor como pessoa, como cidadão e como membro de uma coletividade, e mais facilmente conhece o seu lugar e a sua responsabilidade na sociedade. Línguas, como formas de vida, recortam o mundo, produzem e comunicam valores e constroem perspectivas e sociedades. Elas expressam e organizam cosmologias, racionalidades, temporalidades, valores, espiritualidades. Uma língua funda e organiza o mundo, pois é material constituído de culturas, de sujeitos culturais, políticos e humanos.

A diversidade lingüística é extremamente relevante para a diversidade cultural, na medida em que significa não só variedade de tradições culturais e de desenvolvimento histórico dos povos, mas também diversidade humana na elaboração de conceitos sobre as relações dos homens entre si e com a natureza, refletindo experiências milenares distintas do Ocidente europeu. Por esta razão, a discriminação lingüística acarreta conseqüências muito graves. Por um princípio pedagógico aceito mundialmente, a língua materna deve ser utilizada para alfabetizar e educar as crianças, sobretudo nos primeiros anos. Muitas crianças indígenas são hoje forçadas a aprender em uma língua estranha, o que pode provocar um choque traumatizante capaz de resultar em efeitos negativos irreparáveis à sua sociabilidade. A língua é um instrumento de produção, reprodução e transmissão de conhecimentos próprios, valores étnicos e identitários que só devem ser passados naquela língua particular.

A língua indígena é um dos sinais diacríticos da identidade étnica, mas não o único. É importante chamar a atenção para isto, uma vez que constantemente a perda da língua por um povo é usada para negar o reconhecimento da identidade indígena. Um exemplo claro é o que acontece com os povos indígenas do Nordeste que, por falarem apenas o português, como resultado de cinco séculos de opressão e repressão cultural, têm sofrido forte discriminação e preconceito por parte do Estado, da sociedade em geral e até mesmo de outros povos indígenas.

É comum ouvir a seu respeito: "Eles não se parecem com índios e nem falam a gíria indígena". Esta frase remonta à concepção preconceituosa de índio exótico e selvagem, que paira no imaginário popular, produzida pela lógica colonialista, para a qual o índio estereotipado é o índio nu, pintado e falando "gíria" esquisita.

A língua indígena é um elemento cultural importante para a auto-estima e a afirmação identitária do grupo étnico, ao lado de outros elementos culturais, como a relação com a terra, a ancestralidade cosmológica, as tradições culturais, os rituais e as cerimônias. É inegável a importância da língua para um povo indígena e foi sabendo disso que a empresa colonial brasileira, desde o início, tratou de cuidar do fato, impondo autoritariamente o monolingüismo, tornando a língua estrangeira – o português – a única a ser oficialmente reconhecida. Desde então, o pensamento colonialista tem se negado a aceitar as línguas dos povos indígenas como verdadeiras. Sabe-se que não existem línguas inferiores, pobres, incipientes ou ineficazes. Existem as que são oprimidas, como foram e ainda são as línguas indígenas brasileiras.

A língua falada ou escrita é um poderoso instrumento de liberdade, de autonomia, de felicidade e de auto-realização humanas, do ponto de vista individual e coletivo. Ela é capaz de construir a paz e deflagrar as guerras, como as que foram deflagradas contra os povos indígenas do Brasil e das Américas. Não foi por acaso que os índios foram considerados primitivos por não terem em seu vocabulário as três palavras fortes utilizadas por aqueles que pretendiam dominar militar, política e economicamente o mundo: LEI, FÉ e REI. Foi assim que nasceu a empresa colonial, impondo novos usos lingüísticos para dominar povos e estabelecer uma nova ordem civilizatória etnocêntrica e de limpeza étnica.

A escola foi o principal instrumento devorador de culturas e de povos indígenas no Brasil. Ela esmagou os índios, arrasou línguas, ignorou conhecimentos, perseguiu e proibiu culturas, tradições, ritos e cerimônias. Aplicou com rigor o projeto do monolingüismo no Brasil, em parte obtendo sucesso, o que ajudou a destruir mais de 1.000 línguas indígenas em 506 anos. Por outro lado, o propósito não se consumou, graças à resistência dos indígenas que ainda conservam com orgulho 180 lín-

guas faladas, quase a mesma quantidade existente em todo o continente europeu (230). Até pouco tempo, essas línguas indígenas sobreviventes estavam relegadas a ambientes familiares restritos, limitadas a uma comunicação privada, porque era proibido ou vergonhoso fazê-la em público. Falar em língua indígena na escola era repreendido com notas baixas ou castigado com duras e violentas medidas disciplinares.

Relato como exemplo uma experiência que vivi nos meus anos de escola-internato nas décadas de 1970 e 1980. Naquela época, fomos rigidamente proibidos de falar nossas línguas maternas nas escolas-internatos dos missionários. Quem descumpria as ordens era severamente punido e castigado. Os castigos iam desde ficar um dia sem comer, a permanecer em pé horas e horas no sol quente, a trabalhos forçados ou a castigos com efeitos psicológicos terríveis. Para mim, os maiores sofrimentos e dor foram gerados pelos castigos de efeitos morais e psicológicos, como uma das modalidades de que fui várias vezes vítima. Tratava-se de um pedaço de pau grande com uma corda que continha uma frase em português: **"Eu não sei falar português".** Quando algum aluno da escola era flagrado falando uma língua indígena, a placa assustadora era pendurada em seu peito ou nas costas e ficava com ele até que descobrissem um novo violador da regra, para quem a placa era passada. O castigo provocava pavor e extremo constrangimento, uma vez que admitir naquela época não saber falar português ou só falar na língua indígena era ser identificado a um animal – sem alma, sem educação, pagão e antipatriótico.

A perseguição e a proibição das línguas indígenas acarretaram sérios prejuízos socioculturais e identitários aos povos indígenas do Brasil, principalmente porque para eles a língua é o signo mais claro de sua história. Como as línguas indígenas são orais, fundamentalmente são transmitidas de geração para geração, o que aumenta o apego dos povos às suas línguas próprias. Os nomes e os sobrenomes tradicionais, por exemplo, servem para firmar a auto-identidade e marcar a posição social que o indivíduo ocupa na organização sociopolítica do seu grupo. Desta forma, proibir a utilização de nomes na língua indígena resultou em um profundo processo de desestruturação social dos povos indígenas.

Ainda no início do século XX, o Estado brasileiro ensaiou os primeiros sinais de abertura para o reconhecimento das línguas indígenas, quando encarregou o Instituto Lingüístico de Verão a implantar o ensino bilíngüe no Brasil como estratégia para acelerar os processos de integração dos povos nativos, a exemplo do que vinha acontecendo em outros países da América Latina. O objetivo do projeto de ensino bilíngüe era reconhecer a diversidade lingüística para facilitar a eliminação dessa diversidade, substituindo-a pela língua portuguesa nas escolas e nas terras indígenas, e para a formação de leitores da Bíblia.

O monolingüismo no Brasil começa a ser de fato alterado a partir da mobilização emergente nos anos 1970 associada ao movimento indigenista e indígena autônomo que pressionou o Estado, acusando-o da prática de etnocídio. A partir desse momento, entra em cena o processo de construção do protagonismo indígena em todas as frentes de luta dos povos indígenas por seus direitos. Na escola, os professores indígenas começaram a se organizar e, junto com as outras lideranças locais, a assumir os rumos das escolas instaladas em suas comunidades. A Constituição Federal de 1988 consolidou este salto histórico, estabelecendo os princípios da plurietnicidade do país e reconhecendo expressamente as línguas indígenas e os direitos dos povos indígenas de terem seus próprios processos de educação, o que inclui a prática do bilingüismo intercultural. Iniciou-se, desta forma, o rico período atual de surgimento de escolas, professores e materiais didáticos bilíngües, prometendo novas esperanças, possibilidades e oportunidades de reconstrução de projetos sociais, nos quais a língua é um fator importante.

A educação bilíngüe-intercultural recentemente introduzida na prática pedagógica da escola indígena esforça-se por corrigir os equívocos pedagógicos históricos, porém a desigualdade lingüística persiste, porque ela está limitada ao espaço da escola e da comunidade indígena, não existindo estratégias de divulgação e valorização dessas línguas indígenas nas escolas do sistema oficial e na sociedade brasileira em geral. No campo da legislação, as leis escritas em português expressam um sistema de valores distintos daqueles dos povos indígenas. No que diz respeito às oportunidades de trabalho, há uma discriminação em preju-

ízo dos analfabetos, dos bilíngües incipientes e dos indígenas em geral que têm dificuldades de se expressarem e de compreenderem o português. Mesmo os estudantes indígenas bilíngües graduados ou pós-graduados enfrentam grandes dificuldades para concorrer em processos de seleção e formação com os que têm o português como língua materna, uma vez que nesses processos há o domínio exclusivo desta língua.

O salto histórico possibilitado pela Constituição Federal de 1988 ocasionou uma revolução na concepção e na prática do bilingüismo no Brasil. Antes, quem era bilíngüe porque falava a língua portuguesa e a língua indígena não podia ser índio, pois para ser índio teria que falar apenas a língua indígena. Hoje, o cidadão índio é, em muitos casos, plurilíngüe. Na longa história colonial, aprender a falar o português significava esquecer a língua indígena, assim como aprender a escrita objetivava acabar com a oralidade. Atualmente, os povos indígenas realizam uma inversão dessa história: a língua estrangeira – o português – é considerada uma língua a mais e a escrita é expressão da oralidade, sem que isso tenha diminuído o sentimento de pertencimento à identidade nacional, do qual manifestamente se orgulham.

As mudanças teóricas e as práticas em desenvolvimento no campo da política lingüística brasileira já produziram avanços importantes na vida concreta dos povos indígenas do Brasil, como a liberdade de falar as línguas indígenas em todos os espaços públicos e privados, sem que por isso os falantes sejam repreendidos ou discriminados. Mas existem alguns acontecimentos históricos importantes que apontam para novos horizontes de relações entre o Estado, a sociedade brasileira e os povos indígenas. Primeiro, refere-se ao fato inédito que aconteceu em 2001 no Município de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, quando foi aprovada pela Câmara de Vereadores do município a co-oficialização de três línguas indígenas: nheegatu, baniwa e tucano. Isto significa que, além do português, essas três línguas formam as línguas oficiais do município, quebrando oficialmente o monolingüismo do Estado brasileiro.

Outros fatos históricos inéditos apontam para as mudanças estruturais na política cultural do Brasil. Um deles é o reconhecimento em

2003 dos padrões Kusiwa do povo Wajãpi, no estado do Amapá, como Obra-Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade – Padrões Gráficos Kusiwa. Foi o primeiro bem cultural indígena reconhecido nessa categoria pelo Ministério da Cultura do Brasil (MINC) e pela UNESCO. Outro fato inédito foi o Registro Patrimonial da Cachoeira de Iauaretê pelo Instituto de Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN/MINC) em 2006. A Cachoeira de Iauaretê é um sítio sagrado, considerado como o "umbigo do mundo" para vários povos falantes da língua tucana da região do alto rio Negro, no estado do Amazonas. O fato abre precedentes muito positivos para que outros sítios ou lugares sagrados dos povos indígenas sejam registrados ou tombados, o que é tão necessário e desejado por eles.

Outra iniciativa inédita importante é a que está em curso junto ao Ministério da Cultura, relativa às línguas brasileiras minoritárias. Trata-se do projeto de criação do Registro das Línguas, que em maio de 2006 foi tema de um seminário legislativo realizado na Câmara dos Deputados para discutir com os especialistas da área e alguns falantes das línguas as condições e os procedimentos necessários para a implementação do projeto. Foi a primeira vez na história brasileira que os falantes de línguas indígenas e de outras línguas minoritárias foram convidados a falar em suas línguas em um evento oficial do Parlamento brasileiro.

O Registro é um instrumento voltado para reconhecer o valor e imprimir destaque especial a um tipo de bem cultural, e é fundamental para dar voz às línguas silenciadas e oprimidas, como são as línguas indígenas, na medida em que contribui para dar visibilidade e brasilidade a elas. Assim, o esforço pela criação do Livro de Registro das Línguas é importante neste momento histórico do país e do mundo, em que a tendência globalizante da economia aumenta a pressão niveladora que força a extinção das línguas e traz a redução da variedade cultural.

Capítulo 4

Educação Indígena

Colar de prata, grupo Tukano, Amazonas
Coleção Comissão Rondon, 1929
Setor de Etnologia, Museu Nacional/UFRJ

Educação se define como o conjunto dos processos envolvidos na socialização dos indivíduos, correspondendo, portanto, a uma parte constitutiva de qualquer sistema cultural de um povo, englobando mecanismos que visam à sua reprodução, perpetuação e/ou mudança. Ao articular instituições, valores e práticas, em integração dinâmica com outros sistemas sociais, como a economia, a política, a religião, a moral, os sistemas educacionais têm como referência básica os projetos sociais (idéias, valores, sentimentos, hábitos etc.) que lhes cabem realizar em espaços e tempos sociais específicos.

Assim, a educação indígena refere-se aos processos próprios de transmissão e produção dos conhecimentos dos povos indígenas, enquanto a educação escolar indígena diz respeito aos processos de transmissão e produção dos conhecimentos não-indígenas e indígenas por meio da escola, que é uma instituição própria dos povos colonizadores. A educação escolar indígena refere-se à escola apropriada pelos povos indígenas para reforçar seus projetos socioculturais e abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais, necessários e desejáveis, a fim de contribuírem com a capacidade de responder às novas demandas geradas a partir do contato com a sociedade global.

O capítulo terá como objetivo trabalhar os processos próprios de educação tradicional dos povos indígenas na relação estabelecida com o processo histórico da educação escolar incorporada por eles; o surgimento do movimento dos professores indígenas na luta pela educação escolar indígena diferenciada; e a situação atual que impera nas aldeias da educação escolar e da educação indígena.

Há algum tempo atrás, os povos indígenas do Brasil acreditavam que a educação escolar era um meio exclusivo de aculturação e havia certa desconfiança e repulsa quanto à escolarização. Isto está mudando. Diante das necessidades de um mundo cada vez mais globalizado, os índios julgam que a educação escolar, quando apropriada por eles e direcionada para atender às suas necessidades atuais, pode ser um instrumento de fortalecimento das culturas e das identidades indígenas e um possível canal de conquista da desejada cidadania, entendida como direito de acesso aos bens e aos valores materiais e imateriais do mundo moderno.

Ainda existe no Brasil a idéia generalizada e errônea de que os povos indígenas não possuem nenhum tipo de educação. Nada mais equivocado, posto que os saberes ancestrais são transmitidos oralmente de geração em geração, permitindo a formação de músicos, pintores, artesões, ceramistas ou cesteiros, além de todos saberem cultivar a terra e a arte de caçar e pescar. Os pais e os avós são os responsáveis por transmitir aos seus filhos ou netos, desde a mais tenra idade, a sabedoria aprendida de seus ancestrais. Assim, as crianças desde cedo vão aprendendo a assumir desafios e responsabilidades que lhes permitam inserir-se na vida social e o fazem, principalmente, por meio da observação, da experiência empírica e da auto-reflexão proporcionadas por mitos, histórias, festas, cerimônias e rituais realizados para tal fim. Os bons exemplos dos pais, dos irmãos mais velhos e dos líderes comunitários são fundamentais para o desenvolvimento do caráter, das atitudes, dos comportamentos, das virtudes e das habilidades técnicas de uma pessoa, indispensáveis para a vida individual e a boa convivência social. Por esta razão, não há necessidade da figura e do papel do professor, na medida em que este seria interpretado como o resultado da incapacidade dos pais, dos adultos e da própria comunidade de cumprirem o seu papel social.

Ao contrário do que muita gente pensa, os povos indígenas do Brasil continuam mantendo sua alteridade graças a estratégias próprias de vivência sociocultural, sendo a prática pedagógica uma delas. As formas de educação que desenvolvem lhes permitem continuar a ser eles mesmos e transmitir suas culturas através das gerações. Subsiste uma variedade de povos indígenas com suas línguas e culturas; às vezes, sem suas línguas, mas com culturas e saberes próprios. A educação praticada e vivenciada pelos povos indígenas possibilita que o modo de ser e a cultura venham a ser reproduzidas pelas novas gerações, mas também dão a essas sociedades o poder de encarem com relativo sucesso situações novas, o que faz com que eles não se mostrem "perdidos" diante de acontecimentos para eles inteiramente inéditos. A educação indígena tradicional continua levando em conta essa alteridade – a liberdade de o índio ser ele próprio – em que há o propósito de uma educação que visa à liberdade, ou seja, faz com que as pessoas e as coletividades possam ser elas mesmas.

Cada povo indígena projeta e deseja para si um tipo de alteridade, o que se confunde com a constituição da pessoa, a sua construção e o seu ideal. O ideal de vida de um indivíduo tem a ver com o que é bom para ele e para o seu povo. Ser um bom xavante, um bom guarani, um bom baniwa é o objetivo que guia a ação pedagógica xavante, guarani e baniwa. Em conformidade com esse ideal, a prática pedagógica tradicional indígena integra, sobretudo, elementos relacionados entre si: o território, a língua, a economia e o parentesco. São os quatro aspectos fundamentais da cultura integrada. De todos eles, o território e a língua são os mais amplos e complexos. O território é sempre a referência e a base de existência, e a língua é a expressão dessa relação. O modo como se vive esse sistema de relações caracteriza cada um dos povos indígenas. A forma como se transmitem os conhecimentos acumulados sobre a vida e sobre o mundo, especialmente aos mais jovens, isto é a vida pedagógica.

Uma maneira de compreender um pouco mais o processo educativo indígena (educação indígena) é percorrer, ainda que de forma sucinta, o ciclo de vida de um indígena. Nele, os momentos críticos ou os momentos importantes – como a recepção do nome, a "iniciação", o nascimento do primeiro filho, a morte de um parente ou de um membro da comunidade – são fortemente marcados por ações pedagógicas das quais participa quase toda a comunidade.

1 **A vida antes do nascimento:** a criança desde que é concebida no ventre da mãe é considerada uma bênção da vida, por isso, deve ser festejada, mas sobretudo deve ser celebrada por meio de um compromisso a ser estabelecido com ela pelos pais, pelos familiares e pela comunidade. Este compromisso diz respeito à proteção e, principalmente, ao desenvolvimento integral da criança até a sua vida adulta. O desenvolvimento integral refere-se à formação física, moral e espiritual da criança. Durante a gravidez, os pais precisam evitar a prática de vários comportamentos e hábitos proibidos para não prejudicarem as atitudes e as virtudes da criança após o nascimento. Entre os Baniwa, por exemplo, os pais precisam acordar e levantar de manhã bem cedo para tomarem banho antes que os outros da casa se levantem, a fim

de evitar que a criança nasça fraca e cresça preguiçosa. Durante toda a vida, os adultos não podem discriminar nenhuma criança ou pessoa deficiente, para que seus filhos não nasçam deficientes. E durante a gravidez, eles têm que praticar a generosidade e a caridade para evitarem que o filho nasça e cresça egoísta, o que para os Baniwa é o pior comportamento social, ao lado da inveja. Assim, existem vários procedimentos práticos para estimular o desenvolvimento sadio da criança no ventre da mãe e para ajudá-la a nascer preparada para encarar a vida da melhor maneira possível, sendo portadora das condições físicas, mentais, morais e espirituais potencialmente ao seu alcance.

2 **Nascimento:** o nascimento de uma criança é sempre um momento sagrado, rodeado de mistérios, rituais e cerimônias. Assim que a criança nasce, ela é benzida pelo pajé para ser apresentada aos seres da natureza, seus novos pares na vida, para que ninguém possa fazer mal a ela. Os pais e os avós são os responsáveis prioritários para cuidar do desenvolvimento integral da criança e prepará-la para a vida adulta, o que inclui todos os ensinamentos morais, espirituais e as habilidades técnicas necessárias para ser um bom filho, um bom marido ou uma boa esposa no futuro, um bom membro da família, da comunidade e do povo. A aprendizagem se dá prioritariamente por meio da observação, da experimentação e da curiosidade de descobrir o mundo dos adultos. O bom exemplo dos pais, da família e da comunidade é fundamental. As virtudes são transmitidas por meio dos mitos que os pais e os demais adultos passam oralmente e, muitas vezes, ritualisticamente para as crianças. São eles que irão orientá-las para o resto de suas vidas e que mais tarde retransmitirão para os seus filhos e netos e assim por diante.

3 **Passagem da vida de criança à vida adulta:** os ritos de passagem ou de "iniciação" são espécies de colação de grau, o máximo de capacidade de aprendizagem para a vida indígena. É o ponto supremo da experiência da vida como ela é e não como é idealizada, aquela que é necessária para a auto-realização individual e coletiva da pessoa. O rito é o momento em que o jovem demonstra que está preparado para assumir suas responsabilidades pessoais e como membro de uma coletividade. Em termos de caráter e virtudes, o jovem precisa chegar maduro e completo, pois a partir daí dificilmente conseguirá mudar seus comportamentos e atitudes. Habilidades técnicas são exigidas dos homens nos

domínios básicos da arte de caçar, pescar, fazer roça, construir casa e fabricar utensílios utilitários, enquanto para as mulheres são exigidos os domínios na prática de produção de alimentos, cuidar de crianças, fabricar artesanatos e ter os hábitos de generosidade em serviços familiares e comunitários. É ela quem comanda o patrimônio doméstico, principalmente a reserva alimentar. Mas para chegar lá há um longo processo preparatório que a família e a comunidade tiveram que assumir e cumprir para ajudar a criança e o jovem a alcançar o seu objetivo máximo: a liberdade de ser ele mesmo. Os ritos de passagem geralmente compreendem três momentos relevantes: o primeiro refere-se aos preparativos semanas antes da cerimônia, durante os quais os jovens iniciantes passam por duros testes de sobrevivência na selva, quando são testadas as suas habilidades técnicas, as capacidades e as virtudes de paciência, de solidariedade e de caráter em condições quase extremas de vida, depois de três ou quatro dias de jejum e intensa atividade física. O segundo momento é o que principia o rito; nele, os jovens iniciantes são apresentados à comunidade e recebem longos conselhos e orientações dos adultos, geralmente acompanhados de um simbolismo que às vezes inclui leves autoflagelações, como surra ou comer pimenta brava ainda em estado de jejum. Logo em seguida, poderão alimentar-se da comida preparada e benzida pelo pajé especialmente para eles. O terceiro momento é o ritual propriamente dito, que está repleto de danças, cantos, rezas, festas e outras atividades sociais, como casamentos. A partir daí, o jovem é considerado adulto e está pronto para casar, ter filhos, cuidar de sua família e contribuir para o desenvolvimento e o bem-estar da comunidade e de seu povo.

4 **Vida madura:** outro momento importante na vida de um índio é a velhice. É o período em que os velhos têm a obrigação de repassar todos os conhecimentos adquiridos e acumulados durante toda a sua vida a seus filhos e netos. É o tempo em que os pajés e os sábios indígenas escolhem seus herdeiros, para os quais irão repassar os conhecimentos secretos ou sagrados que não podem ser repassados à coletividade, para o seu próprio bem, por causa dos riscos e dos perigos que representariam se fossem do domínio de todos. Neste sentido, os velhos são muito importantes e, conseqüentemente, muito queridos pelos filhos e netos, não sendo necessário qualquer tipo de asilo para eles. Quando os velhos

> decidem, por qualquer razão, não repassar os seus conhecimentos para as novas gerações, esses conhecimentos podem desaparecer, empobrecendo a riqueza cultural e as condições de vida do grupo. Os velhos são os verdadeiros guardiões e produtores de conhecimentos. Em situações em que há alguma tragédia, como epidemia, e os mais velhos morrem em curto período de tempo, os descendentes, perdidos e sem perspectiva, decidem abandonar seus territórios, suas culturas e se aliam aos outros grupos, como uma espécie de diáspora transitória.

O breve relato de como acontece o processo de formação na educação tradicional de muitos povos indígenas no Brasil serve para identificar a diferença entre os processos educativos tradicionais e aqueles da educação escolar ofertada a eles pelo Estado brasileiro desde que chegaram os primeiros portugueses a estas terras. A partir disso, nossa questão volta-se para uma pergunta importante: como ou até que ponto a escola conhece, respeita e valoriza na sua prática político-pedagógica esse tipo de ação pedagógica tradicional? Ou ainda, como essas diferentes pedagogias se articulam ou se contrapõem na prática escolar? O que se percebe é que na maioria dos casos a escola continua ignorando e sufocando as pedagogias indígenas e, quando isto acontece, a escola está contribuindo para o enfraquecimento ou o desaparecimento das culturas e dos próprios povos indígenas. Este será o nosso propósito de aprofundamento daqui para frente, a partir de como os povos indígenas incorporam a nova instituição – a escola – que vai se instalando em sua cultura e o que esperam dela.

Uma vez tratados os aspectos gerais dos processos educativos tradicionais, fica mais fácil entender o porquê das permanentes críticas dos povos indígenas aos processos pedagógicos adotados pela escola formal, resumidas nas seguintes questões:

- O modelo de ensino das escolas indígenas reproduz o sistema escolar da sociedade nacional.
- Normalmente, as diretrizes, os objetivos, os currículos e os programas são inadequados à realidade das comunidades indígenas.
- O material didático-pedagógico utilizado é insuficiente e inadequado, prejudicando as ações educativas.

- Não existe supervisão pedagógica adequada e eficaz nas escolas.
- As atividades educacionais nas escolas são prejudicadas diante da dificuldade de fixar os professores nas comunidades, fato que se deve à ausência de moradias dignas, transporte e alimentação para os mesmos e falta de programas de formação de professores indígenas locais.
- O material didático e a alimentação recebidos são insuficientes e não-convenientes e o seu fornecimento não segue uma programação sistemática.
- Devido à barreira lingüística, os professores encontram dificuldades no desenvolvimento de seus trabalhos didático-pedagógicos e, conseqüentemente, o processo de alfabetização é prejudicado.

As críticas apontadas acima indicam de forma clara que atualmente a questão da escola passa a compor o cotidiano dos povos indígenas do Brasil, sendo inclusive uma das suas principais preocupações, presente nas suas assembléias e nos encontros ligados sempre à luta mais ampla, como o direito e a garantia das terras. Podemos constatar que a consciência a respeito da necessidade de criar um modo próprio de fazer escola cada vez mais se fortalece. Entra em cena o papel fundamental dos professores indígenas, um dos principais envolvidos na busca de concretização de processos escolares norteados pelas pedagogias indígenas. Significa que seu trabalho só poderá ser realizado com eficácia segundo os ideais afirmados e em uma proposta de escola realmente indígena. Isto só poderá ser construído com a participação efetiva de todos: professores, lideranças, alunos, comunidades, poder público e assessorias.

Mas esse ideal preconizado pelos povos indígenas nem sempre fica claro e é defendido, pelo menos aparentemente, por todos os indígenas, devido a fortes influências de outras formas de pensar e viver do mundo moderno. Por exemplo, ocorrem com freqüência os casos de professores indígenas, provenientes de setores mais jovens que, por diversas circunstâncias, não tiveram uma educação tradicional e muitos foram escolarizados em ambientes de preconceitos e até de hostilidades contra os próprios costumes tradicionais, serem nomeados pelas comunidades

indígenas por razões políticas ou culturais. Eles não se identificam com o modo de ser tradicional e parecem estar integrados ao sistema nacional, mas são indicados para atuarem como professores das comunidades por serem filhos ou parentes das lideranças, numa opção clara pela lógica do individualismo ou de grupos elitistas de poder que cada vez mais os afastam da realidade indígena. Foi assim que os famosos internatos do passado prepararam o indivíduo indígena mais para si do que para a comunidade, levando os jovens ao abandono de suas comunidades e de suas culturas. Ainda hoje a escola é, em muitos casos, a ponte e a estrada que levam para individualismo. E aí acabam a alteridade e a diferença, na medida em que o índio ou a índia, seres individuais, tornam-se um índio ou uma índia, algo genérico, sem passado, presente nem futuro.

Por outro lado, ocorre com maior freqüência o contrário. São professores indígenas aqueles que viveram com consciência crítica e ativa os problemas de suas comunidades ou de seus povos, de tal modo que a escola tem sido o lugar em que se originaram movimentos de resistência e de reivindicação de direitos sobre a terra contra a discriminação e a falta de respeito. Neste caso, a escola que se constrói serve para ser um espaço de reafirmação das identidades e da construção permanente de autonomia e alteridades.

4.1 Situação da educação escolar indígena no Brasil

Segundo dados do Censo Escolar Indígena de 2005, divulgados pelo MEC em fevereiro de 2006, existem atualmente 2.324 escolas indígenas de Ensino Fundamental e Médio funcionando, atendendo a 164 mil estudantes indígenas. Dessas escolas, 72 oferecem o Ensino Médio, mas a grande maioria não trabalha com os princípios da educação escolar indígena específica e diferenciada. Dos 164 mil estudantes indígenas que estão no Ensino Fundamental e Médio, 63,8% estão entre a 1ª e a 4ª série do Ensino Fundamental e apenas 2,9% cursam o Ensino Médio. Nessas escolas, trabalham aproximadamente 9.100 professores. Desses,

88% são indígenas. Segundo estimativa da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), apresentada por ocasião do Seminário Nacional sobre Ensino Superior Indígena, organizado e realizado em Brasília pelo Museu Nacional/LACED em 2005, já ultrapassa a ordem de 2.000 o número de estudantes indígenas que ingressaram no Ensino Superior. Em 2006, só na área de licenciaturas interculturais oferecidas pelas Universidades Públicas aos professores indígenas há 1.068 estudantes, sendo que alguns já concluíram o curso, como é o caso da primeira turma de 198 professores indígenas da Universidade Estadual de Mato Grosso que se formou em julho de 2006. Vejamos alguns dados mais detalhados sobre a oferta de educação escolar aos povos indígenas no Brasil:

ESCOLAS INDÍGENAS SEGUNDO A ESFERA ADMINISTRATIVA

Esfera administrativa	Número de escolas	Porcentagem
Estaduais	1.083	46,6%
Municipais	1.219	52,5%
Particulares	22	0,9%
Total	**2.324**	**100%**

COM RELAÇÃO AOS ESTUDANTES INDÍGENAS TEMOS O SEGUINTE QUADRO

Modalidades / níveis de ensino	Número de estudantes
Educação Infantil	18.583
Séries iniciais do Ensino Fundamental	104.573
Quatro últimas séries do Ensino Fundamental	24.251
Ensino Médio	4.749
Educação de Jovens e Adultos	11.862
Ensino Superior	2.000*
Total	**166.518**

* Dado estimado

Dados relativos a estudantes indígenas no Ensino Superior são absolutamente precários. Tudo indica que tanto o Ministério da Educação quanto a FUNAI não possuem dados mais concretos e precisos sobre o

assunto. Os cerca de 2.000 estudantes indígenas que já ingressaram no Ensino Superior conformam uma estimativa bastante realista, que se baseia no fato de que em 2006 havia 1.068 professores indígenas cursando ou que já haviam cursado Licenciaturas Interculturais Específicas oferecidas por universidades públicas, como mostra a tabela abaixo.

ALUNOS DE LICENCIATURAS INTERCULTURAIS

Instituição	N° de alunos	Situação
Universidade Estadual de Mato Grosso – UNEMAT	298	198 alunos formados e 100 iniciando
Universidade de Roraima – UFRR	180	Em andamento
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG	140	Em andamento
Universidade Estadual do Amazonas – UEA	250	Em andamento
Universidade de São Paulo – USP	80	Em andamento
Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD	60	Iniciando
Universidade Federal de Goiás – UFG e Universidade Federal de Tocantins – UFT	60	Iniciando
Total de alunos	**1.068**	

Sabemos que mesmo antes do surgimento da primeira Licenciatura Intercultural, que foi a da UNEMAT em 2001, já havia estudantes indígenas ingressados em diversos cursos regulares de universidades, como os estudantes indígenas do estado do Amazonas, que desde 1992 aproveitaram o projeto pioneiro de interiorização daquela universidade para ingressarem nos cursos oferecidos nos campos instalados nos municípios do interior do estado. Só no município de São Gabriel da Cachoeira (AM) mais de 500 estudantes indígenas já cursaram ou estão cursando o Ensino Superior, reforçado atualmente, nesses municípios do interior, pela presença da Universidade Estadual do Amazonas (UEA) que também está oferecendo cursos específicos aos estudantes indígenas, além de vagas, também específicas, nos cursos regulares da capital, aderindo às políticas de ações afirmativas por meio do sistema de cotas.

DISTRIBUIÇÃO DOS ESTUDANTES DO ENSINO FUNDAMENTAL NAS ESCOLAS INDÍGENAS PELO BRASIL

Região	Estados	Nº de estudantes	Porcentagem Brasil
Norte	Acre	4.909	2,99%
Norte	Amapá	3.212	1,96%
Norte	Amazonas	49.638	30,26
Norte	Pará	8.378	5,11%
Norte	Rondônia	2.850	1.74%
Norte	Roraima	13.428	8,19%
Norte	Tocantins	4.023	2,45%
Total Região Norte		**85.434**	**52,70%**
Nordeste	Alagoas	1.772	1,08%
Nordeste	Bahia	6.033	3,68%
Nordeste	Ceará	4.973	3,03%
Nordeste	Maranhão	11.338	6,91%
Nordeste	Paraíba	4.027	2,46%
Nordeste	Pernambuco	9.457	5,77%
Nordeste	Sergipe	151	0,09%
Total Região Nordeste		**37.751**	**23,02%**
Centro-Oeste	Goiás	68	0.04%
Centro-Oeste	Mato Grosso	11.162	6,81%
Centro-Oeste	Mato Grosso do Sul	14.108	8,60%
Total Região Centro-Oeste		**25.338**	**15,45%**
Sudeste	Espírito Santo	587	0,36%
Sudeste	Minas Gerais	3.003	1,83%
Sudeste	Rio de Janeiro	209	0,13%
Sudeste	São Paulo	974	0,59%
Total Região Sudeste		**4.773**	**2,91%**
Sul	Paraná	2.444	1,49%
Sul	Rio Grande do Sul	5.270	3,21%
Sul	Santa Catarina	2.008	1,22%
Total Região Sul		**9.722**	**5,93%**
TOTAL BRASIL		**164.018**	**100%**

Os dados na tabela da página anterior revelam que definitivamente os povos indígenas entraram na era da escolarização. O Ensino Fundamental foi o que mais avançou, aquele que saltou de 117 mil alunos em 2002 para 164 mil em 2005 – 40% de crescimento apenas nos últimos três anos. Apesar do número reduzido de escolas e conseqüentemente de estudantes indígenas no Ensino Médio, os últimos dados revelam que é chegada a hora também do processo de universalização do Ensino Médio, o que irá pressionar por maior demanda do Ensino Superior. Entre 2002 e 2005, houve um crescimento de 300% no número de escolas de Ensino Médio: de 18 escolas em 2002 para 72 em 2005.

	N° de Alunos em 2002	N° de Alunos em 2005	Crescimento de Matrícula
Educação Básica	111.171	164.018	40%

Os dados mostram a expansão da oferta do Ensino Fundamental principalmente na segunda etapa (de 5ª a 8ª série), o que indica uma possibilidade maior, a médio prazo, de garantir o Ensino Fundamental completo nas terras indígenas. Veja na tabela a seguir o crescimento do Ensino Fundamental.

Ensino Fundamental	N° de Alunos em 2002	N° de Alunos em 2005	Crescimento de Matrícula
Primeira Etapa (de 1ª a 4ª série)	82.918	104.573	26,1%
Segunda Etapa (de 5ª a 8ª série)	16.148	24.251	50,2%
Total	**99.066**	**128.824**	**30,0%**

Mas o crescimento acentuado está no Ensino Médio oferecido nas terras indígenas, em grande parte pela forte pressão das comunidades indígenas, uma vez que a demanda e o déficit são muito acentuados e, por isso mesmo, este segmento de ensino só tende a crescer.

	2002	2005	Taxa de Expansão
N° de escolas indígenas com Ensino Médio	18	72	300%
N° de estudantes indígenas no Ensino Médio	1.187	4.749	300%
N° de escolas indígenas em Educação Básica	1.706	2.324	36,2%

Vários fatores contribuem para o crescente aumento e expansão da oferta de educação escolar aos povos indígenas em todos os níveis, tais como:

- Taxa de crescimento populacional da maioria dos povos indígenas no Brasil que se aproxima de 4,0%, quando a média nacional é 1,4%. O crescimento demográfico é um fator decisivo para o aumento da demanda, principalmente quando a demanda reprimida é alta.
- Como a maioria das terras indígenas em termos absolutos já foi demarcada, caso da Amazônia Legal, as organizações e as comunidades indígenas passam a concentrar seus esforços e suas lutas políticas em outras questões relevantes para os seus interesses, como educação, saúde e auto-sustentação econômica, pressionando o governo a dar respostas a estas e a outras demandas.
- Nos últimos dez anos, foram formados ou estão em formação, em cursos específicos de Magistério Indígena, cerca de 8.000 professores indígenas em quase todos os estados do Brasil. Esse novo contingente de atores e de lideranças contribui para mobilizar os povos indígenas, junto aos municípios e aos estados, na busca da implantação de escolas nas suas comunidades. Desde a década de 1990 vem ocorrendo uma multiplicação de organizações de professores indígenas em todas as regiões do país.
- Diante da permanente pressão indígena, os governos municipais, estaduais e o federal têm procurado responder às demandas apresentadas, criando políticas de expansão da oferta da educação escolar indígena. O grande aliado dos índios nessa luta é a legislação sobre a universalização do Ensino Fundamental em todo o país, incluindo os povos indígenas. Um exemplo desse esforço por parte do governo brasileiro foi a criação em 2003 da

Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) na estrutura do MEC, a qual passou a desenvolver ações permanentes junto às secretarias estaduais e municipais de educação e a outras instituições que têm a responsabilidade pela oferta de ensino escolar aos povos indígenas.

O avanço quantitativo, pelos sistemas de ensino, da oferta de ensino escolar não tem sido acompanhado, porém, pela qualidade e a especificidade que as comunidades e os povos indígenas desejam, seja no que concerne à infra-estrutura e ao material didático, seja quanto ao assessoramento e ao apoio técnico e pedagógico específicos para a formulação e a implementação de processos político-pedagógicos requeridos pelos povos indígenas e garantidos pela Constituição Federal e por outras leis regulamentares do país. Em grande medida, o crescimento da oferta, no primeiro momento, está ligado à pressão permanente e crescente dos povos indígenas, cada vez mais organizados e articulados, e pela obrigatoriedade imposta pelas leis instituídas nos últimos anos para todo o país, como é o caso da universalização da educação básica. Felizmente, na medida em que experiências locais bem-sucedidas vão acontecendo, alguns gestores de sistemas de ensino parecem cada vez mais sensíveis aos propósitos da educação escolar indígena. Isto permite o surgimento de primeiras experiências inovadoras construídas a partir de parcerias entre as comunidades indígenas e os diferentes sistemas de ensino, em muitos casos, criando condições políticas e operacionais para a efetividade do sonhado regime de colaboração dos sistemas de ensino que visam atender às demandas indígenas voltadas para a educação escolar.

Os dados revelam importantes avanços obtidos nos últimos dez anos, mas também muitas coisas que ainda precisam ser feitas para de fato e de direito garantir o acesso e a permanência dos estudantes indígenas em todos os níveis de ensino. Por exemplo, a relação entre o número de alunos indígenas nos dois segmentos do Ensino Fundamental é de 4,3, quando o valor médio para todo o país é de 1,23. Esta relação entre o Ensino Fundamental e o Ensino Médio é ainda muito maior: 5,1, ou seja, de cada cinco estudantes indígenas que chegam a concluir o Ensino

Fundamental, apenas um tem a possibilidade de cursar o Ensino Médio. Deste modo, o número de estudantes indígenas no Ensino Médio ainda é muito reduzido, assim como nas séries finais do Ensino Fundamental. Isto significa que centenas de jovens indígenas precisam deixar suas aldeias e migrar para as cidades, enfrentando inúmeras situações complicadas e graves riscos sociais em busca de níveis de escolarização mais avançados e que não existem nas aldeias.

As Organizações Indígenas espalhadas por todo o Brasil estimularam e possibilitaram momentos de reflexão, discussão, formação, troca de experiência e avaliação para os professores, as lideranças e outros agentes envolvidos e interessados na educação escolar indígena, através de encontros, cursos, assembléias e outros eventos. Nos últimos anos, foram realizados grandes encontros de professores indígenas. A partir de 1994, o movimento indígena priorizou encontros locais para melhor articulação dos professores das aldeias mais distantes e para divulgar o novo processo em curso. Foram realizados cursos sobre Regimentos e Currículos. Também é importante registrar que o antigo Movimento dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre (COPIAR), transformado atualmente em Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia (COPIAM), desde 1988 vem se reunindo em encontros anuais para discutir os problemas comuns e tirar linhas gerais de ação e reivindicação, procurando mudar a situação das escolas indígenas na região. Como parte desse trabalho, ajudou a elaborar e assume como pauta de luta os 15 pontos do documento "Declaração de Princípios", (elaborado em 1991 durante o IV Encontro, em Manaus, e reafirmado em 1994 no VII Encontro, novamente em Manaus).

Transcrevemos a seguir a "Declaração de Princípios" do Movimento dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, pois entendemos que, embora tenha sido elaborada há mais de uma década, ela continua como uma proposta de política educacional indígena discutida ao longo de quatro anos por milhares de professores indígenas da região amazônica, a qual pode subsidiar e fortalecer qualquer projeto de constituição de escola indígena em todos os níveis de ensino, e ainda inspirar novos projetos de escola indígena.

1 As escolas indígenas deverão ter currículos e regimentos específicos, elaborados pelos professores indígenas, juntamente com suas comunidades, lideranças, organizações e assessorias.

2 As comunidades indígenas devem, juntamente com os professores e as organizações, indicar a direção e a supervisão das escolas.

3 As escolas indígenas deverão valorizar culturas, línguas e tradições de seus povos.

4 É garantida aos professores, comunidades e organizações indígenas a participação paritária em todas as instâncias – consultivas e deliberativas – de órgãos públicos governamentais responsáveis pela educação escolar indígena.

5 É garantida aos professores indígenas uma formação específica, atividades de reciclagem e capacitação periódica para o seu aprimoramento profissional.

6 É garantida a isonomia salarial entre professores índios e não-índios.

7 É garantida a continuidade escolar em todos os níveis aos alunos das escolas indígenas.

8 As escolas indígenas deverão integrar a saúde em seus currículos, promovendo a pesquisa da medicina indígena e o uso correto dos medicamentos alopáticos.

9 O Estado deverá equipar as escolas com laboratórios, onde os alunos possam ser treinados para desempenhar papel esclarecedor junto às comunidades no sentido de prevenir e cuidar da saúde.

10 As escolas indígenas serão criativas, promovendo o fortalecimento das artes como formas de expressão de seus povos.

11 É garantido o uso das línguas indígenas e dos processos próprios de aprendizagem nas escolas indígenas.

12 As escolas indígenas deverão atuar junto às comunidades na defesa, na conservação, na preservação e na proteção de seus territórios.

13 Nas escolas dos não-índios será corretamente tratada e veiculada a história e a cultura dos povos indígenas brasileiros, a fim de acabar com os preconceitos e o racismo.

14 Os municípios , os estados e a União devem garantir a educação escolar específica às comunidades indígenas, reconhecendo oficialmente suas escolas indígenas de acordo com a Constituição Federal.

15 Deve ser garantida uma Coordenação Nacional de educação escolar indígena, interinstitucional, com a participação paritária de representantes dos professores indígenas.

O movimento indígena brasileiro reconhece que o processo de formulação e de execução da prática educacional no país vem se apresentando de forma cada vez mais respeitosa em relação às culturas e aos interesses dos povos indígenas. No entanto, considera que ainda é preciso avançar, para que de fato tenhamos não somente princípios teóricos e políticos socioculturalmente adequados mas, sobretudo, mecanismos administrativos e financeiros que garantam efetivamente o direito dos povos indígenas de desenvolverem processos político-pedagógicos próprios e com autonomia. Os povos indígenas têm hoje uma nova consciência sobre a sua realidade histórica e estão construindo o seu futuro com dignidade. A consciência das contradições e das complexidades dos problemas e dos desafios enfrentados é acrescentada aos conhecimentos tradicionais, à necessidade de entender a dinâmica da sociedade envolvente, assim como ter o domínio dos novos saberes que ajudem no encaminhamento das variadas situações que surjam.

O movimento indígena, desde a década de 1980, tomou várias iniciativas, seja nas escolas ou comunidades, seja nas diversas instâncias das organizações indígenas. Algumas linhas políticas e pedagógicas têm norteado os debates e as experiências de escolas inovadoras, as chamadas escolas indígenas específicas e diferenciadas. São linhas políticas ligadas às questões pedagógicas e culturais e que têm propiciado profundas reflexões sobre as experiências em curso. Há hoje em dia leis bastante favoráveis a essas iniciativas, mas na prática apresentam enormes distâncias, conflitos e contradições a serem superados. Por exemplo, como construir nas escolas indígenas novos parâmetros que se contraponham a mais de cem anos de um modelo de sistema escolar que não tinha nada a ver com as pedagogias e os métodos próprios de aprendizagem das diferentes culturas tradicionais? Ou como pensar e implementar práticas educacionais que atendam aos projetos socioculturais dos povos indígenas, concorrentes com os modelos e as perspectivas de projetos globais de escola e de educação homogeneamente co-

locados a serviço do mercado? Percebe-se que o ponto central – o mais importante – é justamente ter resgatado o conceito mais amplo de educação – essa concepção original de ligar a prática educacional à prática da vida. Em termos de futuro, essa perspectiva é vista como algo capaz de suprir as necessidades emergentes da realidade histórico-cultural dos povos indígenas do Brasil.

Para enfrentar esse desafio, julgamos importante algumas reflexões básicas já trabalhadas por vários educadores e assessores indígenas e pelo próprio movimento indígena brasileiro. O fato de o processo educativo nas sociedades indígenas apresentar diferenças radicais quanto à chamada "educação nacional" levou os colonizadores que aqui chegaram a uma conclusão equivocada de que não existia educação indígena. Numa visão etnocêntrica, pressuponha-se que os índios não tinham educação, porque não tinham as mesmas formas e os mesmos modelos educacionais ocidentais. É com esse ponto de vista que historicamente se têm implantado os projetos escolares para os índios. Em outras palavras, a escola e a alfabetização entram em cena como sinônimos de educação, cultura e civilização, como se os índios não as tivessem.

Um dos pressupostos básicos para essa discussão é o entendimento e a afirmação de que sempre houve formas próprias de educação indígena e que as suas pedagogias são valores fundamentais que devem também orientar os trabalhos escolares. Entendemos educação como todo o conhecimento que uma comunidade ou povo possui e que é de domínio de todos, transmitido de pais para filhos e necessário para se viver bem. Neste sentido, educação não é o mesmo que escola. É o processo através do qual toda pessoa aprende a viver. Essa aprendizagem se dá na família, na comunidade e/ou no povo. A educação escolar enquanto novo espaço e termo educativo deve basear-se nos princípios educativos e nos métodos próprios de aprendizagem dos povos indígenas (conforme garante a Constituição do Brasil), para então acrescentar outros conhecimentos, também necessários à vida atual.

Um segundo pressuposto é de que a escola não é o único lugar de aprendizado. Ela é uma maneira de organizar alguns tipos de conhecimento para serem transmitidos às pessoas por um professor. Escola

não é o prédio construído ou as carteiras dos alunos, são os conhecimentos, os saberes. Também a comunidade possui a sua sabedoria para ser comunicada, transmitida. Vejamos alguns valores e exemplos de mecanismos de educação tradicional dos povos indígenas mantidos e valorizados até hoje:

- A família e a comunidade ou o povo são os responsáveis pela educação dos filhos. É na família que se aprende a viver bem: ser um bom caçador, um bom pescador.
- Aprende-se a fazer roça, plantar, fazer farinha.
- Aprende-se a fazer canoa, cestarias.
- Aprende-se a cuidar da saúde, benzer, curar doenças, conhecer plantas medicinais.
- Aprende-se a geografia das matas, dos rios, das serras; a matemática e a geometria para fazer canoas, remos, casas, roças, caruri etc.
- Não existe sistema de reprodução ou seleção.
- Os conhecimentos específicos, como o dos pajés, estão a serviço e ao alcance de todos.
- Aprende-se a viver e a combater qualquer mal social, para que não haja na comunidade crianças órfãs e abandonadas, pessoas passando fome, mendigos.
- Alunos e professores de escolas atuais ensinam novos conhecimentos aos antigos pajés, mestres e caciques tradicionais e vice-versa.

É extremamente importante reconhecer que os povos indígenas ainda mantêm vivas as suas formas de educação tradicional, que podem e devem contribuir para a formação de uma política e de uma prática educacional adequadas, capazes de atenderem aos anseios, aos interesses e às necessidades da realidade atual. Tais conhecimentos não são necessariamente incompatíveis com os conhecimentos da escola moderna.

Um terceiro pressuposto inicial está ligado à avaliação de que a escola é hoje uma espécie de necessidade "pós-contato", a qual tem sido assumida pelos índios, mesmo com todos os riscos e os resultados contraditórios já registrados ao longo da história. A escola é, assim, neste

contexto, um lugar onde a relação entre os conhecimentos tradicionais e os novos conhecimentos científicos e tecnológicos deverão articular-se de forma equilibrada, além de ser uma possibilidade de informação a respeito da sociedade nacional, facilitando o "diálogo intercultural" e a construção de relações igualitárias – fundamentadas no respeito, no reconhecimento e na valorização das diferenças culturais – entre os povos indígenas, a sociedade civil e o Estado. Sabemos que esta é inclusive a perspectiva apontada pelos "Novos Parâmetros Curriculares do MEC", nos quais a questão da diversidade cultural figura entre os "temas transversais".

É desejável que isto possa contribuir para o complexo processo de mudança de mentalidade e postura quanto às diferentes culturas dos povos que habitam e constituem o nosso país: olhar a diferença não como um problema, mas como um valor, um enriquecimento da sociedade brasileira (um patrimônio nacional). Nosso entendimento é de que a escola, um dos principais instrumentos usados durante a história do contato para descaracterizar e destruir as culturas indígenas, possa vir a ser um instrumental decisivo na reconstrução e na afirmação das identidades e dos projetos coletivos de vida.

Um último pressuposto é o esforço de se projetar uma nova educação escolar indígena realmente concretizada com a participação e a gestão direta dos principais interessados – os povos indígenas do Brasil. Essa participação e auto-gestão efetiva em todos os momentos do processo não deve se ater a meros detalhes técnicos ou formais, mas sim à condição e à garantia da realização, de forma adequada, da desejada educação escolar indígena de qualidade. O desafio que se coloca é o de construir uma política pública do Estado articulada com o movimento indígena, seus interesses e suas necessidades, exercitando assim o gerenciamento democrático co-participativo.

A educação escolar oferecida aos povos indígenas durante séculos sempre teve como objetivo a integração do índio à sociedade nacional, sem respeito às diferenças culturais e lingüísticas. Era uma educação de branco, da cultura do branco para os índios. Em outras palavras, a escola servia para o branco ensinar ao índio a ser e a viver como ele.

A educação escolar em todos os níveis e modalidades é uma necessidade e um desejo atual dos povos indígenas. Essa busca cada vez mais ampla pela escolarização e por novas oportunidades de vida melhor tem promovido, em várias terras e comunidades indígenas do Brasil, o êxodo para as cidades, o que gera problemas sociais de toda ordem, além de reforçar o esquecimento da língua materna e de outros aspectos da cultura indígena por parte dos jovens estudantes.

Há a necessidade de formulação de cursos e de projetos específicos para indígenas que valorizem a sua cultura e o seu conhecimento, sempre articulados ao conhecimento científico não-indígena que permite o registro desses saberes por meio da produção do material didático. Esse material tem como base a realidade da região e deve estar vinculado a projetos que possam promover o desenvolvimento social, cultural, político e econômico das comunidades, apresentando alternativas sustentáveis de sobrevivência e reforçando a identidade étnica e cultural dos povos indígenas.

Alunos indígenas Baniwa

4.2 Os povos indígenas e a escola

A implantação das primeiras escolas nas comunidades indígenas no Brasil é contemporânea à consolidação do próprio empreendimento colonial. A dominação política dos povos nativos, a invasão de suas terras, a destruição de suas riquezas e a extinção de suas culturas têm sido desde o século XVI o resultado de práticas que sempre souberam aliar métodos de controle político a algum tipo de atividade escolar civilizatória. A educação indígena no Brasil Colônia foi promovida por missionários, principalmente jesuítas, por delegação explícita da Coroa Portuguesa, e instituída por instrumentos oficiais, como as Cartas Régias e os Regimentos. Assim, em todo aquele período, compreendido entre os séculos XVI e XVIII, é praticamente impossível separar a atividade escolar do projeto de catequese missionária.

Pouco a pouco, a Coroa começou a diversificar suas parcerias, passando o encargo da educação escolar indígena a alguns fazendeiros ou mesmo moradores comuns de regiões vizinhas aos índios. A introdução desses agentes "leigos" não significou, contudo, a emergência de uma educação indígena dissociada da catequese. A civilização e a conversão dos "gentios" (índios) – associadas à catequese – continuaram sendo explicitamente os objetivos da escola.

Com o advento do Império, em 1822, o panorama da educação escolar indígena, em seus aspectos gerais, permaneceu inalterado. Assim, o Projeto Constitucional, elaborado logo após a declaração da Independência, propôs explicitamente a criação de "estabelecimentos para a Catechese e civilização dos índios". Em 1834, a competência da oferta da educação escolar indígena foi atribuída às Assembléias Provinciais, a fim de que fosse promovida cumulativamente com as Assembléias e os Governos Gerais "a catechese e a civilização do indígena e o estabelecimento de colônias". Dessa forma permaneceu até o início do século XX.

Em 1906, os assuntos indígenas, e em particular a educação escolar indígena, passaram a ser atribuições do recém-criado Ministério da Agricultura e, em 1910, de um órgão especialmente dedicado à ques-

tão, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Nesse novo quadro jurídico-administrativo, surgem pouco a pouco as primeiras escolas indígenas mantidas pelo governo federal. Na década de 1930, o SPI passa do Ministério da Agricultura, onde foi criado, para o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (1930), para o Ministério da Guerra (1934) e de lá volta para o Ministério da Agricultura (1939), onde permanece até sua extinção nos anos 1960.

A Constituição de 1934 foi a primeira que atribuiu poderes exclusivos da União para legislar sobre assuntos indígenas, consolidando um quadro administrativo da educação escolar indígena, que só vai ser significativamente alterado em 1991. Neste cenário, as 66 escolas indígenas organizadas pelo SPI até 1954, assim como as inúmeras escolas missionárias, passaram a representar, junto com as frentes de trabalho, os principais instrumentos institucionais dessa "incorporação" prevista em lei, processo marcado pela negação à diferença cultural e pelo assimilacionismo étnico. Convém assinalar que as escolas do SPI caracterizavam-se fundamentalmente por apresentarem currículos e regimentos idênticos aos das escolas rurais, incorporando rudimentos de alfabetização em português, além de atividades profissionalizantes.

As primeiras propostas de implantação de um modelo de educação bilíngüe para os povos indígenas, ainda nos anos 1950, como influência da Conferência da UNESCO de 1951, foram consideradas inadequadas à realidade brasileira por técnicos do SPI, com base em argumentos que mais expressavam as deficiências do próprio órgão indigenista do que propriamente uma avaliação dos eventuais méritos das novas propostas. Um dos argumentos mais significativos era de que programas de educação bilíngüe poderiam colidir com os valores e os propósitos da "incorporação dos índios à comunhão (lingüística) nacional", consagrados na Lei.

Este quadro passou a ter nos últimos anos da década de 1950 um forte contraponto: a Convenção nº 107 da Organização Internacional do Trabalho, de 26 de junho de 1957, que trata da proteção e da integração das populações tribais e semitribais de países independentes, incorporada ao cenário brasileiro apenas na década seguinte. Neste do-

cumento, são preconizados os novos parâmetros da educação escolar indígena, incorporados a partir dos anos 1970 às agendas reivindicatórias das organizações indigenistas não-governamentais e do movimento indígena, e finalmente absorvidos pelo arcabouço jurídico brasileiro a partir da Constituição brasileira de 1988.

Vale ressaltar alguns princípios definidos pela Convenção 107 da OIT:

1. A universalização do direito à educação formal aos povos indígenas (art. 21).
2. A consideração de realidades sociais, econômicas e culturais específicas e diferenciadas (art. 22).
3. A prescrição de modelos de alfabetização em língua materna e de educação bilíngüe (art. 23).
4. A incorporação pelo ensino primário de conhecimentos gerais e aptidões tornados necessários pelo contato (art. 24).
5. O combate ao preconceito contra os povos indígenas nos diversos setores da comunidade nacional, através da adoção de medidas educativas (art. 25).
6. O reconhecimento oficial das línguas indígenas como instrumentos de comunicação com essas minorias (art. 26).

Se, por um lado, é inegável o avanço permitido pela incorporação da Convenção 107 da OIT na legislação indigenista e, em particular, nos parâmetros jurídicos da educação escolar, por outro, não se pode esquecer que o seu reconhecimento se dá em 1966, em pleno regime militar e às vésperas de seu momento mais autoritário. Assim, em 1969, o Ato Institucional nº 1 reafirma com todas as letras a necessidade de "incorporação dos silvícolas à comunhão nacional" (Art. 8). Nesse mesmo ano, o governo federal cria a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão sucessor do SPI, com a explícita missão de acelerar o processo de integração dos índios.

Os artigos sobre a educação escolar indígena no Estatuto do Índio, promulgado em 1973 sob a influência da convenção 107/OIT na política indigenista, mencionam explicitamente a alfabetização dos índios "na língua do grupo a que pertencem" (art. 49). No entanto, nada men-

cionam sobre a adaptação dos programas educacionais às realidades sociais, econômicas e culturais específicas de cada situação, o que deixa implícita a idéia de um bilingüismo meramente instrumental, sem nenhum interesse pela valorização das culturas indígenas.

Com o fim do regime militar, novos dispositivos jurídicos e administrativos foram elaborados sobre a educação escolar indígena, retomando cada vez mais os princípios formulados pela Convenção 107 da OIT, tais como:

> Em primeiro lugar, convém evocar a Constituição Federal de 1988 que, além do disposto no artigo 231 – que reconhece aos índios "...sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam..." – estabelece ainda que:
>
> **Art. 210**
> § 2 – O Ensino Fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.
>
> **Art. 215**
> § 1 – O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Além desses dispositivos constitucionais, o cenário atual é balizado pelos seguintes instrumentos:

a) O Decreto nº 26 de 1991, que transfere da FUNAI para o Ministério da Educação e do Desporto (MEC) a responsabilidade de coordenação das ações de educação escolar indígena, e aos estados e municípios a sua execução.

b) As "Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena" publicadas pelo MEC em 1994.

c) A Lei 9394 de 1996, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

d) Plano Nacional de Educação (Lei 10.172/2001): Capítulo sobre Educação Escolar Indígena.

e) Resolução 03/99 do Conselho Nacional de Educação.

f) Criação em 2004 da Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena (CNEEI) vinculada ao Ministério da Educação, composta por 10 representantes de organizações de professores indígenas, quatro representantes de organizações indígenas regionais e a representação indígena no Conselho Nacional de Educação.

g) Decreto Presidencial 5.051 de 2004 que promulga a Convenção 169 da OIT.

Por ser a LDB o instrumento jurídico mais importante da educação brasileira, vale destacar alguns dos seus aspectos relativos à educação escolar indígena, o que reafirma, em suma, a diversidade sociocultural e lingüística dos povos indígenas, garantindo a eles uma educação pautada no respeito a seus valores, no direito à preservação de suas identidades e na garantia de acesso às informações e aos conhecimentos valorizados pela sociedade nacional (Art. 78). Além disso, atribui à União o encargo do apoio técnico e financeiro a estados e a municípios para o desenvolvimento de ações no campo da educação escolar indígena, com a garantia de incorporação de "currículos e programas específicos" e a publicação sistemática de "material didático específico e diferenciado (Art. 79).

Um dos efeitos imediatos desses novos instrumentos jurídicos na esfera administrativa corresponde à criação, intensificada nos últimos anos, de núcleos, divisões e conselhos estaduais e municipais de educação escolar indígena em todas as regiões do país, o que é um passo significativo. Neste sentido, pode-se afirmar que se os instrumentos à disposição são inegavelmente mais adequados que os do passado, eles mereceriam ainda o aperfeiçoamento nas garantias de controle e na participação efetiva dos povos indígenas no planejamento, na execução e na gestão dos novos programas de educação escolar indígena.

Ao contrário do quadro jurídico marcado pela centralização no órgão indigenista federal, do financiamento e da execução das ações educacionais (SPI e FUNAI) e do histórico subestabelecimento dessas responsabilidades a missões religiosas, os instrumentos institucionais

atuais definem um novo panorama da educação escolar indígena. Nele, outros atores e sujeitos institucionais, inclusive organizações indígenas, entram em cena com funções e responsabilidades relevantes no desenvolvimento das ações de educação escolar junto às comunidades indígenas do país.

O processo de expansão da língua portuguesa e de refluxo ou mesmo abandono das línguas indígenas insere-se em um quadro mais geral das relações de contato interétnico que, no caso brasileiro, combinam mecanismos aparentemente contraditórios de assimilação e de exclusão. Como reação a essa tendência emancipacionista dos índios na década de 1970, surgiram propostas educacionais, formuladas por organizações não-governamentais e setores da academia, que propugnavam a apropriação da escrita pelos povos indígenas não só como estratégia de valorização e conservação de suas línguas, mas também como um imperativo nos processos de reafirmação de suas identidades étnicas e culturais.

Nos últimos 25 anos, algumas experiências de implantação de modelos alternativos desenvolveram-se em diferentes regiões do país, consolidando um novo quadro educacional para as comunidades indígenas.

Os desafios atuais da educação indígena no Brasil giram em torno de duas grandes questões: a) implementação de programas adequados baseados em metodologias específicas de aprendizagem, por meio de pesquisas e de acordo com os interesses e as demandas das comunidades e dos alunos, o que necessariamente inclui a capacitação de recursos humanos e b) garantias de autonomia dos projetos educacionais, escolares ou não, tendo em vista as características e as necessidades definidas pelos povos indígenas.

Outras condições mínimas de proteção aos povos indígenas, como a busca e/ou a consolidação de alternativas econômicas que permitam o atendimento de demandas sociais básicas, como as de ordem alimentar, sanitária, de geração de renda, são necessárias para a efetividade dos princípios de autonomia dos processos de educação indígena. São precisos programas que incorporem a recuperação de suas memórias históricas e a reafirmação de suas identidades étnicas e culturais e da

valorização de suas culturas, assim como a preservação ambiental, o manejo de recursos naturais, a recuperação de áreas degradas etc.

O provimento da educação intercultural às comunidades indígenas corresponde a um objetivo que não se implantará adequadamente a não ser que esteja associado a uma política de investimento, capaz de garantir a realização de pesquisas, levantamentos, diagnósticos, materiais didáticos, programas de formação etc.

Evidentemente não bastam adequados instrumentos jurídicos e administrativos se não forem garantidas as condições mínimas de exeqüibilidade para a efetivação das conquistas, dentre as quais a de compreensão desses direitos por parte dos Poderes, principalmente o Judiciário. Em razão disso, persistem sérios problemas.

Em síntese, o Brasil começa o século XXI com uma legislação, em suas linhas gerais, sobre educação escolar indígena avançada. Contudo, os efeitos são ainda tímidos no panorama atual das comunidades indígenas.

4.3 Educacão escolar indígena: avanços, desafios e possibilidades

A grande importância inicial da proposta de educação escolar indígena diferenciada, com suas educação intercultural e educação bilíngüe ou plurilíngüe, foi ter trazido idéias e propostas concretas que alimentaram o ânimo, a motivação e a esperança dos professores e das lideranças indígenas emergentes. As idéias serviram como valioso argumento para marcar posição política e uma razão necessária para capitanear o apoio dos povos e das comunidades indígenas em favor das lutas mais amplas do que aquelas que as emergentes organizações indígenas estavam desenhando e implementando, como a defesa da terra e a (re)valorização cultural. A proposta, portanto, ao lado de outras bandeiras de luta, como a defesa e a garantia da terra, a defesa do meio ambiente, o desenvolvimento sustentável e a saúde indígena diferenciada, alimentaram o repertório da agenda política interna e externa do movimento indígena

contemporâneo. Os discursos foram bem-aceitos, principalmente pelo público externo preocupado com o futuro da humanidade ameaçado pelo desequilíbrio ecológico – os povos indígenas poderiam ser importantes aliados nessa luta.

No âmbito interno, a luta por ofertas de políticas públicas diferenciadas somava-se, por um lado, ao processo maior de luta por reconhecimento étnico e por uma cidadania diferenciada e, por outro lado, por uma necessidade de superação do fracassado modelo tutelar do órgão indigenista oficial que, com o discurso e a prática assimilacionista e paternalista, não fora capaz de garantir o mínimo de condições de sobrevivência às comunidades indígenas.

4.3.1 Professores indígenas como agentes políticos e educativos

A proposta de educação escolar diferenciada foi também fundamental para o surgimento de um novo segmento estratégico do movimento indígena: o dos professores indígenas. Os números atuais são representativos desse avanço. Há 20 anos atrás, o número de professores indígenas não ultrapassava a marca dos 20% do total dos docentes que trabalhavam nas escolas implantadas em comunidades indígenas. Em 2005, esse número subiu para 88% (Censo Escolar Indígena, 2005). São cerca de 9.100 professores, dos quais 8.800 são professores indígenas atuando em suas próprias comunidades.

A causa do crescimento não pode ser creditada apenas aos investimentos públicos na formação dos professores, que passaram a acontecer por força da lei,[1] mas sim a toda uma luta de articulação dos povos indígenas visando cobrar e exigir cada vez mais mudanças na organização

[1] A Constituição Federal de 1988 obriga os municípios e os estados a aplicarem no mínimo 25% de todas as suas receitas em educação. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) instituiu o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental, que definiu um percentual mínimo a ser aplicado no Ensino Fundamental em cada estado e, quando isso não for possível, a União participa com a complementação necessária para que o estado alcance o percentual mínimo fixado.

e na administração das escolas, o que incluía a escolha dos professores e seus dirigentes. De fato, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação brasileira condicionou que os professores de todos os níveis e modalidades de ensino tivessem formação em magistério superior para exercerem a função. Por conta disso, a União, os estados e os municípios passaram a investir também na formação de professores indígenas em magistério secundário e superior. Atualmente, a maioria dos professores indígenas atuantes possui a formação secundária e muitos estão em fase de conclusão da formação superior.

No âmbito das organizações e dos povos indígenas, a luta por uma educação escolar indígena diferenciada representava a possibilidade de retomada do controle sobre a vida de suas comunidades, que a escola e a igreja lhes haviam roubado, e aos professores, a oportunidade de conquistarem espaço social e político na luta maior de suas comunidades e de seus povos. Atualmente, os professores indígenas formam um importante segmento de luta por direitos, como acontece com a Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), que tem sido um braço forte do movimento indígena local na luta pela terra.

4.3.2 Escolas indígenas diferenciadas como projetos-piloto estratégicos

A emergência do movimento articulado de professores indígenas aliado ao movimento maior dos povos indígenas criou condições para o surgimento das primeiras escolas indígenas diferenciadas, denominadas escolas-piloto indígenas. São denominadas escolas-piloto por se tratarem de experiências inovadoras de iniciativa não-governamental, ou seja, das próprias comunidades indígenas e de suas assessorias. As experiências ainda são em pequeno número, mas estão hoje espalhadas por todo o território brasileiro. Essas escolas são as primeiras que levam em consideração a idéia central da educação escolar indígena diferenciada: a de pensar e praticar os processos político-pedagógicos a partir das realidades sócio-históricas dos distintos povos. São, portanto, escolas

com projetos político-pedagógicos próprios, capazes de atenderem às necessidades das comunidades específicas e com autonomia na gestão administrativa, política e pedagógica.

As escolas indígenas diferenciadas pautam suas ações e estratégias de transmissão, produção e reprodução de conhecimentos na proposta de possibilitar às coletividades indígenas a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas, tradições e ciências, a defesa de seus territórios e outros direitos básicos, além de lhes dar acesso adequado às informações e aos conhecimentos técnicos e científicos da sociedade global, necessários à garantia e à melhoria da vida pós-contato. As experiências levam em conta a necessidade da autogestão de todo o processo escolar a ser conduzida pelos próprios povos indígenas. Nela, o papel da assessoria e das políticas públicas resume-se a buscar apoio e a oferecer condições técnicas, financeiras e operacionais para a efetivação dos projetos. Desta forma, as comunidades indígenas discutem, propõem e desenvolvem seus projetos e ideais de escola, levando em consideração as pedagogias próprias e os projetos coletivos de vida. Apesar de todas as dificuldades e barreiras, algumas dessas escolas estão sendo aos poucos incorporadas pelos sistemas oficiais de educação, o que não está sendo fácil, por conta da esquizofrenia do sistema educacional do país que, embora reconheça aos índios os direitos quanto aos seus processos particulares de aprendizagem, não criou nenhuma condição administrativa, técnica e financeira para garantir esses direitos.

4.3.3 Ensino básico

O Ministério da Educação reconhece que a ampliação da oferta se deve em grande parte à demanda e à pressão dos índios; a outra parte, à força da lei que obrigou os estados e os municípios a investirem na educação fundamental, incluindo os povos indígenas, através do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento do Ensino Fundamental (FUNDEF). É verdade que houve uma melhora no investimento público, o que ampliou

substantivamente a oferta. O problema é que os investimentos não atenderam satisfatoriamente os reclamos dos custos financeiros necessários aos propósitos didáticos e pedagógicos de uma educação específica e diferenciada. Em termos de materiais didáticos, por exemplo, os investimentos foram destinados à aquisição e à distribuição de livros didáticos convencionais (voltados para o público urbano ou rural do país) e houve pouca verba para a produção de livros didáticos específicos, à exceção de algumas produções nas escolas-piloto. Outro exemplo é o caso da merenda escolar, que continuou sob o controle exclusivo dos municípios que mantêm a prática de aquisição de alimentos industrializados, fora dos hábitos alimentares das crianças indígenas, quando poderiam comprar a própria produção das comunidades locais, melhorando a qualidade, respeitando os costumes e os hábitos alimentares, além de ser um investimento econômico importante na vida dessas comunidades.

Em geral, as escolas de educação básica presentes nas comunidades indígenas enfrentam hoje profundas contradições e ambigüidades, em grande medida por conta do modelo educacional seriado vigente no país. O bilingüismo, por exemplo, geralmente só é praticado nas primeiras quatro séries iniciais. São pouquíssimas as escolas que trabalham o ensino bilíngüe ou plurilíngüe em todo o Ensino Fundamental. A boa novidade é que cada vez mais cresce esse número, principalmente por conta das escolas-piloto que estão se multiplicando a cada ano. O mesmo acontece com materiais didáticos próprios. Já é significativo o número de cartilhas de alfabetização, mas são pouquíssimos os materiais didáticos que tratam de conhecimentos específicos, como as mitologias, as etnomatemáticas, as etnociências, as etnogeografias, as etnohistórias e outras especialidades que deveriam ser trabalhadas de forma articulada durante todo o ciclo do Ensino Fundamental.

As causas dessas dificuldades são diversas, mas duas podem ter maior responsabilidade. A primeira delas é relativa ao próprio modelo de sistema educacional, que ainda condiciona certos princípios, métodos e conteúdos universais para o estabelecimento de uma escola na comunidade, sem os quais a escola não pode ser aprovada pelos Conselhos de Educação, o que dificulta aos estudantes indígenas darem continui-

dade aos seus estudos. O modelo educacional brasileiro ainda concebe a escola para os índios como instrumento de integração, de civilização linear e gradativa. Por isso, trabalha com a lógica de séries como etapas evolutivas e seletivas. Os conteúdos são impostos como necessários para a desindianização das crianças, daí o desinteresse pelos conhecimentos e valores e pelas formas de vida indígena. A segunda causa é conseqüência da primeira: a ausência deliberada de recursos financeiros para a produção de materiais didáticos próprios e específicos e que passa pela necessidade de qualificação adequada dos recursos humanos que atuam nas escolas indígenas, principalmente os professores indígenas.

O Ensino Médio é da competência dos estados, portanto, muito mais distante das possibilidades de pressão das comunidades indígenas. No atual sistema educacional brasileiro, o Ensino Médio é o início do processo seletivo excludente para qualquer cidadão brasileiro, índio e não-índio. Embora seja necessário reconhecer o esforço do governo em ampliar a oferta no Ensino Médio, os números ainda continuam irrisórios diante das demandas indígenas. Mas o problema da oferta não é o que mais preocupa os índios. O maior problema é a qualidade do ensino é oferecida. As escolas de Ensino Médio continuam sendo as principais responsáveis pelo afastamento espacial e sociocultural dos jovens indígenas, em grande medida porque são instaladas por pressão dos índios, sem nenhuma reflexão sobre seu papel social na vida presente e futura das comunidades. As escolas seguem à risca, na maioria das vezes, o modelo urbano de Ensino Médio – disciplinar, profissionalizante para o mundo branco e centrado exclusivamente nos conhecimentos dos brancos. É muito comum ouvir dos estudantes indígenas de Ensino Médio que o Ensino Fundamental é o lugar onde se "estudam as culturas indígenas" e o Ensino Médio é o lugar de "aprender conhecimentos importantes". O que preocupa é que esta fase de ensino e de vivência individual (adulta) representa um momento decisivo na vida do jovem indígena, uma vez que o encaminhará para uma determinada perspectiva pessoal e social. Aqui reside o problema. Convencionalmente, o Ensino Médio é visto como uma preparação para o Ensino Superior ou para a vida profissional. Desta forma, para o jovem indígena, represen-

ta uma passagem da vida de aldeia (indígena, tradicional) para a vida não-indígena (cidade, emprego, dinheiro etc.).

A impressão que se tem é de que enquanto o Ensino Fundamental é mais flexível e aberto a mudanças necessárias para as comunidades indígenas organizarem e conduzirem seus processos de aprendizagem de acordo com seus horizontes socioculturais, o Ensino Médio é o diferencial na manutenção da hegemonia colonizadora da sociedade branca dominante. Neste sentido, pode-se afirmar que as escolas de Ensino Médio, com raras exceções, atuam no sentido inverso ao dos avanços conceituais e metodológicos alcançados no Ensino Fundamental através das vertentes interculturais, bilíngües e diferenciadas. Não basta, portanto, apenas ampliar a oferta, mas melhorar substancialmente a qualidade do Ensino Médio, o que passa necessariamente pela gestão indígena das escolas para que elas sejam colocadas efetivamente a serviço do que precisam, do que lhes interessa e de seus legítimos projetos socioculturais.

4.3.4 Ensino Superior

A ampliação da oferta do Ensino Fundamental e do acesso ao Ensino Médio resultou no crescimento da demanda pelo Ensino Superior. Estima-se atualmente mais de 2.000 estudantes indígenas nas universidades brasileiras (FUNAI, 2004). Isto representa 50% dos estudantes indígenas do Ensino Médio e menos de 1,5% dos que ingressam anualmente no Ensino Fundamental. A ampliação do acesso ao Ensino Superior teve início ainda na década de 1990, a partir das propostas de políticas de ações afirmativas adotadas pelos governos, pelas instituições de ensino e pelas iniciativas privadas. Algumas instituições de Ensino Superior, como a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, adotaram as chamadas políticas de interiorização de ensino e pesquisa, permitindo aos índios a oportunidade de participar dos processos seletivos. No caso da UFAM, trata-se de abertura de pólos universitários em alguns municípios estratégicos, em cujos espaços são oferecidos alguns cursos na modalidade de salas de extensão.

As primeiras experiências de ações afirmativas propriamente ditas envolvendo estudantes indígenas remontam ainda ao início da década de 1990, feitas por meio de convênios entre a FUNAI e algumas universidades públicas e privadas, como aquela que permitiu o ingresso de um grupo de estudantes indígenas na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) no começo dessa década. Mas foi a partir da virada do milênio que as propostas mais abrangentes começaram a ganhar força e forma. Desde o início da década atual, a FUNAI vem oferecendo uma bolsa de estudos para estudantes indígenas de escolas particulares. Atualmente, esses estudantes estão sendo aos poucos incorporados pelas universidades públicas, como acontece na Universidade de Brasília, através das políticas de cotas e das bolsas oficiais, como o PROUNI, a CAPES e as bolsas do CNPq.

Paralelamente às iniciativas tomadas pelas instituições públicas, algumas instituições privadas também entraram na arena a fim de contribuir para a ampliação do acesso de estudantes indígenas e negros ao Ensino Superior. A Fundação Ford, por exemplo, através do IFP (International Fellowship Program), oferece desde 2001, no Brasil, 42 bolsas por ano para estudantes carentes para ingresso e permanência no Ensino Superior, exclusivamente nos níveis de pós-graduação (mestrado e doutorado). No Brasil, 10 estudantes indígenas já foram beneficiados pelo programa: nove bolsas foram para os cursos de mestrado e uma para o curso de doutorado.

Atualmente, a grande e polêmica novidade quanto às ações afirmativas gira em torno da política de cotas nas universidades brasileiras. Enquanto a discussão está acontecendo na sociedade como um todo e no Congresso Nacional em particular, a partir de um projeto de lei de autoria do Poder Executivo que visa instituir o sistema de cotas, algumas universidades públicas e privadas já se anteciparam e puseram em prática as idéias de cotas, gerando tensas discussões nos meios políticos e acadêmicos. Essa resistência já era esperada, se considerarmos o secular sistema educacional brasileiro profundamente excludente, discriminador e colonizador. A cultura política e acadêmica sempre foi o baluarte do processo dominador e colonizador das sociedades ocidentais euro-

péias, razão pela qual sempre mantiveram as portas das universidades cerradas para os povos colonizados. Daí a forte reação ao sistema de cotas como possibilidade de ingresso de índios e negros. Foi assim desde o período medieval, quando os conhecimentos ficavam guardados a sete chaves com aqueles que detinham o poder terreno e celestial, ou seja, a Igreja, e muito longe de qualquer possibilidade de acesso a eles pelos povos que pudessem ameaçar a ordem das coisas.

Nosso entendimento é de que a discussão da proposta de cotas nas universidades passa necessariamente por uma opção político-ideológica da sociedade brasileira, ou seja, que tipo de sociedade se quer: culturalmente rica e plural, economicamente inclusiva e justa e socialmente pacífica e digna, ou culturalmente pobre e homogênea, economicamente excludente e miserável e socialmente injusta, escravista e violenta. O grande nó é que essa decisão teoricamente deveria ser da sociedade brasileira, mas na prática passa por uma minoria da elite que manipula a consciência da maioria, porque detém o poder político e econômico e todo o aparato instrumental à sua disposição, como os meios de comunicação de massa, a tecnologia e o próprio sistema educacional estabelecido. A esperança é a de que, apesar do poder manipulador das elites, a sociedade brasileira – representada por alguns políticos decentes e compromissados com o bem-estar social de todos – consiga vencer o preconceito, o racismo, a intolerância e a prepotência de poucos.

Sucedem nos debates dois conflitos de interesses quanto ao tema: o primeiro diz respeito à natureza político-ideológica da proposta, ou seja, se a proposta é legal, se é desejável ou não. A recorrência em relação à sua ilegalidade ou inconstitucionalidade, para mim, é apenas desculpa esfarrapada para impedir a quebra dos privilégios das elites, pois a elaboração e a aprovação das leis são da competência da sociedade, que as instituem segundo sua vontade e decisão soberana. O segundo argumento contrário refere-se às oportunidades e às condições iguais de acesso ao Ensino Superior para todos os brasileiros, o que também não procede. Basta olhar à volta para perceber o quanto o sistema atual que abrange oportunidades e condições é injusto, desigual e excludente,

mesmo com a vigência da famigerada lei de direitos iguais que aparentemente fundamenta os princípios de seletividade universal dos vestibulares universitários.

O sistema de cotas tem exatamente o propósito de amenizar e de corrigir, pelo menos em parte, a vergonhosa desigualdade e injustiça das práticas tradicionais de seleção adotadas pelas universidades brasileiras. É absolutamente desigual e injusto que estudantes indígenas de aldeias, negros das periferias das grandes cidades, que durante toda a vida vivenciaram as péssimas condições do ensino público, concorram a algumas pouquíssimas vagas nas universidades com os filhos das elites que sempre estudaram nas melhores escolas privadas ou públicas e ainda puderam contar com seletos cursos preparatórios especializados.

Quanto a este primeiro aspecto, não há portanto meio-termo: ou se é a favor ou se é contra, carregando os seus respectivos conceitos, preconceitos e carga ideológica. Ou se é favorável à maior democratização de acesso ao Ensino Superior, tendo o sistema de cotas como uma medida compensatória da enorme dívida histórica do Brasil com os negros e os índios que representam a metade de sua população, e que formam segmentos sociais importantes na construção da nação brasileira, ou se é favorável à continuidade da manutenção dos privilégios das classes dominantes. Sem a política de cotas ou outras propostas reparadoras, muitos negros e índios continuarão forçando entradas nas universidades, como tem sido até hoje, mas continuarão sendo incômodas minorias colonizadas. O grande barato do sistema de cotas é o valor simbólico que a proposta traz quanto ao reconhecimento por parte do Estado brasileiro da sua dívida histórica para com os povos indígenas e com os negros. Este reconhecimento é imprescindível para qualquer projeto de construção de uma nação brasileira efetivamente pluricultural e pluriétnica.

As políticas de cotas são, portanto, necessárias enquanto política compensatória, mas não enquanto política pública permanente. A solução definitiva para superar as desigualdades de condições e oportunidades deve ser pautada por um serviço educacional de qualidade, sem privilégios, ao alcance de todo cidadão brasileiro e, sobretudo e funda-

mentalmente, intercultural e interétnico em todos os níveis de ensino. O certo mesmo seria ninguém ter de passar pelo constrangimento da peneira seletiva do vestibular. O Estado deveria disponibilizar vagas suficientes aos interessados, nos moldes em que isto acontece nas séries e nos níveis iniciais do ensino. É muito difícil explicar aos índios com argumentos plausíveis o porquê do processo sofrido de seleção para ingressar na universidade, quando isso não acontece no Ensino Fundamental e no Médio. No caso específico dos povos indígenas, é necessário reconhecer efetivamente (na lei e na convivência) os seus sistemas próprios de educação, para que os alunos indígenas não sejam penalizados no acesso ao Ensino Médio e ao Superior por terem freqüentado escolas diferenciadas em suas aldeias.

Nas situações em que se aceitou o sistema de cotas, outras questões operacionais não menos relevantes têm apimentado as discussões, principalmente quanto às formas de seleção de candidatos. Entre 2004 e 2005, por exemplo, ocorreram intensos e acalorados debates entre antropólogos e educadores em torno de uma experiência protagonizada pela Universidade de Brasília que, ao instituir e implementar o sistema de cotas, adotou critérios supostamente racistas para a identificação dos candidatos negros e índios. Não queremos entrar no mérito científico da questão, por isso limitar-nos-emos aqui a abordar brevemente a dimensão política do problema a partir do ponto de vista indígena. Nosso entendimento é de que, no caso particular dos povos indígenas, a definição de critérios de identificação passa pela concepção que se tem dos processos educativos desenvolvidos por eles. A formação escolar é entendida como um interesse e um propósito pessoal, coletivo ou articulado? Se a considerarmos como projeto individual, é natural que critérios físicos ou a autodeclaração quanto a eles sejam utilizados, e nenhuma comunidade ou povo indígena irá questionar isso, uma vez que não lhes interessa. Mas se considerarmos que é possível e legítimo trabalhar a educação escolar em todos os níveis e modalidades de ensino como estratégia de um projeto sociopolítico do qual o indivíduo é parte orgânica, como nos parece que deveria ser, os critérios físicos e a correspondente autodeclaração tornam-se inadequados. Neste caso, as

coletividades (aldeias, comunidades, povos e organizações indígenas) deveriam ser as referências para a identificação dos estudantes, com toda a complexidade que isso implica. Interessante neste caso é que não são os não-índios (mesmo com representação indígena) que decidem pelos índios, mas os próprios índios. Penso que o maior problema não é o mais correto moral, científica ou tecnicamente, mas sim o mais legítimo. A decisão legítima das comunidades para identificarem ou até indicarem seus candidatos não pressupõe negar o papel das técnicas, as quais podem subsidiar e qualificar os critérios de decisões das coletividades sem anularem a autonomia dos grupos.

Para nós esse é o ponto nevrálgico quando tratamos de ações afirmativas. Elas estão voltadas para os indivíduos ou para os povos historicamente excluídos e oprimidos? Os indivíduos podem ter ou não ter vínculo sociopolítico com as coletividades étnicas. Salientamos que será muito mais fácil trabalhar com indivíduos indígenas dissociados de suas comunidades, pois isto atende exatamente à racionalidade individualizante do modelo educacional escolar tradicional-europeu vigente. Temos a convicção de que para os povos indígenas (enquanto coletividades) não interessa apenas a capacitação de indivíduos, mas as responsabilidades desses indivíduos na vida das comunidades. Daí a necessidade de articulação entre os interesses individuais, as funções sociais e as organizações sociopolíticas dos povos. Experiências indicam que no caso dos povos indígenas os estudantes que saíram das aldeias para estudar com aval de suas comunidade, uma vez formados, voltaram ou continuaram trabalhando em sintonia e a serviço de suas comunidades de origem. Diferente daqueles que já estavam nas cidades quando ingressaram nas escolas, uma vez que consideram o mérito como pessoal, não devendo nada a ninguém. É bom lembrar que os complexos sistemas de controle das comunidades indígenas por seus membros são muito fortes e costumam ser exercidos de diversas formas.

Apesar de todas as contradições, o processo histórico de escolarização dos povos indígenas tornou-se uma das condições e uma das causas da formação da consciência de cidadania, na medida em que possibilitou o domínio dos códigos básicos estruturantes da sociedade não-

indígena; a conseqüente capacidade de reformulação de estratégias de resistência e de promoção de culturas, valores e conhecimentos; a apropriação de outros saberes úteis e necessários à melhoria das condições de vida. Isto prova que a escola pode ser um instrumento poderoso de afirmação de identidades, de valores e de conhecimentos indígenas. É este o desafio da proposta de educação escolar indígena diferenciada. Assim, o aumento gradativo de investimentos financeiros em escolas indígenas e o conseqüente aumento de oferta, mesmo sem uma unidade orçamentária específica como acontece atualmente com a saúde indígena, têm grande importância e podem ser o diferencial positivo para o fortalecimento da luta dos povos indígenas por seus direitos. No entanto, ainda é necessário dar saltos gigantescos em investimentos financeiros para se alcançar o mínimo necessário. Apenas para ilustrar, a saúde indígena recebe investimentos anuais superiores a R$ 150 milhões, enquanto para a educação indígena estão previstos para 2006 cerca de R$ 25 milhões.

A proposta de educação escolar indígena diferenciada vem cumprindo a sua função, chamando a atenção da sociedade brasileira e dos povos indígenas em particular para a necessidade de se repensar o papel da escola no passado, no presente e no futuro desses povos. O tratamento específico e diferenciado continuará a ser uma luta primordial do movimento indígena no âmbito das políticas públicas, como condição de efetividade da pluriculturalidade do Estado brasileiro, tendo como perspectiva a instauração de uma cidadania diferenciada ou cidadania no plural. Esta deve ser considerada como instrumento de sobrevivência dos índios, uma vez que o futuro promissor pós-contato depende da capacidade de instrumentalização política do direito a ela, a escola devendo assumir esta função social.

Não obstante, no âmbito da educação, a proposta diferenciada tornou-se carregada ideologicamente de preconceitos e manipulações e vem mostrando sinais de decadência semântica e simbólica. Este desgaste está relacionado, em grande medida, aos limites impostos pela política oficial que tem permanentemente se negado a apoiar e a oferecer as condições de sua realização. De outro lado, anti-indígenas de plantão

propositadamente a carregaram de idéias ora exóticas ora de separatismo étnico e cultural (isolamento cultural, regresso ao passado etc.). É necessário, pois, pensar novas propostas que dêem conta dos anseios indígenas e que nos realimentem na luta por uma educação menos discriminatória, colonizadora e mais articulada interculturalmente com os diferentes mundos em que vivem os povos indígenas contemporâneos.

Um novo sistema educacional pautado nos pressupostos da interculturalidade e da plurietnicidade se faz urgente para superar os atuais pontos de estrangulamento do processo de educação escolar indígena, quais sejam: ausência de mecanismos administrativos/burocráticos para a implementação de escolas indígenas autônomas e diferenciadas e ausência de recursos financeiros orçamentários específicos destinados à educação escolar indígena (formação adequada de recursos humanos, contratação de assessorias específicas e qualificadas, produção de materiais didáticos também específicos, construção e manutenção das escolas). No campo político-administrativo, é necessário definir com maior clareza as responsabilidades oficiais pela educação escolar indígena e as diretrizes e parâmetros político-pedagógicos a serem seguidos por todas as esferas da administração pública. Não dá para cada instituição fazer o que quer e como quer. Se a diretriz é possibilitar autonomia de gestão das escolas indígenas pelas próprias comunidades indígenas, por que estados, como o do Amazonas, insistem em continuar entregando aos missionários brancos o gerenciamento das escolas indígenas?

4.8 A ciência e os conhecimentos tradicionais

Os povos indígenas do Brasil possuem uma longa história que se estende por muitos milhares de anos antes da conquista portuguesa, o que faz com que eles tenham um conhecimento genuíno de sua realidade, o que lhes possibilitou viverem e desenvolverem civilizações milenares equivalentes a qualquer outra civilização humana. Os saberes indígenas respondem às suas necessidades e desejos. Suas crenças, valores, tecnologias etc. provêm de um conhecimento comunitário prático e profundo

gerado a partir de milhares de anos de observações e experiências empíricas que são compartilhadas e orientadas para garantir a manutenção de um modo de vida específico.

Esta constatação é importante para desconstruir a idéia preconceituosa de que os índios são incapazes de assegurar a sua própria sobrevivência e, por isso, precisam dos brancos para ensiná-los a viver. É óbvio que os conhecimentos científicos e tecnológicos da sociedade moderna são importantes e desejáveis para aperfeiçoar suas condições de vida, como é o desejo de toda a sociedade humana. Mas isso não significa que sem eles os índios não possam se manter. Como se explicaria então o desenvolvimento de centenas de complexas civilizações autóctones no continente americano milhares de anos antes da chegada dos europeus? Se alguns povos indígenas na atualidade de fato passaram a depender da tutela assistencial do Estado para sobreviver, é porque foram conduzidos a essa situação pelo processo violento de colonização, principalmente pela expropriação de seus territórios e saberes e suas culturas.

Os principais saberes indígenas estão ligados à percepção e à compreensão que eles têm da natureza, e se manifestam no trabalho, nos ritos, nas festas, na arte, na medicina, nas construções das casas, na comida, na bebida e até na língua, que tem sempre um significado cosmológico primordial.

Apesar da alta consciência indígena e das leis mais favoráveis à proteção dos conhecimentos tradicionais, muitos saberes estão desaparecendo diante da pressão da cultura dominante e da globalização. Os povos indígenas não são passivos. A memória tradicional é sempre capaz de agregar informação nova. Por exemplo, uma atitude diferente converte os rituais antes sagrados e restritos a certos grupos sociais em festas abertas para todos. Torna-se evidente a diferença entre as visões de mundo e de vida que orientam os povos indígenas e aquela dos brancos ocidentais (médicos, astronautas, religiosos etc.). Elas produzem pressupostos de racionalidades e lógicas diversos que constituem os conhecimentos. Podemos concluir que cada cultura tem forma própria de organizar, produzir, transmitir e aplicar conhecimentos – conhecimentos sempre no plural.

Os povos indígenas organizam seus saberes a partir da cosmologia ancestral que garante e sustenta a possibilidade de vida. A base primordial é a natureza/mundo. É a cosmologia que estabelece os princípios norteadores e os pressupostos básicos da organização social, política, econômica e religiosa. As virtudes e os valores são definidos desde a criação do mundo, mas cabe ao homem produzir as condições reais, efetivas. Deste modo, os conhecimentos produzidos e transmitidos recebem esta função social e se constituem em um pilar do poder político, portanto, objeto de disputa e manipulação de grupos e indivíduos, o que acaba criando *status* de poder diferenciado e uma escala de valores subjetivos. Os conhecimentos indígenas são essencialmente subjetivos e empíricos, por isso mesmo livres de métodos e dogmas fechados e absolutos, e se garantem na efetividade prática e nos resultados concretos que acontecem no seu cotidiano. Não importa como funciona, importa sua eficácia.

Uma das características da ciência indígena diz respeito ao acesso aos conhecimentos que são públicos e estão ao alcance de todos, embora sejam respeitadas as competências e as aptidões individuais e grupais em certas especializações específicas, como aquelas de domínio do pajé. A diversidade de conhecimentos é condição de sociabilidade e a sua seletividade (o que é público e o que é secreto) é forma de eficácia. Portanto, os critérios de confiabilidade dos conhecimentos variam, porque o seu valor é relativo. Além disso, eles estão baseados nas dimensões do espírito e do corpo, sem a primazia de uma ou de outra. A natureza, e não o homem, é a fonte de todo o conhecimento. Cabe ao homem desvendá-la, compreendê-la, aceitá-la e contemplá-la.

O método preferencial das ciências indígenas é a visão da totalidade do mundo. O indivíduo deve buscar compreender e conhecer ao máximo o funcionamento da natureza, não para dominá-la e controlá-la, mas para seguir e respeitar sua lógica, seus limites e potencialidades em benefício de sua própria vida enquanto ser preferencial e privilegiado na criação. O saber é mais do que querer criar ou saber dizer, é saber fazer, baseado em conhecimentos acumulados no decorrer da vida.

Capítulo 5

Saúde Indígena

Chocalho globular, grupo Tukano, Amazonas
Coleção Comissão Rondon, 1929
Setor de Etnologia, Museu Nacional/UFRJ

5.1 Saúde e medicina tradicional

Inicialmente é importante compreender a concepção indígena de saúde e doença, para posterior análise e comparação dos diferentes modos de tratamento e prevenção. O estado de saúde e doença para os povos indígenas, em seu principal aspecto, é o resultado do tipo de relação individual e coletiva que se estabelece com as demais pessoas e com a natureza. Para os povos indígenas existem duas maneiras de se contrair doença: por provocação de pessoas (feitas) e por provocação da natureza (reação). Isto é muito importante, porque para os povos indígenas não existe doença natural, biológica ou hereditária. Ela é sempre adquirida, provocada e merecida moral e espiritualmente. A saúde sim é natural, pois é a própria vida, uma dádiva da natureza, mas cuja manutenção depende de permanente vigilância e cuidado contra os espíritos maus da natureza. A doença, portanto, é o resultado da luta interna da natureza entre os espíritos "bons" e os espíritos "maus". Destacamos os termos "bons" e "maus" para chamar a atenção de que os dois conceitos não têm nada a ver com a idéia de Deus e Demônio, como acontece na cultura judaico-ocidental, principalmente porque não existe o Deus Bom e o Demônio Mal. Ambos pertencem à mesma natureza. O espírito mau refere-se à capacidade de reação e autodefesa da própria natureza quando ela é transgredida. Assim, a saúde não se constitui como espaço autônomo ou isolado, mas refere-se às questões mais gerais das relações sociais, das relações com a natureza, da cosmologia, da organização social, do exercício do poder etc.

Para prosseguirmos com esta análise, faz-se necessário entender a concepção indígena de natureza, que é substancialmente dualista, composta por seres naturais e sobrenaturais, formando um todo único. Assim, todos os seres vivos ou não-vivos, reais e materiais possuem também suas dimensões espirituais. Uma planta, por mais simples que seja, possui seu espírito, geralmente conhecido como "mãe", uma espécie de ancestral protetor. Na literatura dos mitos, é muito conhecida a denominação "mãe d'água", referindo-se exatamente ao espírito protetor das águas. Deste modo, quando uma pedra sagrada é violada por

alguma pessoa, a "mãe" ou o "espírito" dessa pedra reagirá vingando tal violação, provocando doença e/ou morte da pessoa.

A doença, portanto, tem sua origem na natureza, seja como uma reação dela mesma ou quando é provocada ou manipulada pelos homens. Neste último caso, enquadra-se o papel do pajé como profundo conhecedor dos segredos e das capacidades da natureza. Como tal, o pajé é uma espécie de intermediário entre os seres naturais e os sobrenaturais, desde a criação do mundo, quando os seres humanos e os não-humanos violaram as primeiras regras da natureza, da qual eles faziam parte, por se comportarem de forma distinta ou superior a ela. Foi nesse momento que surgiu a primeira doença, como resultado de transgressão das leis da natureza.

Disso resultou a criação do pajé, com a função de administrar e manter um mínimo de equilíbrio no caos natural, capaz de garantir as condições básicas de convivência entre os seres. Por esta razão, o pajé tanto tem o poder de curar doenças como forma de restabelecer o equilíbrio das coisas, quanto pode provocar doenças ou morte, com a mesma finalidade de estabelecer o equilíbrio natural. É importante frisar nesse sentido que o papel do pajé vai além daquele de curar ou provocar doenças, porque ele também exerce a função de protetor da natureza. É comum ouvir os povos indígenas falarem que os pajés afugentaram os animais de caça ou pesca, ou que conseguiram trazê-los de volta e multiplicá-los. Todos esses conhecimentos especializados são repassados aos pajés, de geração em geração, por meio dos mitos deixados pelos ancestrais criadores desde a formação do mundo.

Por fim, é importante esclarecer que regras são essas que, transgredidas, dão origem a doenças. Elas podem ser de ordem social ou natural. Uma regra social, por exemplo, é a relativa ao casamento. Cada povo indígena possui suas regras de casamento conforme as relações de parentesco, de afinidade e de relações sociais estabelecidas que todos têm que seguir. O mais comum é existirem grupos sociais que conformam potencialmente grupos de casamentos e quando um grupo, por qualquer razão, nega uma mulher a um homem do outro grupo, o pajé é acionado para vingar esta quebra de regra ou de relações sociopolíticas,

invocando os princípios originários do estabelecimento dessas regras na origem da humanidade. Se for coletiva a decisão de violar a regra, a vingança será contra a coletividade, gerando doenças grupais ou epidemias (para a medicina ocidental). Se a decisão for individual, da mulher, a vingança será direcionada somente para ela. A doença como vingança não se restringe apenas aos efeitos patológicos, mas pode ser algum tipo de privação, como redução de caça ou pesca, tragédias naturais, como trovões, tempestades, secas ou enchentes.

Regras naturais estão relacionadas mais diretamente à convivência entre os seres. Para muitos povos indígenas, como os Baniwa, por exemplo, não se pode comer carne crua, pois esta ação pode provocar uma doença que tem a ver com problemas no estômago, o que é interpretado como o crescimento de algum bicho no interior do indivíduo a partir da ingestão da carne crua. Após andar muito tempo no mato em contato com vários seres, não se pode comer nada sem antes tomar banho, porque o fato pode provocar febres, dores de cabeça ou dor de dente. Mulheres menstruadas não podem ir ao mato nem ao rio, pois estão vulneráveis ao ataque dos espíritos "maus" de plantão – elas podem ser encantadas ou acometidas de várias doenças, entre elas, a loucura, ou terem filhos deficientes (filhos de encantados).

De maneira geral, os povos indígenas concebem doença como intervenção de alguma força da natureza, seja como reação da própria natureza ou por meio da ação provocadora do pajé, xamã ou benzedeiro. Citamos abaixo um exemplo clássico de experiência trazida a partir da realidade de hoje, em que se mesclam concepções e métodos de tratamento, no caso específico dos Baniwa do alto rio Negro, e as dificuldades para se lidar com os pacientes indígenas, tanto os profissionais da medicina científica, quanto os pajés ou mesmo os familiares indígenas.

Há uma doença muito comum entre os Baniwa – "manheim" – que é o resultado da ingestão de um veneno secreto que alguns pajés ou pessoas dominam de forma não-revelada e que, segundo os Baniwa, é adquirido de maneira mística e ritualística em uma das serras sagradas do território baniwa. O veneno é letal para quem não é especialista

no assunto, o que é muito difícil de ser devido à variedade dos tipos de veneno. As pessoas costumam usá-lo para matar seus inimigos e escolhem a melhor maneira de fazê-lo, ou seja, de forma instantânea ou de forma lenta e gradual. Ocorre que os sintomas da doença para os Baniwa são exatamente os mesmos da tuberculose e, para agravar ainda mais, está comprovado que entre eles o índice de tuberculose é muito alto. Resulta daí que quando uma pessoa é acometida pela tuberculose e a doença avança, logo se diz que é "manheim" e começa uma longa luta em busca de cura. Como a cura não vem rápida, geralmente a família resolve, sob pressão, levar o paciente ao hospital, onde é detectada a tuberculose e iniciado o tratamento de oito meses à base de medicamentos. Passados alguns dias, o paciente começa a melhorar e sai do hospital para continuar com os cuidados em casa. Na maioria dos casos, o tratamento é imediatamente interrompido, pois o paciente acha que já encontrou a cura, ou seja, os seus pajés conseguiram vencer a batalha pela cura. Meses depois, a doença volta e o paciente justifica que a perseguição dos inimigos continua, já que lhe deram outra dose do veneno e, por isso, não há como os médicos e os remédios curarem a doença de forma definitiva.

O relato acima serve para destacar o conflito que impera entre os índios no mundo da saúde: entre o tradicional e o ocidental científico. Para o Baniwa doente, mesmo ele tendo ido para o hospital, a sua concepção de que aquilo que tem não é tuberculose e sim "manheim" não muda, e por esta razão não completa o tratamento. Este tipo de conflito está inevitavelmente presente entre os índios, e precisa ser levado em conta pelos profissionais de saúde, na medida em que pode garantir ou não a eficácia de seus diversos procedimentos de tratamento, mas sobretudo porque não devem ser violentadas as crenças e os valores culturais, que muitas vezes são mais importantes do que as possibilidades oferecidas pela medicina moderna. A percepção da qualidade de saúde para os povos indígenas necessita estar ligada à concepção de viver em harmonia com a natureza, razão pela qual o território é para eles algo sagrado e indispensável, e o "mal" (doença) chega quando essa harmonia é rompida.

O que se pode concluir das experiências indígenas no campo da saúde e da doença é que os povos indígenas brasileiros sempre possuíram suas concepções e formas próprias de tratamento e cura de doenças. Antes da chegada dos portugueses, e com a eles a medicina científica, seus remédios e tratamentos eram mais eficientes, pois conheciam as doenças que os acometiam. Os colonizadores trouxeram com eles outras doenças das quais os índios não tinham noção e não podiam curar – aliás, muitas dessas doenças trazidas nem mesmo os europeus sabiam ou sabem curar até hoje. Muitos especialistas da área médica reconhecem que os povos indígenas brasileiros, por ocasião da chegada dos portugueses, já conheciam mais de 2 mil plantas medicinais e muitos povos eram capazes de realizar operações e cuidar de fraturas ósseas. A medicina indígena é uma das expressões culturais que mais se mantiveram.

É neste sentido que a própria Organização Mundial de Saúde (OMS) tem se interessado em resgatar e valorizar as tradições da medicina indígena como um conjunto de conhecimentos e valores ancestrais que seguem cumprindo, na sociedade contemporânea, funções importantes, como o trabalho das parteiras, a eficácia das plantas medicinais e os conhecimentos dos pajés.

Mas os povos indígenas, ao longo de mais de cinco séculos de contato com o mundo global, aprenderam também a conhecer e a valorizar a medicina dos brancos, centrada no uso intensivo de medicamentos e de equipamentos médicos e na concepção de doença como algo biológico, que é materializado e expresso nas demandas crescentes por medicamentos, hospitais, laboratórios e outros meios científicos e tecnológicos.

5.2 Breve histórico da política de saúde indígena no Brasil

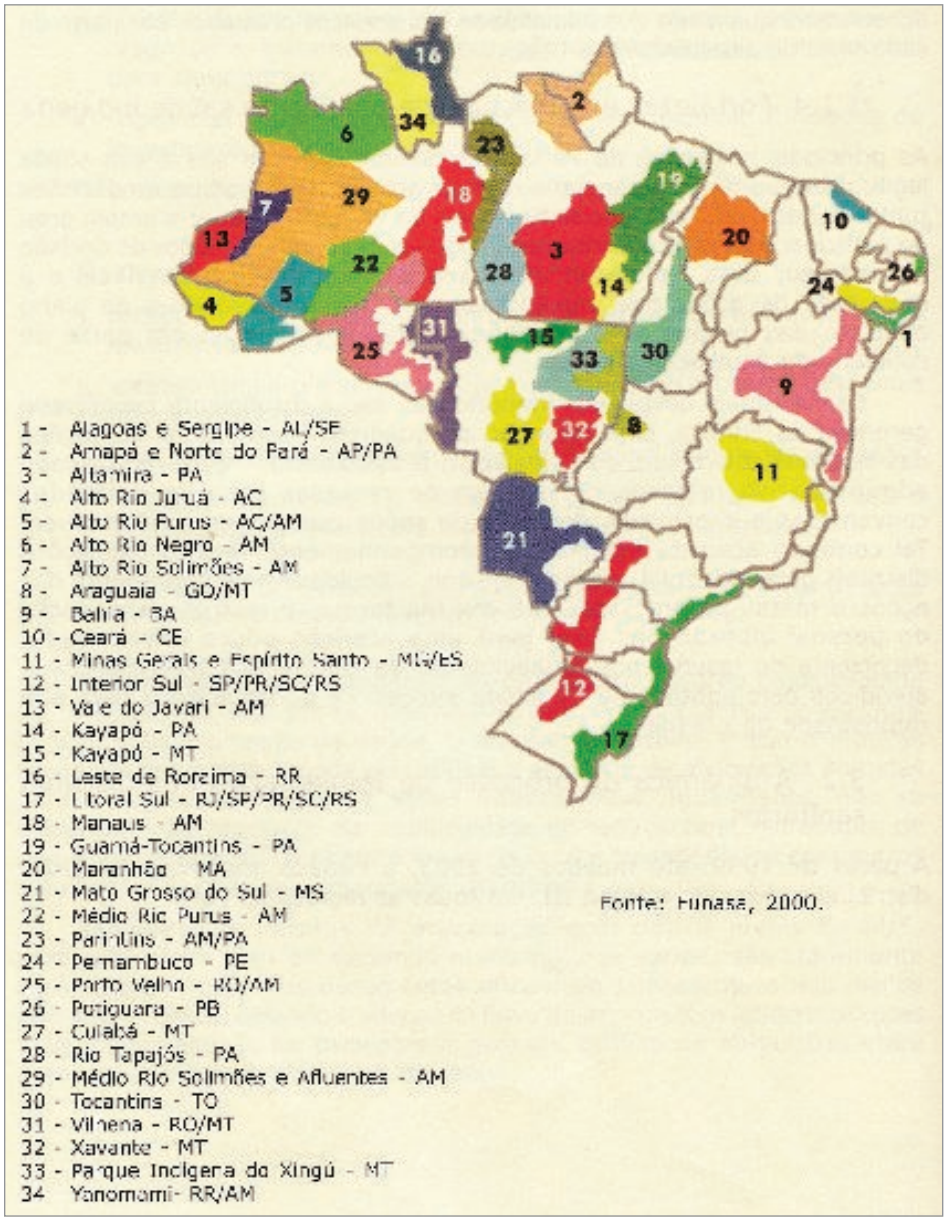
A política indigenista organizada inicia-se no Brasil em 1910, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com o objetivo de minimizar os conflitos gerados pela ocupação de seus territórios por diversos agentes econômicos em expansão, tais como fazendeiros, mineradoras,

madeireiras e outras empresas. Por política indigenista entende-se aqui a intervenção que o Estado republicano efetua desde o início do século XX junto aos povos indígenas que habitam o território brasileiro. O SPI acabou por servir muito mais aos interesses dos grupos econômicos que visavam às terras indígenas do que em garantir os direitos dos indígenas, que viram seus territórios serem reduzidos e ocupados.

Em 1967, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sem no entanto ter ocorrido mudança na política tutelar e na falta de sensibilidade aos direitos culturais específicos dos povos indígenas. O novo órgão indigenista continuou centralizando toda a ação do governo junto aos povos indígenas, sem nenhum controle e participação destes, o que só começaria a mudar a partir de 1988, com a promulgação da nova Constituição Federal que aboliu o monopólio do órgão indigenista na defesa e na regulação dos direitos indígenas, superando a idéia preconceituosa da sua incapacidade. Aos povos indígenas foi reconhecido o protagonismo político na garantia e na efetivação dos seus direitos e a participação no desenvolvimento de políticas públicas de seu interesse. Com isso, inúmeros órgãos governamentais e não-governamentais passaram a atuar nos diversos campos da ação indigenista, o que permitiu o surgimento de programas específicos gerenciados por diferentes instituições.

Entre as políticas setoriais, destaca-se a de atenção à saúde dos índios, organizada anteriormente pela FUNAI, caracterizada pela ação vertical das chamadas Equipes Volantes de Saúde (EVS) que, sediadas em espaços urbanos, realizavam deslocamentos periódicos às aldeias, onde atendiam às demandas espontâneas dos índios doentes. Segundo a médica e antropóloga Luisa Garnello, as equipes de saúde da FUNAI mantiveram-se em geral distantes das discussões sobre atenção primária à saúde, e suas práticas não incorporaram nem os avanços simples, baratos e eficazes de cuidados primários de saúde e nem os novos modelos de assistência, pautados na prevenção de doenças e na organização de sistemas locais de saúde. Assim permaneceu até 1991, quando ocorreu a transferência da gestão da saúde indígena da FUNAI para o Ministério da Saúde.

5.2.1 A experiência dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas



Distribuição dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas. Ver Garnelo, Luiza. *Os Povos Indígenas e a construção das políticas de saúde no Brasil*, Organização Pan-Americana da Saúde, 2003, p.54.

A implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DISEIs) teve início em 1991 com o Decreto n. 23 do governo Collor, e consolidou-se com a Lei Arouca que, em 1999, regulamentou as atribuições ministeriais para a implantação de um sistema de atenção diferenciada à saúde a ser prestada aos índios. Este sistema estava baseado na "distritalização" sanitária sob a responsabilidade do Ministério da Saúde e seria estabelecido pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Foram implantados 34 DISEIs, distribuídos por todas as regiões do país.

A partir de 1999, a FUNASA optou por um modelo administrativo de renúncia à execução direta de serviços, adotando a estratégia de transferência total ou parcial de responsabilidades e atribuições essenciais do Estado para a esfera privada ou para outros órgãos púbicos federados. O pacto entre governo e entidade prestadora de serviços por meio de convênios e contratos foi viabilizado principalmente na região Norte, com o predomínio da atuação de entidades não-governamentais, incluindo organizações indígenas. Em outras regiões do país, o acordo foi feito com outros órgãos públicos, como prefeituras municipais e universidades públicas. Às conveniadas competia, mediante a aplicação de recursos públicos, executarem atividades preventivas e curativas denominadas de "atenção básica dirigida à população indígena aldeada". O planejamento das rotinas e o convênio são ordenados num plano distrital renovado anualmente e aprovado pelo Conselho Distrital local, mas é quase sempre desrespeitado pelo órgão central contratante.

O modelo de serviços de saúde prestado aos povos indígenas por meio dos convênios com organizações não-governamentais, apesar de alguns avanços importantes na melhoria de serviços de atendimento nas adeias, gerou muitos problemas, como a rotatividade muito grande de pessoal, a descontinuidade das ações, as dificuldades de articulação com os níveis de referência dos órgãos estaduais e municipais de saúde e a tendência à pulverização e à descoordenação dos serviços intra ou interdistritais.

Por outro lado, as organizações não-governamentais, ao incorporarem a execução de políticas públicas, são lançadas em um dilema ético e político, pois assumem recursos e responsabilidades do Estado e passam a agir segundo a rigidez burocrática do governo. Esses novos papéis

geram contradições em sua militância política, pois se por um lado elas desenvolvem lutas pela garantia de direitos civis – como o direito à saúde – por outro, tornam-se prestadoras de serviços, assumindo a peculiar atribuição de cobrarem e fiscalizarem o seu próprio desempenho.

No campo político, o preço pago pelas organizações e pelas lideranças indígenas envolvidas nos convênios foi grande e desastroso. Algumas históricas organizações indígenas da Amazônia, como UNI-AC e a CUMPIR, foram totalmente destruídas pelo convênio de saúde; outras foram enfraquecidas e tentam sobreviver às turbulências geradas a partir dos convênios. Isto porque, ao longo de seu processo organizativo, o movimento indígena tem travado severos embates com a política indigenista, historicamente lesiva aos seus interesses. A responsabilidade gerada pelas funções sociais da ação de saúde, em função da complexidade técnica, administrativa e política que apresentam, resultou no desvio das funções originais das organizações e das lideranças indígenas, ou seja, ambas passaram a viver a maior parte do tempo mergulhadas nas rotinas administrativas e burocráticas dos convênios, esquecendo-se das lutas prioritárias e abrangentes em defesa dos direitos indígenas, como a terra, por exemplo. Deste modo, configurou-se uma definição ambígua do papel das organizações indígenas: entre o perfil de organização sociopolítica militante de contestação e o de organização profissional de prestação de serviços.

Outra questão complexa relativa às experiências das organizações indígenas por meio dos convênios com a FUNASA está relacionada ao controle social. Em alguns casos, uma organização indígena gestora de recursos, por meio de seus dirigentes, exercia também o papel de controladora e fiscalizadora, desvirtuando a importante função dos órgãos de controle e fiscalização.

Mas talvez a seqüela principal que os convênios venham a deixar como herança para as lideranças e as organizações indígenas envolvidas esteja no campo das relações políticas. Isto porque os convênios obrigaram algumas lideranças das organizações indígenas conveniadas a estabelecerem certos tipos de relação de subserviência, de cumplicidade e de dependência até então não verificados na prática do movimento

indígena brasileiro, enfraquecendo a independência e a autonomia política das organizações indígenas que o constituem. Críticos mais radicais chegam a dizer que é uma nova e complexa forma de cooptação das lideranças indígenas, que envolve troca de cumplicidades, de favores e de dependência política.

As razões que levaram os dirigentes indígenas a correrem um alto risco para o movimento indígena – quando este aceitou a interface com o Estado – parecem residir na busca pelo protagonismo político que lhes foi negado pela política indigenista (superação do rótulo de incapacidade tutelar), e no desejo de responderem às necessidades formuladas por suas bases políticas diante do caos dos serviços públicos de saúde nas aldeias. A iniciativa passa pela necessidade de manter e ampliar interações com o mundo não-indígena e de criar novos campos de aprendizado e de apropriação de competência técnica e estratégica para darem sustentação aos novos ideários políticos pós-demarcatórios, voltados notadamente à autonomia e à gestão territorial. Tal projeto político requer a necessidade de formação de quadros indígenas habilitados para a gestão e o desenvolvimento de novas habilidades técnico-administrativas, capazes de viabilizarem o desejado protagonismo na gerência de políticas públicas, o que a rigor significaria um aprimoramento da ação do movimento indígena.

Neste sentido, apesar de arriscada, a terceirização de alguns serviços de saúde junto às comunidades indígenas foi percebida pelas lideranças de organizações indígenas como uma oportunidade em potencial para a ocupação de novos espaços de poder e para a busca, a partir da iniciativa indígena, de soluções para os problemas enfrentados por suas comunidades, em face do descrédito da capacidade ou da vontade do Estado de cumprir o seu papel. O problema é que, ao contrário do que pensavam os índios, o modelo acabou enquadrando as entidades etnopolíticas indígenas em propostas e finalidades preestabelecidas segundo a lógica burocrática do Estado, não favorecendo o processo de autonomia e a autogestão, e em detrimento da lógica e das formas próprias de atuação do movimento indígena. Às organizações indígenas foi facultado apenas planejarem, gerirem e executarem as ações de saúde, as quais se restringiam

aos limites de sua realidade local e distrital, e implementarem políticas de governo para cuja concepção não foram chamados a participar.

Por fim, é inegável que a experiência dos distritos e a execução de ações de saúde propiciaram uma interação mais respeitosa entre o Estado brasileiro e os povos indígenas, além do fortalecimento institucional e administrativo das entidades indígenas no manejo de políticas públicas e na apropriação por parte dos líderes de conceitos, metodologias e práticas sanitárias que são indispensáveis à busca da desejada eqüidade no acesso aos serviços de saúde.

5.2.2 Avanços e desafios dos DISEIs

O balanço do processo de implantação do subsistema de saúde indígena no Brasil, organizado por meio dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, revela avanços significativos que têm contribuído para a melhoria das condições de vida e saúde dos povos indígenas que habitam o território nacional, mas ainda estão muito distantes das condições mínimas desejadas. No plano político-estratégico, destaca-se o reconhecimento pelo poder público da necessidade de concretizar uma política específica para os povos indignas, buscando reduzir as principais incongruências entre a medicina ocidental e as medicinas tradicionais indígenas. Embora esteja longe de se tornar realidade concreta, permitiu o surgimento de experiências inovadoras no campo das políticas públicas de saúde.

O modelo de organização de saúde indígena, tendo como base administrativa e territorial os DISEIs, possibilitou uma participação das comunidades indígenas na formulação e na execução de políticas e ações de saúde voltadas para elas, bem como maior controle dessas ações, notadamente por meio dos Conselhos locais, distritais, regionais e nacional. O fator limitador da participação e do controle social tem a ver com as formas próprias de exercício do poder e de representação política no mundo indígena, que não encontram eco nas formas de organização dos conselhos formais de controle social impostos pelo poder público oficial. Mas é importante frisar que esse processo de participação

política deve ser tratado como uma aprendizagem que se dá na prática e no exercício desse direito e inclui o progressivo domínio do complexo mundo administrativo e burocrático das políticas públicas.

Outro aspecto importante alcançado foi o aumento considerável de recursos financeiros específicos para a saúde indígena antes nunca alcançado na história brasileira. A seguir, apresentamos uma tabela que demonstra essa evolução dos recursos financeiros.

ORÇAMENTO PARA A SAÚDE INDÍGENA 2000-2005

Ano	2000	2001	2002	2003	2004	2005
Valores R$	90.600.820	144.593.064	167.468.589	160.866.354	218.265.805	255.043.890

Fonte: Inesc, 2006

O aumento significativo de recursos financeiros, embora inegavelmente tenha melhorado o quadro de saúde indígena no país, ainda não foi capaz de reduzir os principais indicadores de não-saúde entre os povos indígenas aos níveis aceitáveis e mais próximos da média nacional. Vejamos alguns dados fornecidos pela FUNASA:

COEFICIENTE DE MORTALIDADE INFANTIL (x1.000) – 2000 a 2005

Distrito	Média	Distrito	Média
1. Alagoas e Sergipe	35,1	18. Manaus	38,1
2. Amapá e norte do Pará	49,1	19. Guamá Tocantins	45,0
3. Altamira	90,2	20. Maranhão	73,2
4. Alto Rio Juruá	115,2	21. Mato Grosso do Sul	60,2
5. Alto Rio Purus	77,1	22. Médio Rio Purus	71,2
6. Alto Rio Negro	69,1	23. Parintins	48,0
7. Alto Rio Solimões	26,4	24. Pernambuco	34,0
8. Araguaia	68,8	25. Porto Velho	43,8
9. Bahia	38,5	26. Potiguara	29,4
10. Ceará	26,1	27. Cuiabá	49,4
11. Minas e Espírito Santo	113,0	28. Rio Tapajós	68,9
12. Interior sul	55,1	29. Médio Rio Solimões	85,7
13. Vale do Javari	83,6	30. Tocantins	50,3
14. Kayapó do Pará	103,6	31. Vilhena	50,2
15. Kayapó do Mato Grosso	77,1	32. Xavante	120,3
16. Leste de Roraima	38,4	33. Xingu	51,8
17. Litoral sul	51,0	34. Yanomami	88,8
Total			**59,1**

Em 2002, a FUNASA diagnosticou como enfermidades mais recorrentes entre os índios as doenças infecto-parasitárias, como a tuberculose e a malária; as doenças do aparelho respiratório: pneumonia, bronquite e asma; as doenças do metabolismo, como a desnutrição; e as doenças do sangue, como a anemia. As infecções respiratórias agudas, por sua vez, motivaram o maior número de consultas médicas da população indígena, enquanto a pneumonia foi apontada como a maior responsável pelos óbitos no segmento infantil.

A situação da saúde da população infantil indígena brasileira ganhou grande repercussão no ano de 2005, em razão das mais de 16 crianças indígenas que morreram por desnutrição no Mato Grosso do Sul. Conforme as estatísticas, o índice médio de mortalidade infantil indígena nos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas vem caindo desde 1999. Mesmo assim, o índice atual de 59,1 é ainda muito alto se comparado ao índice médio de mortalidade da população infantil branca no país, que é de 24 (dados da FUNASA, 2005). A desnutrição atinge 30% das crianças indígenas do nascimento até os 5 anos de idade.

No ano de 2004, o Distrito Sanitário Especial Indígena de Xavante, com população total de 11.802 índios, dentre os quais 4.479 são crianças de até 9 anos de idade (o correspondente a aproximadamente 38%), apresentou o maior coeficiente de mortalidade infantil: 133,8 óbitos de crianças menores de 1 ano por 1.000 nascidos vivos, índice 22% maior que em 2003 e 5,5 vezes maior que a média nacional. Foram 36 bebês mortos em 2004. Três das crianças xavante morreram de desnutrição, enquanto suas famílias acampavam ao lado da BR-163 para protestar sobre terras ocupadas por posseiros. Mais de dez crianças foram internadas com doenças respiratórias. Em 2005, mais cinco crianças morreram de desnutrição.

O Distrito Indígena de Cuiabá, cuja população soma 5.785 indivíduos, sendo 29% de crianças menores de 9 anos de idade, foi o que apresentou o menor coeficiente de mortalidade infantil: zero. A saúde das populações indígenas é o resultado da interação de alguns elementos fundamentais: acesso à posse de terra; grau de contato com a sociedade

nacional; liberdade para viver a sua singularidade (padrões alimentares, de educação, de moradia e de trabalho); acesso à vacinação e aos serviços de saúde.

São vários os fatores determinantes das condições de saúde da população de um Distrito Sanitário Especial Indígena. A dignidade do índio enquanto ser humano, a manutenção da sua saúde e a preservação da sua vida são influenciadas por uma série de denominadores históricos, culturais, políticos, sociais e econômicos: dependem do governo local, do assédio de fazendeiros, posseiros, garimpeiros e madeireiras às terras indígenas e da própria tolerância dos índios perante as políticas indigenistas voltadas para a educação, a moradia, a alimentação etc.

O índice médio de mortalidade da criança indígena até os 9 anos, que é quase o dobro do índice médio de mortalidade da criança não-indígena, revela que há uma diferença significativa na fruição do direito à saúde pelo simples fato de ser a criança indígena ou não. Seria imprescindível, portanto, considerando-se o direito à igualdade previsto na Constituição Federal e no Estatuto da Criança e do Adolescente, programas que tratassem a questão da saúde da população indígena infantil com a maior atenção. De toda sorte, não se pode negar que o problema da saúde infantil indígena é complexo. Concluir que seria simplesmente fruto de falhas de políticas indigenistas dos governos locais ou mesmo falhas do programa Fome Zero do Governo Federal, por exemplo, implicaria um reducionismo falacioso. A questão da diversidade cultural por si só é um fator catalisador deste problema, o que fica mais fácil de entender quando lembramos o caso do índio Kaiowá de 2 anos e quatro meses que foi encontrado morto em fevereiro de 2005 na região de Dourados; segundo relatos, sua mãe relutava em buscar atendimento médico para o filho, pois acreditava que ele tivesse sido atingido por um feitiço.

Outro dado que revela a disparidade de atenção do serviço público é com relação à tuberculose. No Brasil, o número de portadores da doença é de 60,7 para cada grupo de 1.000 habitantes, já considerado intolerável pela Organização Mundial de Saúde (OMS). Porém, entre a população indígena esse número sobe para 112,7. O descaso com que a

população indígena é tratada resulta também na disseminação de doenças, como a depressão e o alcoolismo. Os casos notificados de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST-AIDS), cerca de 4 mil, mostram que a doença também já preocupa.

O problema número um é a terra. São grandes concentrações de pessoas em pequenos espaços, ao contrário da cultura que lhes é própria. Tradicionalmente, quando havia projeções de novas lideranças, os índios se dividiam, iam cada um para um canto. Hoje, é impossível. Os grupos familiares são obrigados a conviver em um espaço reduzido e com uma imposição de lideranças que também vem da época do SPI (Serviço de Proteção ao Índio: precedeu à FUNAI) que inventou o capitão, por exemplo. Foi uma imposição do branco para que houvesse uma interlocução com a sociedade. Atualmente, novas lideranças começam a se projetar e a exigir espaço. Cada grupo tem seu líder e sua forma de ver. Não existe solução única para a reserva. A alta taxa de mortalidade é causada principalmente pela falta de soluções definitivas para a questão da terra. No caso indígena, o problema alimentar está ligado à garantia das terras, à proteção ambiental e à criação de alternativas para a produção de alimentos dentro do território indígena. Programas assistenciais não são suficientes para resolver um problema que é estrutural e reflete a necessidade de solucionar os problemas de terra e de auto-sustentação econômica dos povos indígenas.

Capítulo 6

Economia Indígena

Grupo Paresi, Rôndonia
Coleção Comissão Rondon, 1912
Setor de Etnologia, Museu Nacional/UFRJ

Antas domesticadas pelos alunos baniwa da escola Paamali, Alto Rio Negro

Economia indígena refere-se às questões que envolvem a subsistência e o desenvolvimento socioeconômico sustentável dos povos indígenas na perspectiva da autonomia econômica e significa promover iniciativas produtivas ou exploratórias dos recursos naturais de forma econômica, social, cultural e politicamente sustentável. Isso não é nenhuma novidade para ninguém, muito menos para os povos indígenas do Brasil, uma vez que há milhares de anos foram capazes de desenvolver formas sustentáveis de vida, mesmo em territórios com recursos escassos, como algumas regiões da Amazônia.

A grande sabedoria dos povos indígenas, adquirida ao longo dos milhares de anos de luta pela sobrevivência, está em saber reagir de forma diferenciada às situações socioeconômicas que enfrentam e que geram as diferentes economias indígenas, no plural, o que tem a ver com os contextos econômicos, as experiências vividas, as características naturais dos territórios e as pressões sofridas. O segredo da capacidade de

auto-sustentação está na profunda interdependência entre o mundo da natureza – algo vivo, composto por vegetais e animais, pedras, serras, rios – e o mundo dos homens. A sustentabilidade ambiental que garante a sutentabilidade físico-cultural dos povos indígenas fundamenta-se na condição de conhecer e respeitar a natureza. Neste sentido, uma das preocupações do caçador, do pescador e do produtor indígena é a de como se comportam os espíritos da natureza, ou seja, como se comporta a "mãe da mata" a "mãe dos animais" quando a mata é destruída ou replantada. É do comportamento desses agentes que depende a sustentabilidade alimentar das pessoas. Isto permite configurar uma das características mais importantes da vida indígena, que é a visão integrada e holística das potencialidades e das necessidades materiais e espirituais dos indivíduos e das coletividades humanas em relação direta com os recursos naturais existentes.

Deste modo, iniciativas de comunidades indígenas voltadas para a recuperação de áreas degradas ou para o reflorestamento implicam também trazer de volta os espíritos e as forças da natureza que foram afugentados com a devastação. Projetos produtivos não visam somente aumentar a quantidade de alimentos, mas também incrementar a qualidade de vida, o que se dará na medida em que as festas, as cerimônias e os rituais sejam realizados e que várias pessoas deles participem, em contexto de abundância de alimentos e de outros recursos vitais.

As economias indígenas sempre mostraram alto grau de sustentabilidade, em grande parte pela capacidade que têm de estabelecer relação integrada de vida, em que formas específicas da organização social, das relações de parentesco, dos rituais sociais e religiosos apresentam funções indispensáveis ao estabelecimento do equilíbrio. Este se dá não através do domínio da natureza, mas por meio da compreensão em relação a ela e o respeito, o que implica decifrar sua linguagem, seu funcionamento, suas forças e seus mistérios, pois a sobrevivência humana depende da sua capacidade de cooperar, respeitar e integrar-se a esta natureza.

Nas pautas de debates do movimento indígena, a economia é um tema muito presente. Mas a impressão que se tem é que o tema mais abrangente foi reduzido ao universo ideológico de conceitos modernos,

como projetos ou desenvolvimento sustentável. Para fins de roteiro para discussões, apresentamos a seguir alguns elementos que consideramos centrais para o aprofundamento do assunto.

A primeira questão que precisamos resolver é o que entendemos por "economia indígena". Muitas pessoas a tomam como formas tradicionais de subsistência dos povos indígenas – **as economias indígenas tradicionais** – que privilegiavam princípios de reciprocidade, troca, intercâmbio, solidariedade e autonomia produtiva. Outros abordam economia indígena como as formas atuais de produção capazes de darem conta das velhas e das novas necessidades do pós-contato – **economias indígenas tradicionais em vias de adaptação**. Por fim, outros ainda tratam economia indígena a partir de demandas do mercado, privilegiando formas produtivas voltadas para suprirem as necessidades externas, portanto, segundo as regras impostas pelo mercado – **economia indígena segundo a lógica do mercado.** Talvez nenhuma delas reúna elementos suficientes para suprirem as realidades vivenciadas pelos povos indígenas na atualidade. Não se trata, portanto, de escolher certa concepção, pois seria sempre reducionista, mas de tratar as diferentes concepções e formas de organizar as economias dos diversos povos indígenas a partir do que oferecem como possibilidades de solução dos velhos e dos novos problemas, não somente na economia, mas em todas as dimensões da vida individual e coletiva. O desafio é como fazer isso sem que se fique dependente desta ou daquela concepção, pois como veremos são sistemas econômicos que carregam com eles interesses políticos divergentes e excludentes.

As realidades indígenas no Brasil indicam a existência de comunidades, como as dos Korubo no Alto Vale do Javari, que estão totalmente independentes do mercado local ou regional. Talvez seja por isso que são denominados de "índios isolados" pela FUNAI. A nossa noção de autonomia aqui tratada não tem nada a ver com a noção de "índios isolados" da FUNAI, pois não são em hipótese alguma isolados do ponto de vista social e territorial se levarmos em consideração as relações que historicamente sempre estabeleceram com outros povos nativos daquela região, inclusive relações econômicas entre os grupos étnicos locais, através de complexos sistemas de troca, reciprocidade e intercâmbio.

Nossa classificação está delimitada ao universo das relações econômicas estabelecidas com a sociedade regional ou nacional. No Alto Rio Içana, afluente do Alto Rio Negro, ainda encontramos algumas comunidades baniwa. Embora haja décadas de incorporação em suas vidas de produtos manufaturados, como roupas, sabão, material de pesca, adquiridos através de outras comunidades baniwa mais próximas dos centros urbanos, suas atividades produtivas não podem ser analisadas em função dessas novas demandas. Da mesma forma, podemos considerá-los dependentes dessa nova relação, pois se um dia a aquisição desses produtos ficasse impossibilitada, isto não mudaria ou mudaria muito pouco a vida desse povo, isto é, não seriam prejudicadas a sua produção e a sua reprodução social.

No caso das economias em transição, a questão é mais complexa, marcada geralmente por profundas contradições, dicotomias e conflitos de modelos, conhecimentos e valores que permeiam toda a atividade econômica de qualquer sociedade humana. A maioria absoluta das comunidades indígenas da Amazônia enquadra-se nessa classificação, sejam aquelas que buscam replanejar as dinâmicas de economias a partir de suas formas tradicionais de organização econômica, sejam aquelas que se espelham no modelo da sociedade regional ou nacional, mas sem abrirem mão das suas organizações sociais, políticas e econômicas tradicionais. Comum entre as diferentes tendências é a consciência da importância das culturas locais e tradicionais, isto é, dos conhecimentos e das potencialidades da comunidade indígena local, além de uma substancial dependência do mercado regional ou nacional. Nessa perspectiva, existe uma multiplicidade de experiências concretas e interessantes em andamento, através dos chamados projetos de desenvolvimento sustentável ou etnodesenvolvimento. São experiências que trazem muitas expectativas e esperanças de possibilidades inovadoras e exitosas na solução dos problemas das comunidades na fase pós-demarcatória das terras e das comunidades indígenas e que podem ser incorporadas pelas políticas públicas.

A terceira situação é ainda mais complexa e trágica do ponto de vista das possibilidades de controle dos problemas por parte das comunida-

des indígenas que se encontram nessa situação. São comunidades que por diversos motivos, geralmente impostos pelas agências de contato, tornaram-se altamente dependentes das políticas assistenciais do governo ou da sociedade de uma maneira geral. As possíveis soluções para seus problemas quase sempre dependem exclusivamente da vontade política do governo, portanto, alheias aos seus desejos e necessidades. Tais situações são produzidas freqüentemente por terras indígenas reduzidas que levam a um verdadeiro confinamento das populações, por conta de terras invadidas ou sem regularização, o que estimula as suas ocupações por parte de posseiros. Ou ainda comunidades indígenas que foram expulsas de seus territórios e estão acampadas em beiras de estradas, como é atualmente o caso dos índios Xavante da Terra Indígena Marantsédé, no estado de Mato Grosso, que estão acampados ao longo da BR 158 esperando uma decisão judicial de reintegração de posse da terra já demarcada em 1995.

6.1 Algumas características das economias indígenas

a) Importância da organização social

A principal marca das economias indígenas é o fato de elas estarem fundamentalmente associadas e interdependentes em relação às dinâmicas de organização social. Na verdade, são as dinâmicas sociais que regem o ritmo, o volume e o sentido das práticas econômicas. Em todas as sociedades indígenas, os calendários sociais (cerimônias, rituais, ciclos reprodutivos) estão conjugados com os ciclos ecológicos que determinam os ciclos produtivos. A importância de se entender essa dimensão social das economias indígenas é fundamental para não se considerarem as atividades produtivas apenas como necessidades físicas ou biológicas (sobrevivência física), mas também como necessidades pedagógicas, espirituais e morais. Assim, uma cerimônia ou festa de "Dabucuri" no Alto Rio Negro, ao mesmo tempo em que é um espaço e um momento de socialização de um determinado ciclo produtivo

bem-sucedido, é também um longo período de formação prática e espiritual de jovens que estão se preparando para a vida adulta. O caso das itinerâncias de grupos indígenas, associado erroneamente, em função de análises reducionistas, a problemas econômicos (como redução de caça, pesca, coleta e esgotamento de terras férteis), refere-se, na maioria dos casos, mais a problemas de organização social – principalmente como conseqüência de conflitos sociais não-solucionados pelos mecanismos internos da comunidade – do que econômicos. As justificativas econômicas são simplesmente desculpas para não admitir o que não é admissível publicamente. Problemas econômicos, como a fome, a subnutrição, a fraca ou mesmo a ausência de produção, nem sempre estão associados à questão da terra ou à capacidade produtiva. Muitas vezes o problema está na organização social desarticulada que impede a organização produtiva, pois como já vimos são as dinâmicas sociais que impulsionam e dão significado a todo o complexo econômico produtivo de uma comunidade ou povo.

b) Economia de auto-sustento

A segunda característica das economias indígenas diz respeito ao fato de estarem voltadas para suprir as necessidades vitais (físicas, sociais e espirituais) das pessoas enquanto membros participantes de coletividades. As atividades estão focadas essencialmente na caça, na pesca, na coleta e no artesanato. Nessa perspectiva, a capacidade produtiva objetiva resolver basicamente três dimensões da vida humana: alimentação, moradia e solidariedade. Entre os índios, não adianta ser bom pescador (provedor de alimentos) e trabalhador (casa é o símbolo da qualidade) se não for solidário. Este é o principal ensinamento que o jovem iniciante recebe depois de ter passado dias em jejum e no isolamento no mato, caçando, pescando e realizando, o mais que puder, a coleta de frutas nativas sob a rigorosa orientação do seu instrutor (pajé), as quais irá oferecer integralmente aos membros de toda sua comunidade e aos convidados, como gesto concreto de solidariedade e espírito comunitário, durante a festa final. Desta forma, percebemos que as so-

ciedades indígenas, diferente da visão convencional dos economistas, sempre praticaram o excedente produtivo não-cumulativo. Não é um excedente que visa à acumulação de bens ou de riquezas, mas sim ao cumprimento de valores sociais e morais. Os Yanomami, por exemplo, costumam realizar longas caçadas e quando estas são bem-sucedidas, convidam outras comunidades, às vezes até da Venezuela, para participarem dos resultados da caçada. Mesmo a caçada bem-sucedida de um dia costuma ser partilhada com todos os membros da comunidade ou da unidade doméstica.

c) Diversidade

Outra característica das economias indígenas é não serem homogêneas e nem unilaterais. Elas representam uma enorme diversidade e carregam riquezas de experiências, dinâmicas, potencialidades, limitações, oportunidades e perspectivas. A diversidade é dada a partir das condições naturais, sociais e políticas das comunidades. É necessário salientar que mesmo um povo que vive numa determinada terra pode ter comunidades com realidades totalmente distintas. Alguns aspectos são extremamente importantes na definição dessa diversidade: recursos naturais, garantia da terra, tipo, nível e história de contato com a sociedade regional e nacional, organização social e política próprias. A partir destes aspectos, podemos destacar alguns mais complexos e determinantes, como é o caso da situação das terras e das comunidades indígenas urbanas. Existem algumas características mais gerais dessa diversidade. Uma delas é que são economias mistas. A agricultura praticada através dos sistemas de roças é sempre diversificada com múltiplas espécies. Além de caça, pesca, coleta, artesanato e agricultura, existem muitas outras atividades produtivas novas, como ser funcionário público, estar aposentado e ser comerciante indígena. A diversidade também é observada nos métodos produtivos, que vão desde as atividades totalmente autônomas (caça, pesca e agricultura tradicional), até a agricultura mecanizada, como é o caso da maioria das práticas agrícolas das comunidades indígenas das regiões Sul, Sudeste e Nordeste do Brasil.

d) Organização e técnica

As economias indígenas estão organizadas por meio de complexos sistemas de produção, distribuição e consumo. As atividades produtivas dependem de consideráveis graus de especialização, mas não de profissionalização. Foi um grande erro a antropologia clássica considerar as sociedades nativas como sociedades simples, o que permitiu até os dias atuais várias interpretações que concebiam as sociedades indígenas como desprovidas de sistemas complexos de organizações social, econômica e política. O fato de serem diferentes não significa que não eram sistemas organizados ou com elevado grau de especialização e domínio técnico. Há todo um processo organizativo que passa pelo planejamento do espaço a ser cultivado por cada unidade ou grupo familiar; pela seleção do plantio de acordo com a necessidade da comunidade; pela distribuição de tarefas por gênero e faixa etária (crianças, mulheres, homens, velhos) até a distribuição para o consumo, que é feita através da permuta entre famílias, aldeias e grupos étnicos. Dentro de uma mesma unidade familiar existem os grupos de consumidores (pajés, crianças, adultos, mulheres adolescentes e mulheres adultas). Esses grupos mantêm limitações alimentares de acordo com a organização cosmológica e política de cada subgrupo. As complexas redes de trocas de produtos e os intercâmbios de conhecimentos e divulgação cultural são provas do nível de organização. As trocas e os intercâmbios não são realizados de forma aleatória ou casual, mas obedecem a uma teia de relações políticas e econômicas socialmente construídas.

e) Grau de sustentabilidade

A visão romântica e idealizada de que os índios são preservadores por natureza do meio ambiente não se sustenta, sobretudo, quando percebemos que também as culturas desenvolvem sistemas diferenciados de relações com o meio em que vivem. Assim, mais uma vez, são as relações sociais que definem o tipo de relações econômicas e estas terão um certo tipo de impacto sobre o meio ambiente. Estamos falando de

relações de forma genérica, seja entre as unidades familiares, as aldeias, étnicas ou interétnicas. No entanto, há uma enorme diferença entre as possibilidades e o grau de sustentabilidade das práticas produtivas das economias indígenas e as práticas produtivas da sociedade nacional. As comunidades indígenas, por terem uma relação de dependência dos recursos naturais para a sua reprodução física, cultural, econômica e política, são propensas a agir no limite da capacidade produtiva do meio ambiente. Em função disso, ao longo de milhares de anos, foram aperfeiçoando técnicas cada vez menos predatórias. Por exemplo: no rio Negro, foram se popularizando o uso de cacuri, caiá e matapi, ao invés de timbó ou rede para pegar peixe com mais facilidade.[1] As roças rotativas são outros exemplos dessa busca de adaptação mais equilibrada entre o homem indígena e a natureza. Esse tipo de atitude é mais difícil para as pessoas de outros segmentos sociais não-indígenas, pois não têm aparentemente a relação de interdependência com a natureza como um todo.

f) O grau de valores agregados

Um dos fundamentos da economia indígena é a sua relação com os valores morais, éticos e religiosos tradicionais. Toda a atividade econômica tem em si mesma como função garantir o bem-estar das pessoas e das coletividades. Por isso, para ser um bom pescador, não basta conseguir pescar muito peixe, é preciso também saber repartir o seu pescado e ser generoso na socialização do domínio das habilidades que o fazem um exímio pescador. A economia não tem apenas uma função material, mas também social e moral. Neste sentido, o importante não é a abundância em si mesma, mas o que a abundância possibilita para a

[1] Cacuri, caiá e matapi são armadilhas em forma de cestas seletivas que são colocadas periodicamente em pontos estratégicos do rio (corredeiras, cachoeiras, passagens estreitas) para pegar peixes que entram e ficam presos por não conseguirem encontrar a única saída, que é dificultada pela pressão da água e pela sua localização estratégica. As cestas são tecidas com as medidas certas, para apresarem apenas peixes maiores, conforme o caso. Desta forma, substituem a rede de pesca ou o timbó pela facilidade que oferecem, mas evitam o estrago que produziriam se não fossem respeitados os peixes menores (alevinos).

realização socioespiritual da comunidade. Portanto, a abundância merece sempre uma festa, uma cerimônia ou um ritual como expressão do seu valor social, pois é na abundância que se torna possível viver com intensidade a generosidade, a partilha, a hospitalidade, o espírito comunitário e a reciprocidade.

6.2 Economias indígenas e os modernos projetos de etnodesenvolvimento

Décadas de contato com a sociedade nacional produziram mudanças substanciais e irreversíveis na vida das aldeias e dos índios. Novas necessidades e demandas (bens de consumo, meios de transporte, ferramentas de trabalho etc.) fazem parte da luta diária da maioria das comunidades e, com elas, outras formas de "resolver" essas recentes ou antigas necessidades ou "atendê-las". A prática mais comum tem sido através de ações assistencialistas, praticadas por agências do governo ou por instituições delegadas por elas: igrejas, ONGs, empresas privadas e outras. O assistencialismo tem sido historicamente a melhor opção para a política de dominação, de pacificação e de integração dos povos indígenas do Brasil, como alternativa à política de extermínio e limpeza étnica no processo de formação do Estado brasileiro. A esse discurso e a essa prática colonialista foram acrescidos outros conceitos e métodos mais sutis e sofisticados, como as teorias de participação, de consulta e de parceria com as organizações e as comunidades indígenas, sem uma avaliação mais crítica e autônoma sobre o novo papel e a atuação do Estado e as possibilidades de mudanças mais promissoras dessa relação.

Como conseqüência de todo esse processo, percebemos uma rápida incorporação do discurso do Estado e a submissão a ele, que na atualidade oferece a idéia de projetos como a solução mágica de todos os problemas que as comunidades indígenas enfrentam e, inclusive, como superação da antiga idéia de assistencialismo. Para exemplificar esta constatação, citamos o caso dos dirigentes de organizações indígenas que têm se apropriado desse discurso para legitimar a importância das

organizações e, em conseqüência, a sua própria função e *status*. É assim que as organizações indígenas têm se tornado verdadeiras fábricas de projetos. A capacidade de elaborar e aprovar projetos é condição para a manutenção e o prestígio de uma liderança que, do contrário, não teria chance de competir com as lideranças tradicionais, as quais possuem funções sociais garantidas dentro da comunidade. Mas de quais tipos de projetos estamos falando? Ou melhor, o que entendemos por projeto e por que ele se tornou um tesouro das organizações e das lideranças indígenas e uma poderosa arma do governo no convencimento das comunidades indígenas? Que tipo de sociedade está sendo construído a partir dessa concepção de desenvolvimento?

A primeira questão é a noção de que o desenvolvimento humano está associado necessariamente ao desenvolvimento econômico, e este é propriedade da sociedade ocidental, portanto, dos Estados nacionais. Sendo assim, não há alternativa para os índios. Se pretenderem o desenvolvimento, têm que aceitar e se sujeitar à lógica do sistema, ou seja, do mercado. Do contrário, estarão condenados ao fracasso, ao atraso à "não-civilização". O que ninguém esclarece é de que tipo e para quem é o desenvolvimento do qual estamos falando.

A segunda questão traz a noção de que o desenvolvimento econômico é algo necessário, inevitável e verdadeiro para a solução de todos os problemas da humanidade. O acúmulo de riquezas ainda que de forma ilegal, injusta, isto é, à custa da exploração da maioria oprimida é considerada natural e correta para a garantia do equilíbrio social. O bem-estar virou sinônimo de desenvolvimento econômico. Enfim, todas as múltiplas dimensões da vida humana (social, cultural, política, espiritual, religiosa) ficaram reduzidas apenas à dimensão econômica.

A terceira questão é conseqüência desse tipo de relação social estabelecida e imposta a todos e que vem sistematicamente desvalorizando e desconhecendo as demais maneiras de organização social, política e econômica, como as formas tradicionais de subsistência dos diversos povos indígenas. Subsistência aqui entendida não como sobrevivência, mas como as condições necessárias para uma vida digna de acordo com a capacidade do meio natural e como resultado da relação de equilíbrio,

ou não, do homem e da natureza. Assim, as formas tradicionais de produção de alimentos, de distribuição territorial e social, associadas a valores morais e espirituais, vão sendo banidas da vida social e substituídas por novos valores ou contravalores que privilegiam a competição, a concorrência, a ganância, o lucro a qualquer custo, a injustiça e a valorização dos interesses privados em detrimento dos interesses e dos direitos coletivos.

Vejamos como a partir de algumas idéias centrais das tradições indígenas e do sistema ocidental, as concepções e os valores opõem-se ao bem-estar social (aparentemente é a noção que permeia qualquer conceito de desenvolvimento).

	Desenvolvimento / riqueza	Bem-estar / fartura
1	Progresso enquanto acúmulo infinito de riquezas, dinheiro e poder.	Disponibilidade de recursos naturais – defesa do território.
2	Pessoas a serviço do desenvolvimento e da riqueza – mercado.	Os recursos naturais disponíveis para as necessidades das pessoas – fartura.
3	Apropriação e especulação da terra como capital privado – riqueza privada.	Território como dádiva natural necessária e de direito de todas as pessoas.
4	O trabalho e a produção estão a serviço do mercado – sistema econômico.	O trabalho e a produção são para garantir a vida digna das pessoas.
5	Toda atividade produtiva tem como fim obter lucro, renda, riqueza, dinheiro e poder (individualmente).	Toda atividade produtiva tem um fim, que é garantir o bem-estar das pessoas, da comunidade e do povo.

O quadro acima mostra claramente uma relação desigual e contraditória que é travada ao se encararem os desafios no momento do planejamento de ações voltadas para a melhoria das condições de vida das populações indígenas. Por um lado, vende-se um modelo fechado e perfeito como solução para os problemas, desconhecendo-se totalmente a dimensão cultural dos povos indígenas; por outro lado, os povos indígenas, detentores de outros princípios morais e práticas de trabalho vêem-se obrigados a aceitar o que lhes é imposto, ou por falta de opção

ou induzidos pela pressão ideológica e preconceituosa de que seus conhecimentos e valores não têm importância ou serventia.

Para agravar a situação, as práticas convencionais vêm atuando sempre de forma imediatista e no "faz de conta" diante de pressões sociais. Nos últimos anos, a maioria das tentativas mais diferenciadas das políticas tradicionais tem se voltado para as chamadas "experiências-piloto", que foram e continuam sendo importantes para as comunidades indígenas enquanto possibilidades de se fazerem as coisas de maneiras diferentes, participativas e inovadoras, mas que se mostraram insuficientes para mudar as práticas clientelistas e imediatistas. Como exemplo, citamos o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), o Projeto Integrado de Proteção das Terras Indígenas na Amazônia Legal (PPTAL), o PLANAFLORO e o PRODEAGRO. Tudo isso apenas na Amazônia Legal.

Este quadro desafiador para os projetos sócio-históricos dos povos indígenas é inevitavelmente conseqüência de todo o processo civilizatório e produtivista intensificado a partir do início do século passado e que provocou profundas mudanças nos modos de organização social, política e econômica dos povos indígenas do Brasil, como o rompimento definitivo das formas tradicionais de poder e das referências míticas que orientavam os modos de vida, pelo menos no que dizem respeito à vida prática. Este processo teve início com a chegada dos primeiros colonizadores, foi intensificado no período violento da escravidão, nos séculos XVIII, XIX e XX, e refinados pelos atuais projetos de desenvolvimento em curso.

No campo mais específico das conseqüências para as relações sociais e econômicas, as mudanças foram inevitavelmente profundas. Talvez a mais importante esteja na própria concepção de vida, ou seja, no ideal de vida indígena. Quando se pergunta a um índio o que espera da vida, a resposta inevitável será "viver bem" e nunca viver mais ou viver melhor. O "viver bem" significa de forma simplificada viver em harmonia com os familiares, os membros da comunidade e com a natureza, o que só é possível com a prática das virtudes de solidariedade, reciprocidade e a partilha de tudo o que por mérito se possa alcançar. Ao passo que

o viver mais ou o viver melhor significa um desejo infinito de bens materiais (acumulação) e de condições de vida individual que angustiam e rompem qualquer limite ético-moral do homem.

O caos e a desordem provocada, não pelo contato, mas pela sua brutalidade, tornou a vida imprevisível, e essa concepção remete à atitude de insegurança e profundo relativismo da própria vida e de suas condições de realização. Podemos dizer que para o mundo indígena é o começo do "vale tudo", que ultrapassa qualquer princípio ético, como vemos no campo da reflexividade e da materialização da vida moderna, em que por um par de sapatos tira-se a vida de pessoas. Entendemos que os povos indígenas, como todos os povos do mundo, tinham longas experiências de lutas e guerras tribais e intertribais, mas a diferença é que eles sabiam das razões que justificavam essas guerras, ou melhor, entendiam suas necessidades vitais para o grupo; mas não eram capazes de entender as razões das guerras e das violências dos brancos, aquilo pelo qual os brancos estavam lutando a todo custo – os desejos de poder e de riqueza acumulada – uma vez que não faziam parte do seu universo cultural.

As práticas, os costumes, os hábitos, os valores e os conhecimentos tradicionais foram sendo aos poucos substituídos no imaginário coletivo por costumes, valores e conhecimentos dos brancos, na medida em que o novo ideal de vida dos índios passa a ser o modo de vida dos brancos. Abriu-se, assim, espaço para maneiras muitas vezes artificiais de organização social, política, econômica e religiosa. As lideranças locais deixam de ser os Tuxaua, substituídos pelos "capitães" do modelo branco; as malocas coletivas são trocadas por casas individuais; as aldeias são transformadas em comunidades como início da escalada rumo à vila, ao distrito e à cidade; os grupos de parentescos e as famílias extensas são transmudadas em associações na forma de pessoas jurídicas impessoais e categorias profissionais distintivas, hierarquizadas e concorrentes. As forças inspiradoras de vida deixam de ser as referências míticas, sendo substituídas pelas promessas de bem-estar e de bem-viver do mundo dos brancos, além de uma promessa irrecusável além da vida, o céu.

Ocorre que essa conversão ao ideário branco não é simples. Primeiro, porque o abandono do modo de pensar e de viver tradicional não se dá de forma automática nem tão pouco pacífica, e não é uma unanimidade nos grupos. Segundo, porque quem dita a possibilidade dessa conversão não são os índios, mas os brancos, que se negam a aceitá-los. Como resultado, temos uma situação de profundas contradições operando nos atuais modos de vida dos índios e nas perspectivas que são desenhadas para o seu futuro. No fundo, o que acontece é uma mescla de interesses, estratégias e horizontes socioculturais que, com o passar do tempo, configura-se em um tipo ou um nível de integração. O que quero chamar a atenção é para o fato de que a integração enquanto desejo e ideal indígena me parece real e irreversível: não como fato ou possibilidade, não por vontade dos índios, mas das condições estabelecidas pela sociedade dominante que impõe barreiras socioculturais que, evidentemente, podem ser alteradas a qualquer tempo. Neste sentido, os índios desejam a integração em diferentes níveis e modalidades, desde que ao seu modo e de acordo com o seu tempo, e o homem branco é que precisa conhecer a realidade indígena e aprender a se adaptar a ela.

Como se pode perceber, a força econômica geralmente fala mais alto no comportamento e nas escolhas tomadas pelos índios, ainda que eles nem sempre admitam isso. Em muitos casos, a preferência das mulheres indígenas por homens brancos para o casamento não aparece como o resultado de questões sociais, mas de questões econômicas e financeiras, em função das quais vale qualquer sacrifício. Os projetos modernos de desenvolvimento sustentável são, dessa forma, um dos meios importantes adotados e incorporados pelas lideranças indígenas contemporâneas para responderem a uma demanda apresentada pelos povos indígenas em relação ao processo de integração, e são processos didáticos e políticos que visam recuperar o que os anos de repressão e violência lhes roubaram: autonomia econômica, política, cultural e, mais do que tudo, de pensamento. Enfim, autonomia que não seja sinônimo de isolamento espacial, tecnológico e cognitivo, mas que esteja pautada em uma relação intersocietária colaborativa, em termos de conhecimentos, valores

e formas diversas de pensar humano. Pelo menos é isto o que pensam e desejam os índios.

A idéia comum entre as lideranças indígenas do movimento etnopolítico brasileiro é que os projetos representam uma possibilidade de sair da invisibilidade silenciada, imposta pelo processo colonial e pós-colonial aos povos indígenas por forças e pressões econômicas, fundiárias, processos discriminatórios e exclusão social. Para isso, os projetos etnopolíticos de luta pelo direito à terra, à saúde, à educação e à auto-sustentação fazem parte da estratégia dos índios de apropriação dos instrumentos de poder dos brancos em favor de seus interesses presentes e futuros, idealizada e levada a efeito pelas atuais lideranças indígenas. São instrumentos dos brancos que não podem se confundir com os instrumentos de organização social, política e econômica dos índios, como muitas vezes se pretendeu pensar os projetos de etnodesenvolvimento. Em função disso, os projetos são espaços onde ocorrem inevitavelmente os conflitos, uma vez que eles articulam horizontes socioculturais diversos e às vezes antagônicos. As tradições culturais, por exemplo, tendem a enquadrar o desenvolvimento dos projetos e os comportamentos das lideranças que os gerenciam segundo seus critérios de racionalidade e operacionalidade (focalizando o presente, por exemplo), enquanto os formuladores e os financiadores procuram projetar as culturas para o futuro, na perspectiva dos interesses e dos modos de vida da sociedade dominante moderna. É pois necessário ter clara consciência das limitações, mas também das possibilidades e das oportunidades que os projetos podem oferecer aos povos indígenas, a fim de fazerem avançar os seus atuais interesses e desejos.

Por considerar que os povos indígenas na atualidade desejam ter acesso aos vários recursos materiais e tecnológicos do mundo moderno como um direito legítimo, confirma-se a irreversibilidade do contato com o mundo branco, seja ela simétrica ou assimétrica. Tal irreversibilidade do contato e de suas inevitáveis conseqüências obriga os índios a repensarem as condições de existência e de continuidade étnica, não para negá-la, mas para atualizá-la de acordo com desejos e vontades próprios. Entendem que os projetos, uma vez enquadrados satisfato-

riamente em seus horizontes socioculturais, ainda que com limitações, podem contribuir para a instalação de um campo de forças políticas e econômicas mais favorável à coexistência real da diversidade cultural no mesmo espaço interétnico, inclusive interior aos Estados-nacionais. Na dinâmica da coexistência plural de modos de vida, os índios sempre estão à frente, uma vez que reúnem com habilidade e consciência o que os brancos não conseguem fazer: somar, em vez de excluir diversos conhecimentos e técnicas no mesmo campo de forças, como são as várias medicinas tradicionais e não-tradicionais.

Neste sentido, a resistência indígena não é apenas defensiva, mas também ofensiva, de apropriação do sistema dominante como possibilidade de autonomia étnica. O desafio é possibilitar que os próprios índios definam o limite e a dinâmica da chamada integração, superando o integracionismo impositivo patrocinado pelo Estado. Os projetos de etnodesenvolvimento buscam teoricamente cumprir essa função política minimizadora do processo de integração. Daí as contradições e os conflitos percebidos no seu campo de implementação: por um lado, os índios ganharam certo espaço de participação e de intervenção, mas por outro, não podem ultrapassar a linha que delimita o poder do Estado, a partir da qual todos têm que esquecer as particularidades e assumir suas obrigações de sujeitos. Os projetos preservam esse limite de poder, expresso principalmente por meio do imperativo burocrático e administrativo que não pode ser violado a qualquer custo. Não obstante, esse é um embate e não uma síntese.

A tarefa primordial, portanto, é garantir voz e poder de decisão aos índios na definição de seus processos e projetos. De fato, a grande questão que se coloca no campo interétnico é deixar que os índios sejam sujeitos efetivos de suas decisões. Mas para que esta decisão seja qualificada, deve ser tomada com base em uma ampla compreensão da complexidade do contexto histórico-social em que ela se dá. Esta me parece a tarefa dos denominados aliados, das assessorias, dos parceiros etc., na qual muitos antropólogos não-índios atuam. Na prática, isto está longe de acontecer. Os índios continuam com dificuldades para tomar suas próprias decisões, pela dificuldade que eles têm de entender a com-

plexidade do mundo branco. Por isso, os assessores brancos continuam sendo pessoas-chave e indispensáveis em quase todos os encaminhamentos tomados pelos índios. Há aí um aspecto muito positivo, que é o de possibilitar processos mais confiáveis do ponto de vista técnico e dos resultados esperados. No entanto, quando não há diálogo efetivo sobre experiências e conhecimentos e, sobretudo, transferência de capacidades e habilidades, ocorre forte dependência passiva, que limita o avanço efetivo do protagonismo indígena.

Um dos desafios maiores no campo do indigenismo afirmativo (indigenismo alternativo que reconhece as autonomias socioculturais indígenas) é como proceder para que o domínio e a apropriação dos instrumentos estratégicos de poder da sociedade moderna por parte dos povos indígenas possam ocorrer adequadamente. Na medida em que isso venha a acontecer, os povos indígenas poderão aproveitar adequadamente as possibilidades e as oportunidades oferecidas pelos projetos, sabendo distinguir ao máximo os benefícios a serem a eles oferecidos. Desse modo, poderiam administrar melhor o choque que fomentam entre o mundo indígena e o mundo dos brancos. Esse mundo indígena tem, na verdade, muitas facetas. As relações entre as organizações indígenas e as suas comunidades são bastante diferenciadas, pois dependem de cada cultura e de cada região. O que os mundos indígenas querem dos projetos não é uma coisa só. Há desejos e estratégias diferentes, mas o que parece haver em comum entre esses mundos é a necessidade de se aproveitar de forma adequada o que os brancos podem lhes oferecer, como o transporte fluvial ou terrestre motorizado para intensificar seus eventos culturais, e também as tecnologias que contribuem para melhorar a base tradicional de produção de alimentos, por meio da piscicultura, da meliponicultura, além de outras técnicas.

Processos formativos adequados podem e devem equacionar os problemas das lideranças indígenas, gerados pela complexidade do mundo branco, quando passam a adotar e a copiar de forma automática tudo o que vem do branco, o que os conduz a atitudes que não beneficiam em nada suas comunidades e nem a si próprios. Os projetos deveriam sem-

pre proporcionar momentos e espaços de auto-reflexão sobre como os índios estão aproveitando os instrumentos dos brancos. Caso contrário, os índios podem mesmo tornar-se políticos piores que os piores políticos brancos no que diz respeito às formas de gestão dos recursos e dos projetos, e ainda usarem como justificativa as ininteligíveis lógicas dos projetos. Do lado indígena, não é necessário aceitar todas as regras só porque precisam do dinheiro; é possível também capitanear mudanças necessárias e viáveis. Hoje em dia, mesmo em nível do Estado, existem mecanismos para mudanças. É óbvio que no aspecto demográfico é difícil a solução para os povos indígenas, mas aí entram estratégias de alianças e de pressão nacional e internacional. No entanto, os indígenas precisam superar as brigas e as confusões políticas internas, ou entre indivíduos, geradas em grande medida pelos projetos, ou melhor, pelo poder que os projetos engendram nas lideranças indígenas, notadamente aquelas que já estão mais distantes social e politicamente de suas bases de origem.

Capítulo 7

Gênero

Oficina de Artesanato organizada pela Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro/AM

O tema gênero no universo indígena é a clara expressão da força interventora do mundo branco. Em primeiro lugar, reflete a concepção fragmentada que se tem da sociedade e da vida, em que cada segmento etário, profissional, de gênero e religioso é pensado como destacado da coletividade e por vezes são diferenciados, distintos e concorrentes entre si, razão pela qual é necessário buscar mecanismos impositivos de proteção dos supostos direitos e interesses setoriais. A segunda questão gira em torno do direito individualizado que gera a existência e a prática do poder centralizado e privatizado, em que a coletividade transfere seu supremo poder para um grupo de pessoas ou mesmo para um indivíduo. Nesse tipo de sociedade, é necessário distribuir as sombras do poder entre os segmentos ou grupos sociais que compõem a referida sociedade, como forma de legitimar e controlar por baixo os detentores do poder.

A partir dessas provocações, uma primeira questão de fundo se coloca: é mais legítimo considerar o direito e a liberdade de indivíduos e de setores específicos, ou o direito e a liberdade de escolha de um povo para conformar seu modelo de sociedade? Uma coisa é certa, qualquer que seja a predominância, não existe padrão perfeito de sociedade que possa servir de modelo para todos os grupos humanos do planeta. A mesma sociedade moderna que prega e impõe direitos específicos para mulheres é a mesma que ignora e se nega a proteger os direitos dos mais pobres ou dos grupos étnicos minoritários, incluindo as mulheres desses referidos grupos. A mesma sociedade que defende o direito das mulheres-mães em relação a qualquer tipo de violência é a mesma que incentiva e promove a separação dessas mães de seus filhos, obrigando-as a trabalharem oito horas por dia e criando as creches para minimizar os problemas.

O propósito de levantar as contradições acima é ajudar a pensar a abordagem de gênero entre as comunidades indígenas, tomando como premissa válida o fato de que toda sociedade humana é o resultado de experiências vividas, e os modos de organização social, política, econômica e religiosa correspondem às lições e às aprendizagens milenares de vida que, como tais, devem ser respeitadas. Os conceitos de direitos e

deveres, do que é certo e errado, do que é moral e imoral são absolutamente relativos, na medida em que variam de sociedade para sociedade e dependem dos elementos culturais e religiosos que os sustentam. Cito como exemplo o caso dos asilos para os idosos que são politicamente corretos para a sociedade moderna ocidental, mas são para muitos povos indígenas uma aberração moral, uma forma de os filhos ficarem livres dos pais, uma vez que entre os povos indígenas os seus sábios velhinhos têm um papel de destaque e ocupam um espaço privilegiado na comunidade e na família.

Os povos indígenas constituem-se como sociedades altamente organizadas. Suas organizações sociais seguem princípios e orientações cosmológicas e ancestrais fortemente marcadas por funções de subgrupos sociais (clãs, fratrias, sibs, grupos etários, especialistas como pajés, profetas etc.), que articulados entre si conformam a possibilidade de existência do grupo étnico. Cada subgrupo exerce funções primordiais para a existência do grupo como tal, ou seja, cultural e etnicamente distinto de outros. As mulheres têm funções socioeducativas fundamentais para a continuidade do grupo, razão pela qual são geralmente a causa das guerras intra ou intertribais. As crianças, os jovens, os adultos, os velhos, os pajés, cada um tem sua importância e sua função no grupo.

A partir do contato cada vez mais intenso e permanente com a sociedade branca, os povos indígenas consciente ou inconscientemente tendem a incorporar padrões de relacionamentos que se impõem a eles como melhores, superiores e universais. É assim que os povos indígenas, à imagem e à semelhança dos brancos, têm sido pressionados a instituir dentro de suas comunidades novas categorias sociais e políticas antes não existentes, como as associações de mulheres, de professores, de agentes indígenas de saúde, de agentes agroambientais, de estudantes, de jovens, de comerciantes indígenas e assim por diante. Essa nova configuração dos povos e das comunidades indígenas se por um lado trouxe avanços na luta por políticas públicas setorizadas, por outro, acarretou sérios desafios e problemas para os modos de vida tradicionais.

No campo dos avanços, é inegável que a criação e o funcionamento das diferentes associações setorizadas contribuíram para o surgimento

e o fortalecimento dos direitos indígenas nas áreas da educação, da saúde, dos direitos das mulheres, da auto-sustentação, do meio ambiente e de outros direitos e interesses indígenas. No entanto, o simples fato de terem surgido esses novos instrumentos e espaços de poder significa que os modos tradicionais de decisões nas comunidades indígenas ficaram insuficientes e ineficientes, o que pressupõe a necessidade de novos campos e outras modalidades de representação e de poder antes não conhecidos. Ocorre que estas são formas de organização social muitas vezes incompatíveis, concorrentes e divergentes. Deste modo, percebemos que as novas associações forjadas por interesses setorizados e corporativos acabam instituindo diferentes campos de poder sustentados por elementos de forte impacto e sedução, como o dinheiro, o emprego, os bens materiais, o prestígio político externo, os quais acabam se sobrepondo aos campos de poder tradicionais baseados em outros princípios e valores sociais, morais e espirituais. A disputa pelo poder em uma comunidade indígena entre o cacique tradicional (analfabeto, sem posses de bens materiais e financeiros) e um professor indígena assalariado, ou uma liderança indígena moderna com um importante padrinho político é absolutamente desigual, o que acaba gerando conflitos em função de disputas pelo poder e por prestígio social.

Buscamos aprofundar este contexto atual dos povos indígenas para situar em que arena se trava a questão de gênero entre eles, principalmente porque tratar de gênero tem sido costumeiramente entendido como tratar de mulheres, ou melhor, criar organizações de mulheres indígenas. Ao seguir este raciocínio, fica mais fácil entender algumas preocupações relativas a esse tipo de fragmentação da totalidade das comunidades e dos povos indígenas, se não forem tomadas algumas medidas e precauções em favor dos direitos e dos interesses societários desses povos. O desafio é como compatibilizar as novas formas de representação e de poder com as tradicionais. Temos visto os caciques, os tuxauas e os pajés cada vez mais desprezados, desprestigiados, desautorizados pelas novas lideranças de setores gerenciais, de gênero e de categorias profissionais. Em uma mesma aldeia, existem vários presidentes, coordenadores e diretores de organizações muitas vezes bem-

estruturadas e politicamente articuladas interna e externamente, e cada um é autônomo no seu espaço coorporativo. Mas como fica o papel dos caciques tradicionais da aldeia ou do povo?

A questão de gênero entre os povos indígenas, enquanto preocupação pelos direitos das mulheres indígenas, não foge a essas contradições e ambivalências. As preocupações estão presentes no movimento indígena em menor grau por força da necessidade de ele não se contrapor aos parceiros financiadores e aos aliados externos que insistem em certos tratamentos e determinadas políticas destinadas especificamente às mulheres indígenas. No entanto, nas comunidades indígenas essas preocupações são maiores por conta da força das tradições que fundamentam a constituição das famílias extensas e as relações sociais e de parentesco, nas quais a importância da mulher é vital. As lideranças e os membros comunitários de aldeias sabem o preço social e político que podem pagar quando passarem a abrir mão de algumas formas tradicionais de organização e controle interno. E a fronteira entre os direitos modernos preconizados de fora para dentro e a força das tradições é demasiadamente tênue e complexa. Isto porque existem alguns princípios culturais cosmológicos extremamente cruciais para a existência étnica e que não podem ser rompidos, uma vez que são princípios que possibilitam equilíbrio e controle sociopolítico em que cada um, ao exercer com plenitude sua função, terá o suficiente para a sua auto-realização e felicidade. Romper com esses princípios e valores poderá significar a desestruturação social capaz de levar à extinção o povo indígena.

O mais sensato parece estar na capacidade dos defensores dos direitos femininos de perceberem o limite ética e culturalmente possível de empoderamento das mulheres quanto aos seus direitos universais, mas sobretudo como membros de uma coletividade étnica particular, para que estejam conscientes de suas escolhas e decisões em um mundo marcadamente homogeneizador. Mas para que a decisão seja qualificada, é fundamental levar em conta os aspectos socioculturais vividos pelo grupo ou pelo subgrupo que pleiteia certos direitos não existentes na tradição do seu povo. Isto porque o horizonte das mulheres indígenas que vivem ou interagem de forma constante ou permanente com a vida

urbana será completamente distinto daquele das mulheres que vivem nas aldeias. Por exemplo, o interesse pela criação de associações de mulheres indígenas tem sido quase que exclusivamente de mulheres indígenas urbanas ou que mantêm fortes vínculos com a sociedade envolvente, enquanto as mulheres indígenas de aldeias têm preferido participar e somar forças na luta junto aos seus maridos, filhos e irmãos. Isto talvez porque as mulheres de aldeias não estejam preocupadas em criar novos espaços de poder além daqueles já existentes na aldeia sob os auspícios da tradição milenar.

Por fim, gostaríamos de destacar de forma sucinta alguns aspectos reflexivos em relação ao tema gênero, tomando como elemento importante o fato de que sobre ele há poucos consensos entre os povos indígenas. Esta talvez seja uma coisa positiva, uma forma de resistência sadia de povos nativos que ao longo de milhares anos desenvolveram sociedades imperfeitas mas, sem dúvida alguma, menos injustas e desiguais, onde não existem crianças abandonadas, velhos e adultos mendigos.

O consenso mais perceptível é o fato de que as mulheres indígenas precisam ter seus direitos garantidos e preservados enquanto mulheres e membros de povos étnica e culturalmente diferenciados. Tal destaque é importante para não se pensar que por serem mulheres estejam acima dos direitos integrados das coletividades às quais pertencem. Um dos direitos importantes das mulheres indígenas é o de participar ativamente e de forma qualificada nas tomadas de decisão em tudo o que diga respeito aos seus interesses e aos interesses de suas comunidades e povos. Mas essa participação talvez não exija sempre a criação de organizações políticas de gênero, que muitas vezes mais dividem e enfraquecem a luta coletiva do povo do que contribuem para o seu fortalecimento. As lideranças indígenas defendem que a melhor maneira de garantir o empoderamento político das mulheres indígenas é incentivando e oportunizando espaços de participação no movimento indígena em geral e nas organizações pan-étnicas locais e regionais, nas quais há forte predominância masculina.

As associações específicas ajudam a dar maior visibilidade à luta e ao papel relevante das mulheres indígenas, tanto no âmbito do movi-

mento e das organizações indígenas comunitárias ou étnicas, quanto no âmbito da sociedade regional e nacional. Mas só serão instrumentos concretos de empoderamento e de efetiva participação política e cidadã se forem capazes de se articularem com as organizações maiores. Do contrário, estarão formando guetos políticos isolados entre si e desconectados das bases étnicas e das organizações políticas de referência, nas quais efetivamente são tomadas as decisões em favor dos povos indígenas, homens e mulheres.

Como exemplo, citamos o que aconteceu na maior e mais importante organização indígena do Brasil – a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Apesar da existência crescente de inúmeras organizações de mulheres indígenas na Amazônia – e particularmente em Manaus (quatro associações), cidade-sede da COIAB – depois de dois mandatos em que a Diretoria da entidade teve uma representante das mulheres, na última assembléia, realizada em abril de 2006, não foi eleita nenhuma mulher, o que representa um retrocesso para o movimento indígena amazônico. Talvez tal resultado tenha acontecido porque os homens que dirigem as organizações indígenas se eximiram da responsabilidade de pensar e de articular estratégias com tal finalidade, uma vez que esta seria tarefa das associações de mulheres, diferente do que acontecera anteriormente quando as próprias organizações comunitárias, locais e regionais assumiram o compromisso de articulação junto às mulheres para que a sua participação fosse assegurada, sem necessidade de nenhuma tutela de gênero.

De todo modo, a multiplicação de associações de mulheres indígenas tem importância inegável para a defesa dos seus direitos e interesses em geral, mas muito particularmente das mulheres que vivem ou interagem em centros urbanos, vítimas de toda a ordem de violência, discriminação e preconceito. O risco é que a partir de associações com estilos e perspectivas urbanas, as comunidades e as aldeias indígenas possam ser influenciadas de forma negativa em seus projetos socioculturais, principalmente quando se trata de comunidades ou povos indígenas que estejam atravessando sérias dificuldades e crises históricas de existência e sobrevivência. O bom senso indica que não é uma organização indíge-

na que deve apresentar as demandas das aldeias ou das comunidades de base; são estas que precisam reivindicar as suas necessidades e as suas demandas, pois sabem o que é melhor para elas em um contexto mais amplo e de acordo com os projetos sociais e econômicos que desejam.

De todo modo, observados os devidos cuidados já extensamente tratados acima, as estratégias de articulação e capacitação políticas das mulheres indígenas podem contribuir substancialmente para o fortalecimento das lutas dos povos indígenas do Brasil. Mas essas demandas precisam sair das próprias comunidades indígenas como um todo, e não como tem sido até agora, em que surgem muito mais para atender aos interesses dos parceiros financiadores ou dos aliados políticos não-indígenas, como formas de ingerência, intervenção e tutela, embora mereçam todo o nosso apoio no que tange às boas intenções e aos resultados alcançados. Um passo importante nesse sentido talvez esteja sendo dado pelas políticas públicas na atualidade. Pela primeira vez na história, o governo brasileiro, através da FUNAI, instituiu um fundo no seu orçamento de 2006 destinado a desenvolver atividades com mulheres indígenas. O ideal é que o governo criasse e mantivesse um fundo específico para apoiar iniciativas dos povos indígenas em todas as áreas que desejam desenvolver, sem necessidade de impor suas metodologias, suas prioridades e seus interesses.

Por fim, para a possibilidade de ampliação da capacidade de articulação das mulheres indígenas do Brasil, o que é sempre ótimo para a luta indígena, os ventos parecem cada vez mais favoráveis, a partir de iniciativas sempre interessantes. Em abril de 2006, foi realizado um encontro nacional de mulheres indígenas em Brasília com o apoio do INESC e da OXFAM Brasil com a perspectiva de ampliar o protagonismo feminino no movimento indígena. Ali ficou definida, como uma das principais estratégias de luta, a criação de uma Rede de Articulação Nacional de Mulheres Indígenas, que terá como referência os movimentos regionais de mulheres.

Capítulo 8

Contribuições dos povos indígenas ao Brasil e ao mundo

Escudo trançado, grupo Wanana, Amazonas
Coleção Comissão Rondon, 1929
Setor de Etnologia, Museu Nacional/UFRJ

Na história oficial do Brasil, contada nos livros didáticos das escolas ou mesmo na literatura especializada, não aparece nenhum feito ou contribuição significativa dos povos indígenas à formação da nação brasileira. Isto porque os povos indígenas sempre foram considerados sem cultura, sem civilização ou qualquer tipo de progresso material. Aliás, circula ainda hoje entre pessoas bem escolarizadas a idéia de que os índios representam barreiras e empecilhos para o progresso e o desenvolvimento da nação. Mesmo alguns índios afirmam, por vezes, que precisam ser ensinados pelos brancos civilizados para que posteriormente possam contribuir para o desenvolvimento socioeconômico do país. Esquecem, ou mesmo ignoram, por força da ideologia incorporada do pensamento preconceituoso dos brancos, com quantas tecnologias, conhecimentos e valores os povos indígenas contribuíram para a construção e a formação do povo brasileiro. Ou será que esqueceram de como os primeiros portugueses aprenderam a sobreviver em terras totalmente desconhecidas?

A primeira contribuição dos povos indígenas teve início logo após a chegada dos portugueses às terras brasileiras. Os índios pacificados e dominados ensinaram a eles as técnicas de sobrevivência na selva e como lidar com várias situações perigosas nas florestas ou como se orientar nas expedições realizadas. Em todas as expedições empreendidas pelos desbravadores e colonizadores portugueses lá estavam os índios como guias e serviçais, conforme atestam vários registros documentais da época. Ao longo de toda a história de colonização brasileira, os povos indígenas estiveram presentes, ora como aliados na expulsão de outros invasores estrangeiros, ora como mão-de-obra nas frentes de expansão agrícola ou extrativista.

Do ponto de vista sociocultural, hoje é aceito oficialmente o fato de que o povo brasileiro é formado pela junção de três raças: a indígena, a branca e a negra. Mas não foi somente no aspecto biológico que os índios contribuíram para a formação do povo brasileiro como o senso comum faz crer, mas principalmente do ponto de vista cultural e religioso. Basta prestarmos atenção em muitos aspectos que constituem a vida cotidiana dos brasileiros, começando com a própria língua portu-

guesa que acabou incorporando várias palavras, conceitos e expressões de línguas indígenas. Há centenas de nomes de lugares (Iguaçu, Itaquaquecetuba, Paranapanema), de cidades (Manaus, Curitiba, Cuiabá) de pessoas (Ubiratan, Tupinanbá), de ruas e até de empresas (Aviação Xavante, Empresa Xingu). Outro aspecto extremamente relevante são os conhecimentos culinários dos povos indígenas que estão presentes na vida dos brasileiros, em que talvez a mais forte expressão esteja na presença de inúmeros produtos da mandioca, desde a tradicional tapioquinha ao exótico tucupi e à indispensável farinha.

Além de tudo isso, há ainda outro legado bem mais atual dos povos indígenas ao Brasil e ao mundo, que são os seus milenares conhecimentos de medicinas tradicionais. Alguns estudiosos estimam que os índios do Brasil já chegaram a dominar uma cifra de mais de 200.000 espécies de plantas medicinais. Muitos delas estão se perdendo antes mesmo de serem descobertas pela ciência moderna. Ao contrário do que muitos médicos pregam, a medicina tradicional possui um valor incalculável ainda a ser descoberto e explorado pela medicina moderna, desde que a arrogância dos cientistas ceda lugar às possibilidades de novas descobertas sobre os mistérios da natureza e da vida, como pregam e vivem os povos indígenas. Recentemente, em cadeia de televisão, um famoso médico brasileiro afirmou que os conhecimentos indígenas no campo da medicina tradicional não tinham nada a dar à ciência médica, porque os que havia eram totalmente ineficientes. Os povos indígenas logo se perguntaram qual seria a ciência infalível daquele médico, pois nos hospitais conhecidos morria gente diariamente, muitas vezes vítima de doenças banais.

No campo da medicina tradicional dos povos indígenas há grandes probabilidades de existirem soluções para muitos males que hoje afligem os homens da ciência moderna. Não é gratuito o aumento da atividade de biopirataria em terras indígenas, praticada por pesquisadores e cientistas do mundo inteiro, porque sabem das riquezas infinitas que constituem as culturas indígenas em relação aos seus recursos naturais. Só para citar um exemplo, foram os índios da América que dominaram, ao longo de séculos ou mesmo de milênios, conhecimentos sobre

os produtos anestésicos, que hoje são fundamentais para os processos cirúrgicos praticados pela medicina médica. Os Baniwa do Alto Rio Negro há séculos dominam com presteza essa técnica, sendo o principal instrumento de caça e de guerra. Os índios Ashaninka e outros povos indígenas do Acre são exímios manipuladores de plantas alucinógenas, como a ayawaska, recentemente patenteada por empresas norte-americanas e em razão de que muitos povos indígenas das Américas estão brigando na justiça por direitos de propriedade intelectual coletiva.

E assim poderíamos continuar enumerando várias contribuições importantes dos povos indígenas ao Brasil e ao mundo. Ao olharmos para a realidade presente, percebemos que essas contribuições aumentaram de importância, mesmo sem ou com pouco reconhecimento por parte da sociedade global e nacional. Basta observarmos as riquezas estratégicas que se encontram nos territórios indígenas, dos quais eles são não apenas donos, mas principalmente guardiões e aguerridos defensores. A principal delas, e com a qual os povos indígenas contribuem para a riqueza socioeconômica do país, é a megabiodiversidade existente em suas terras, que representam quase 13% do território brasileiro, a maior parte totalmente preservada. Fotos de satélites mostram que as terras indígenas são verdadeiras ilhas de florestas verdes rodeadas por pastos e cultivos de monoculturas, com a predominância da soja. Esta não é apenas uma riqueza dos índios, mas de todos os brasileiros e dos viventes do planeta, na medida em que são florestas que contribuem para amenizar os graves desequilíbrios ambientais da Terra nos tempos atuais. Por esta razão, o Brasil e o mundo deveriam contribuir para que os povos indígenas continuassem a proteger essa imensurável riqueza vital.

Por fim, os povos indígenas brasileiros constituem ainda uma riqueza cultural invejável para muitos países e continentes do mundo. São 222 povos étnicos falando 180 línguas – 222 povos é pouco menos que as 234 etnias existentes em todo o continente europeu. São poucos os países que possuem tamanha diversidade sociocultural e étnica. Por tudo isso, o Brasil e o mundo precisam olhar com mais carinho para os povos indígenas e vê-los não como vítimas ou coitadinhos pedindo

socorro, mas como povos que, além de herdeiros de histórias e de civilizações milenares, ajudaram a escrever e a construir a história do Brasil e do planeta com seus modos de pensar, falar e viver.

Concluindo: o futuro que os povos indígenas estão construindo

Uma vez superada a fase trágica da possibilidade de extinção de todos os povos indígenas, fica a impressão de que ser índio hoje no Brasil é mais do que pertencer a um conjunto de povos nativos, originários ou ancestrais do povo brasileiro, como algo do passado distante; ser índio é pertencer a uma identidade continental e nacional autóctone, presente, viva e atuante nos cenários locais, regionais e nacionais. Do direito de sujeito e de cidadão nacional e global, associado ao direito e ao desejo de continuidade histórica das identidades étnicas e culturais parece que os povos indígenas não estão dispostos a abrir mão, ainda que isto signifique uma longa e árdua jornada rumo ao que os sábios guarani chamam de "Terra Sem Males", um mundo onde todos os povos têm o seu espaço e o direito de viverem com dignidade e liberdade.

Mas os povos indígenas sabem que para alcançar esse ideal de vida que alimenta suas lutas é necessária a consolidação e a ampliação dos seus direitos no âmbito do Estado brasileiro para que sejam implementados pelas políticas públicas. Tudo isso depende fundamentalmente da capacidade dos índios e de seus aliados de definirem estratégias mais impactantes, inovadoras e factíveis. Algumas dessas estratégias estão em curso e outras ainda precisam de um tempo mais longo de maturação para se tornarem agendas comuns dos povos indígenas do Brasil

A primeira estratégia é a construção de um novo "projeto etnopolítico" do movimento indígena brasileiro, que precisa contemplar uma ampla e plena participação das bases do movimento indígena para lograr êxito rumo à retomada das autonomias perdidas ao longo do processo de dominação colonial. O projeto etnopolítico é um conjunto de princípios, estratégias e instrumentos políticos e culturais que vi-

sam garantir a efetividade dos projetos societários e étnicos dos povos indígenas. A diversidade sociocultural desses povos não deve ser um motivo para a inexistência ou a inviabilidade de tal projeto, na medida em que ele reúne direitos e interesses comuns a todos, como a defesa da própria diversidade, da terra, do meio ambiente, da educação, da saúde e outros. O projeto etnopolítico está diretamente ligado à luta coletiva dos povos indígenas pelos seus direitos, e pode articular todos no entorno de interesses e estratégias comuns capazes de ampliarem as sinergias e as forças políticas diante das co-relações de forças tão desiguais que envolvem o campo de luta e de defesa dos direitos indígenas no Brasil. Um dos objetivos importantes do projeto é facilitar a articulação indígena nacional, de forma a garantir a participação efetiva de todos os povos indígenas do Brasil e servir como referência da luta nacional, com diretrizes, metas, prioridades e estratégias comuns e diferenciadas que fazem parte de um planejamento eficaz e que dizem respeito a todos.

A segunda estratégia é buscar formas de sustentabilidade socioeconômica dos povos indígenas em suas terras. Só a garantia de posse do território não é suficiente para assegurar a sobrevivência com dignidade. O primeiro passo rumo à sustentabilidade é a capacidade de autogestão territorial, capaz de redefinir o aproveitamento da diversidade de recursos naturais para o benefício das comunidades, segundo suas necessidades e seus padrões culturais, e de forma ecologicamente sustentável. As experiências tradicionais de manejo de recursos e de ordenamento socioeconômico e territorial associadas à incorporação de novas tecnologias podem contribuir para a definição de projetos e estratégias mais adequados para isso. Outro desafio que se coloca relativo à autogestão territorial é como coordenar as ações de instituições governamentais dos três níveis (federal, estadual e municipal) e não-governamentais que atuam nas terras indignas. Na perspectiva das políticas públicas governamentais, os povos indígenas têm apresentado propostas concretas para superar os desafios atuais de fragmentação e desarticulação das políticas públicas nas terras indígenas. A proposta em construção é transformar as terras indígenas, em um primeiro momento, em Distritos

Especiais Indígenas, como unidades administrativas, com autonomia de gestão orçamentária e de planejamento em seu nível de atuação. Em um segundo momento, esses Distritos Especiais seriam transformados em Unidades Territoriais Autônomas, viabilizando um modelo de autogoverno, nos marcos do Estado brasileiro, a exemplo do que já acontece em vários países latino-americanos, como México, Panamá e Bolívia. As Unidades Territoriais Autônomas seriam como os atuais Estados Federados, com relativa autonomia administrativa em relação ao governo central. As Unidades Territoriais preconizadas seriam distintas das divisões espaciais dos atuais Distritos Sanitários Especiais Indígenas, na medida em que um dos seus princípios fundamentais de definição seriam as configurações étnicas e não simplesmente os espaços geográficos ou administrativos que ocupam.

Uma terceira estratégia é implementar um programa permanente de capacitação política e técnica para os quadros indígenas. As lideranças do movimento e das organizações indígenas precisam adquirir capacidades e competências políticas e técnicas para além das necessidades tradicionais, locais e institucionais que suas tarefas e responsabilidades exigem. Os projetos ousados e suas respectivas estratégias que o movimento indígena brasileiro se propõe a construir exigem lideranças indígenas altamente qualificadas em termos de compreensão do complexo universo moderno e globalizado, para que saibam discernir as tênues fronteiras que separam os diferentes projetos sociais e políticos entre o mundo dos brancos e os mundos dos povos indígenas. O projeto de transformação ampla do que está à volta e de determinada situação politicamente apresentada só é possível por meio da formação política adequada, o que não se encontra nos bancos e nas bibliotecas das universidades, uma vez que estas estão a serviço de um projeto político e de um modelo de sociedade que não é indígena.

O movimento indígena tem avançado na luta pela formação acadêmica, o que é extremamente importante para transformar a visão etnocêntrica e excludente das universidades, mas tem se omitido na luta pela formação política de suas lideranças, imprescindível para a reprodução das cosmovisões e das filosofias de vida dos povos in-

dígenas, a qual deve orientar qualquer novo projeto de futuro desses povos. A importância da formação política está na aquisição de capacidades necessárias para as escolhas que os povos indígenas precisam tomar sobre seus futuros. Em termos de projeto, há uma proposta ainda nascendo para a construção de uma escola de formação política do movimento indígena que, com o tempo, seria transformada em uma universidade indígena autônoma. Mas tudo isso depende da própria capacidade dos povos indígenas brasileiros de se articularem e de construírem as bases e as condições políticas, sociais e materiais para a sua realização.

Duas últimas estratégias em franca discussão e em construção pelo movimento indígena brasileiro dizem respeito aos projetos de estabelecimento de um Parlamento Indígena e de representação própria no Congresso Nacional. O Parlamento Indígena seria um espaço de articulação e representação interna dos povos indígenas, por isso mesmo, com a exigência de contemplar de algum modo todos os 222 povos indígenas do Brasil. Para este fim, precisa constituir-se em um espaço democrático, abrangente e apartidário. É necessário, pois, que o Parlamento Indígena supere todos os vícios de representação profissional e indireta do Parlamento oficial brasileiro. A criação e a instalação do Parlamento Indígena não precisariam, a princípio, ser aprovadas pelo Estado brasileiro, uma vez que podem ser uma iniciativa autônoma dos povos indígenas do Brasil e, como tal, passível de reconhecimento público e do Estado como um legítimo espaço de representação indígena. No entanto, o melhor seria que o Estado reconhecesse formal e legalmente o Parlamento para que se tornasse apto a receber apoio financeiro e orçamentário do Estado para o seu funcionamento, sem que este fato significasse redução em sua autonomia administrativa e política.

Nos últimos anos, tem crescido entre os povos indígenas e seus aliados a proposta de criação de vagas específicas para a representação indígena no Congresso Nacional. Para isto, o Congresso Nacional já sediou um primeiro seminário em 2002. A proposta é criar vagas na Câmara dos Deputados e no Senado, para as quais os povos indígenas elegeriam seus representantes por ocasião das eleições nacionais. Ainda é necessário

discutir e definir o número de vagas e os critérios de eleição, para depois a aprovação do projeto ser articulada no Congresso Nacional. Os povos indígenas sabem que esta não é uma luta fácil, já que a proposta precisa ser aprovada pelo Congresso Nacional, constituído por uma maioria de parlamentares historicamente contrária aos direitos indígenas, e que não irá facilitar o andamento do processo para não dividir com os índios, ainda que pouco, o poder que concentra. Mas os povos indígenas não estão preocupados com a quantidade de tempo de que precisarão para convencer a sociedade brasileira de seus legítimos interesses e projetos coletivos na busca para mudar o perfil de seus representantes no Congresso Nacional, a exemplo do que já acontece nos países vizinhos, como a Venezuela, onde os índios, mesmo minoritários, conquistaram espaços próprios no Congresso Nacional desse país. A cada legislatura parlamentar, é sempre possível reconstituir um novo quadro de parlamentares, que esperamos cada vez menos conservadores, etnocêntricos e autoritários e mais democráticos e solidários.

Como se pode perceber, os povos indígenas do Brasil têm pela frente enormes desafios, mas estes em nada se assemelham aos que tivemos que enfrentar ao longo dos últimos trinta anos. A nova geração de jovens estudantes e as lideranças indígenas têm motivos suficientes para serem otimistas. Esta perspectiva otimista é o resultado de muita luta e de muitas perdas, as quais as novas gerações talvez não conheçam, mas que não podemos esquecer. Nesses trinta anos, muitas das lideranças indígenas – nossos verdadeiros heróis – tombaram no calor da luta, e tantos outros ainda continuam nas fileiras da morte, simplesmente porque teimam corajosamente em defender o direito sagrado de seus povos, a terra. Basta lembrar do parente "Chicão", do Nordeste, uma liderança e um companheiro indígena de luta desde o período da Constituinte de 1987 e que há cinco anos atrás foi covardemente assassinado na luta pela terra de seu povo.

Às novas gerações de estudantes e lideranças indígenas fica aqui o nosso voto de coragem, de ternura, de sabedoria para que continuem a escolher os dignos caminhos para o futuro dos nossos povos. Não nos parece muito difícil, pois existem apenas dois caminhos e duas escolhas

possíveis: o da autonomia e o da subordinação ou entreguismo. O difícil é ser fiel à escolha, particularmente quando se escolhe o certo, o caminho deixado pelos nossos ancestrais, mas a recompensa da liberdade compensa. Nossos povos nas aldeias não esperam de nós, lideranças e estudantes, que sejamos grandes intelectuais, grandes profissionais ou grandes políticos, apenas homens e mulheres que honram seus antepassados, que não traem os projetos sociais de hoje e de amanhã e que, sobretudo, não negam suas origens, histórias, culturas milenares e identidades. Tudo isso não é fácil. O fácil é ser consciente ou inconscientemente levado pelas ilusões quase reais de um mundo contemporâneo materialista, tecnicista, economicista e culturalmente homogêneo. Quem já experimentou sabe que a decepção, a frustração e a queda não compensam.

Este trabalho não é o resultado de uma análise sistemática ou de uma obra intelectual, muito menos é uma aula de receitas ou de conteúdos programáticos de moral e cívica ou de religião. É apenas uma tentativa de compartilhar experiências, pontos de vista, inquietações, preocupações e esperanças que esperamos possam servir para provocar reflexões, atitudes críticas e diálogos produtivos a respeito de tudo o que interessa aos povos indígenas e às nossas estratégias de trabalho e luta.

BARTOLOMÉ, Miguel. "Procesos Civilizatorios, Pluralismo Cultural y Autonomías Étnicas en América Latina". In: BARTOLOMÉ, M. & BARABAS, A. (coord.). *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*. Mexico: Conaculta – INAH, 1998.

BESSA FREIRE, J. Ribamar. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

DIAS DA SILVA, R. Helena. *A Autonomia como Valor e a Articulação de Possibilidades: um estudo do movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, a partir dos seus encontros anuais*. Quito-Equador: Abya Yala, 1998.

GARNELO, Luiza. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do alto rio Negro*. Rio de Janeiro: Editora Fioruz, 2003.

GARNELO, Luiza. *Os Povos Indígenas e a Construção das Políticas de Saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Organização Pan-Americana de Saúde, 2003.

GARNELO, Luiza & SAMPAIO, Suly. *Bases Socioculturais do Controle Social Indígena. Problemas e questões na região Norte do Brasil*. Manaus, 2000, mimeo.

ILEANA, Almeida; NIDI, Rodas & LAUTARO, Segovia. *Autonomía Indígena frente ao Estado Nación y a la Globalización Neoliberal*. Quito, Equador: Abya Yala, 2005.

ISA, *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 1996/2000.

LUCIANO, Gersem. *Projeto é como Branco Trabalha – as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro*. Dissertação de mestrado em antropologia social – Universidade de Brasília, abril de 2006.

MATOS, M. H. O. *O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil*. Dissertação de mestrado em antropologia social – Universidade de Brasília, 1997.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

RODRIGUES, Aryon D. "As outras línguas da colonização do Brasil". In: CARDOSO, Suzana *et al.* (orgs.). *500 Anos de História Lingüística do Brasil*. Salvador: EDUFBa, 2002.

SCHRODER, Peter. *Economia indígena. Situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal*. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2003.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002.

_____ (orgs.). *Estado e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Sobre o autor

Gersem José dos Santos Luciano, índio baniwa, nasceu na aldeia Yaquirana, à margem direita do rio Içana, alto rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Sem o Ensino Fundamental completo na região, lá cursou as primeiras séries, continuando fora dali os estudos, de início com apoio dos missionários salesianos. Em 1994, licenciou-se em filosofia pela Universidade Federal do Amazonas, na primeira turma de alunos do curso de extensão de São Gabriel da Cachoeira, um dos primeiros pólos do projeto pioneiro de interiorização da Universidade Federal do Amazonas, iniciado em 1990. Em 2003, conquistou uma bolsa de estudos pelo Programa Internacional de Bolsas da Fundação Ford, o que possibilitou o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade de Brasília. Concluiu o mestrado em 2006.

No campo da militância política, foi um dos fundadores, em 1987, da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), atualmente com 70 organizações indígenas filiadas. Foi membro eleito da primeira diretoria e reeleito três vezes por nove anos para funções diretivas. Ainda em 1987, fundou a primeira organização indígena dos Baniwa – a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (ACIRI) – com sede na comunidade Carará-Pocó, no médio rio Içana, sendo seu primeiro presidente. Em 1996, foi eleito coordenador geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), em Manaus, renunciando, então, ao seu mandato na FOIRN.

Atuou também, de 1997 a 1999, como secretário municipal de educação e meio ambiente do município de São Gabriel da Cachoeira. Foi coordenador e gerente técnico do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas – PDPI/MMA, entre 2000 e 2003. Atualmente, é doutorando em antropologia social na Universidade de Brasília, conselheiro do Conselho Nacional de Educação, consultor do Ministério da Educação e diretor-presidente do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP).

Equipe Técnica do Departamento de Educação para a Diversidade e Cidadania

Armênio Bello Schimdt
Diretor

Kleber Gesteira Matos
Coordenador Geral de Educação Escolar Indígena

Antonio Augusto Fernandes
Carlos Eduardo de Almeida Matos
Eduardo Vieira Barnes
Geraldo Coelho de Oliveira Júnior
Gerarda Maura Leopoldino Sales
Márcia Moraes Blanck
Mônica Thereza Soares Pechincha
Susana Martelleti Grillo Guimarães
Thiago Almeida Garcial
Waldemarina de Aguiar Pinto

Projeto Trilhas de Conhecimentos

Coordenador
Antonio Carlos de Souza Lima

Sub-coordenadora
Maria Barroso-Hoffmann

Pesquisadores Associados
Mariana Paladino
Marcos Moreira Paulino

Comitê Assessor
Beatriz Heredia
Carlos Coimbra Jr.
Fulvia Rosemberg
Gersem dos Santos Luciano – Baniwa
Maninha Xukuru-Kariri (in memoriam)
Maria Conceição Pinto de Góes
Nietta Lindenbergh Monte

Coordenação Financeira
Afonso Santoro

Financiamento
Pathways to Higher Education Initiative
Fundação Ford

www.laced.mn.ufrj/trilhas

Este livro foi composto em
Sabon, Myriad e Helvética.
Papel miolo *ofset* 90g.
Para Mec/Bid/Unesco e para
o Laced/Museu Nacional,
no verão de 2006

Coleção Educação para Todos

Volume 01: Educação de Jovens e Adultos: uma memória contemporânea, 1996-2004

Volume 02: Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03

Volume 03: Construção Coletiva: contribuições à educação de jovens e adultos

Volume 04: Educação Popular na América Latina: diálogos e perspectivas

Volume 05: Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas

Volume 06: História da Educação do Negro e Outras Histórias

Volume 07: Educação como Exercício de Diversidade

Volume 08: Formação de Professores Indígenas: repensando trajetórias

Volume 09: Dimensões da Inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola

Volume 10: Olhares Feministas

Volume 11: Trajetória e Políticas para o Ensino das Artes no Brasil: anais da XV CONFAEB

Volume 12: O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje

Volume 13: A Presença Indígena na Formação do Brasil

Volume 14: Povos Indígenas e a Lei dos “Brancos”: o direito à diferença

Volume 15: Manual de Lingüística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem

Trilhas de Conhecimentos: o Ensino Superior de Indígenas no Brasil é um projeto realizado no período de 2004-2007 pelo LACED–Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento / Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com recursos do fundo Pathways to Higher Education Initiative da Fundação Ford. Ao conceber sua ação de abrir picadas por meio de experiências inovadoras e propositivas ao debate, de contribuir para pavimentar caminhos ainda que estreitos em que se confrontem formas de transmissão de conhecimentos oriundos de mundos epistemologicamente distintos, *Trilhas* tem desenvolvido ações: 1. de fomento a universidades especialmente escolhidas para que elas desenvolvam ações afirmativas em prol de integrantes dos povos indígenas no Brasil; 2. de documentação dessas atividades universitárias; 3. de disseminação dos conhecimentos e dos debates sobre o Ensino Superior de indígenas em nosso país; 4. de produção de material para fins de divulgação das experiências existentes; e 5. de formação dos estudantes indígenas, de modo a dotá-los dos instrumentos necessários à percepção dos seus direitos e deveres como cidadãos indígenas.

Com especial preocupação pela formação universitária de professores indígenas, a série *Vias dos Saberes* reúne quatro títulos que servem, pois, a esses objetivos, na perspectiva de que venham a ser ponto de partida a muitos outros que os acresçam, retifiquem, contestem, transformem:

- O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje
- A Presença Indígena na Formação do Brasil
- Povos Indígenas e a Lei dos "Brancos": o direito à diferença
- Manual de Lingüística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem

ISBN 85-98171-57-3
9 788598 171579

UNESCO

FORD FOUNDATION

TRILHAS DE CONHECIMENTOS
MUSEU NACIONAL
LACED

Ministério da Educação

BRASIL
UM PAÍS DE TODOS
GOVERNO FEDERAL