

Ameríndia

ENTRE SABERES,
CULTURAS E
HISTÓRIA DOS
MUNDOS NATIVOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI
Reitor: Prof. Sérgio Augusto Araújo da Gama Cerqueira
Coordenação Geral NEAD / UFSJ: Profa. Maria Emanuela Esteves dos Santos
Coordenação Adjunta UAB/ UFSJ: Prof. Geraldo Roberto de Sousa
Coordenação de Mídias: Luciene Fátima Tófoli
Coordenação de Tecnologia: Diego Roberto Colombo Dias
Coordenação Pedagógica: Tatiana Pinheiro de Assis Pontes

CONSELHO EDITORIAL AUTOGRAFIA

Adriene Baron Tacla

Doutora em Arqueologia pela Universidade de Oxford;
Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

Ana Paula Barcelos Ribeiro da Silva

Doutora em História Social pela UFF;
Professora Adjunta de História do Brasil do DCH e do PPGHS da UERJ/FFP.

Daniel Chaves

Pesquisador do Círculo de Pesquisas do Tempo Presente / CPTP;
Pesquisador do Observatório das Fronteiras do Platô das Guianas / OBFRON;
Professor do Mestrado em Desenvolvimento Regional - PPGMDR / Unifap.

Deivy Ferreira Carneiro

Professor do Instituto de História e do PPGHI da UFU;
Pós-doutor pela Université Paris I - Panthéon Sorbonne.

Elias Rocha Gonçalves

Professor/Pesquisador da SEEDUC/RJ.

Elione Guimarães

Professora e pesquisadora do Arquivo Histórico de Juiz de Fora.

Rívail Rolim

Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História-UEM-PR.

organização

Maria Leônia Chaves de Resende

Ameríndia

ENTRE SABERES,
CULTURAS E
HISTÓRIA DOS
MUNDOS NATIVOS

autografia

Rio de Janeiro, 2020

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

A536 Ameríndia : entre saberes, culturas e história dos mundos nativos / organização
Maria Leônia Chaves de Resende. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Autografia, 2020.
310 p. ; 23 cm.

ISBN 978-65-5531-060-3

1. Índios da América do Sul - Brasil - História. I. Resende, Maria Leônia Chaves de.

20-63735

CDD: 980.1

CDU: 94(=87)(81)

Leandra Felix da Cruz Candido - Bibliotecária - CRB-7/6135

Ameríndia: entre saberes, culturas e história dos mundos nativos
RESENDE, Maria Leônia Chaves de (org.)

ISBN: 978-65-5531-060-3

1ª edição, março de 2020.

Editora Autografia Edição e Comunicação Ltda.

Rua Mayrink Veiga, 6 – 10º andar, Centro

RIO DE JANEIRO, RJ – CEP: 20090-050

www.autografia.com.br

Todos os direitos reservados.

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem
prévia autorização do autor e da Editora Autografia.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	7
APRESENTAÇÃO	9
1. ARQUEOLOGIA E AS ARTES INDÍGENAS – DAS PAISAGENS ANCESTRAIS AO BRASIL CONTEMPORÂNEO	15
Cristiano Lima Sales	
2. BRASIS INDÍGENAS ENTRE AS NARRATIVAS COLONIAIS: NOVOS CONCEITOS E PESQUISAS ACADÊMICAS	61
Carlos Henrique Cruz	
3. POR OUTRAS MUNDIVIDÊNCIAS: UMA APROXIMAÇÃO AO PENSAMENTO AMERÍNDIO	107
Maria Leônia Chaves de Resende	
4. HISTÓRIA DOS DIREITOS DOS POVOS AMERÍNDIOS	153
Maria Clara Santos	
5. ENSINO E EDUCAÇÃO INDÍGENAS: HISTÓRIAS E CULTURAS DOS MUNDOS NATIVOS AMERÍNDIOS	205
Giovani José da Silva	
6. A IMPORTÂNCIA DO PATRIMÔNIO NA PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE E A SUA RELAÇÃO COM O TURISMO CULTURAL	239
Leonardo Cristian Rocha	
7. ENTRE OS DEBATES VIRTUAIS E OS PROJETOS DE PESQUISA: REFLEXÕES SOBRE AS DINÂMICAS DE APRENDIZAGEM NA ESPECIALIZAÇÃO MUNDOS NATIVOS	265
André Luís dos Santos, Guilherme Ferreira Oliveira, Jussara Maria Horta, Lidiane Vicentina Santos, Lucas Lopes Cardoso e Michelle Isabela Santos	
AUTORES	307



AGRADECIMENTOS

Escrevo este agradecimento em um momento doloroso e inquietante, quando o Brasil é assolado pela pandemia do covid-19. A Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ, por essa razão, suspendeu as atividades presenciais e deliberou que nosso trabalho acadêmico fosse realizado remotamente. Essa decisão me fez revisitar a experiência dos últimos dezoito meses ao coordenar a especialização “Mundos Nativos: saberes, culturas e história dos povos indígenas” em modalidade de ensino a distância, pelo projeto da CAPES, desenvolvido no NEAD/UFSJ. Registro, aqui, meu reconhecimento a toda equipe por essa parceria revigorante.

Aos professores Carlos Henrique Cruz, Cristiano Lima Sales, Giovanni José da Silva, Guilherme Ferreira Oliveira, Leonardo Cristian Rocha, Maria Clara Oliveira Santos, Marise Maria Santana da Rocha, Rita Felix que, com dedicação e competência, fizeram dessa partilha um aprendizado transformador para todos.

Ao coordenador de tutores, André Luís dos Santos, por acompanhar com seriedade o cotidiano deles. A eles, Jussara Maria Horta, Lidiane Vicentina dos Santos, Lucas Lopes Cardoso, Mayara Amanda Januario, Michelle Isabela dos Santos e Willian Campos Amorim, minha gratidão pela atenta e competente tutoria. Registro, ainda, uma menção particular a Lidiane Santos, por ter acompanhado presencialmente o polo de São João del-Rei, socorrendo-me sempre com sua generosidade e delicadeza.

À secretaria do curso, pelo empenho em atender as tantas demandas.
Aos coordenadores dos polos, por mediarem de forma estimulante e comprometida as relações com os cursistas.

À Coordenação Adjunta UAB/UFSJ, Prof. Geraldo Roberto de Sousa, que atendeu meus apelos sem medir esforços.

À Coordenação de Mídias, Luciene Fátima Toffolli, à Coordenação de Tecnologia, Diego Roberto Colombo Dias; ao responsável pelo Suporte, Marcelo Carazza Ribeiro, e, por extensão, a toda a equipe técnica do NEAD, pela eficiência e comprometimento. Agradeço, ainda, a revisão primorosa da Profa. Enoi Miranda.

À Coordenação Geral do NEAD, Profa. Elisa Tuler de Albergaria e Maria Emanuela Esteves dos Santos, por serem entusiastas do “encontro” a distância, apoiando sempre as iniciativas que fazem da educação um horizonte possível para muitos brasileiros.

A todos os outros colegas do NEAD que promovem a defesa de um mundo de possibilidades na educação a distância.

Termino como tudo começou... pelo desejo de estabelecer um diálogo entre nós e os povos indígenas. Foi com essa motivação que fui recebida pelos Xakriabá, em dias memoráveis na casa acolhedora de D. Ana Sousa Santos, Aldeia Barreiro Preto, em Minas Gerais, em companhia da querida Lucília Dias. Com os Kadiwéu, pela vivência intensa na Aldeia Bodoquena, em Mato Grosso do Sul. Tocou-me sensivelmente a cordialidade da Profa. Martina de Almeida e sua mãe, D. Joana Baleia, que me concedeu a honra de ser adotada na sua família como “cativa”, ao me batizar como *NiomaGata*, “a escolhida”, na presença dos professores, amigos e parentes, Giovani José da Silva, *Oyatogoteloco*, e Diego Coelho, *Niotolenigi*.

Com cada uma dessas pessoas estabeleci um vínculo profissional e profundo respeito, mas guardo, sobremaneira, a fortaleza do afeto e a reciprocidade da amizade construídas em um convívio que marcará sempre as minhas melhores lembranças.

APRESENTAÇÃO

Esta coletânea reúne o resultado do material elaborado pela equipe de professores do curso de pós-graduação “Mundos Nativos: culturas, história e saberes dos povos indígenas” (MNPI), realizado entre os anos de 2018-2020, em programa em EAD promovido pela CAPES/NEAD/UFSJ para atender a formação de professores.

Essa especialização é resultado da luta dos próprios povos indígenas, no contexto do novo constitucionalismo latino-americano que marcou a conquista de seus direitos, tendo sido, no Brasil, expressos na Constituição de 1988 com o reconhecimento do direito congênito de seus territórios e das garantias de suas diversas expressões socioculturais, necessários à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, pois são modos de vida diferenciados e insubstituíveis, conforme o texto constitucional.

É preciso frisar a sociodiversidade dos povos originários no Brasil constituída por 305 etnias, com 274 línguas, em um total de cerca de 900 mil indígenas, sendo que 2/3 vivem em territórios rurais e 1/3, em espaços urbanos. Apesar desse patrimônio cultural da humanidade, nós, brasileiros, padecemos de um desconhecimento notório. A Lei 11.645/2008, que tornou obrigatório o ensino de história e culturas indígenas nos currículos escolares, abriu um caminho de superação desse descaso sobre quem são os povos indígenas, bem como contribuiu para o reconhecimento e a inclusão das diferenças étnicas, buscando pensar o Brasil em sua multiculturalidade e estimular uma

convivência baseada no diálogo entre os diferentes atores da sociedade brasileira.

Iniciativas de políticas públicas como essa tem de fato o espírito de promover um processo de *restitutione* (se é que exista reparação possível!) aos danos da relação predatória estabelecida com esses povos, marcada pela crueldade, em função da ganância, da rapina e esbulho fartamente documentados e narrados nos anais da história brasileira. Isso sem mencionar o apagamento “intencional” da luta dos indígenas por sua sobrevivência física e cultural, no passado e mesmo no presente, com um processo de reconquista e recolonização em pleno curso.

A especialização é um convite ao desafio de conhecer o nosso Brasil profundo, multicultural e pluriétnico, tendo os indígenas como protagonistas. Por isso mesmo, ao se colocar os indígenas como atores sociais, a própria narrativa da história do Brasil é mesmo outra, reinterpretada e recontada na perspectiva nativa, produzindo outras versões, ainda não plenamente reconhecidas pela historiografia oficial, e, por decorrência, que não chegam até a grande maioria dos brasileiros.

Ao adotar como epicentro os “mundos nativos”, o curso abordou de maneira estimulante um leque de temas que envolve diversas áreas do conhecimento (Arte e Arqueologia, História, Geografia e patrimônio cultural, Direito Humanos e Constitucionais, Educação indígena, entre outras tantas tópicas) visando a uma ampla formação de carácter transdisciplinar. Assim, os capítulos que integram este volume foram organizados, seguindo a sequência dos módulos temáticos do curso, encerrando com um balanço geral do processo pedagógico e dos eixos temáticos das pesquisas que envolveram o acompanhamento de toda a equipe do MNPI.

Abre este volume “*Arqueologia e as artes indígenas – das paisagens ancestrais ao Brasil Contemporâneo*”, de Cristiano Lima Sales que, numa abordagem instigante, trata do mundo indígena através do estudo de fontes, métodos e conceitos das Ciências Sociais. Na perspectiva da história indígena, em longa duração, discute o processo de ocupação

territorial em tempos pretéritos, destacando a diversificação cultural que ocorreu aqui desde milênios atrás, a partir de vestígios da cultura material. Em seguida, articula com a arte indígena atual, tomada no seu sentido de patrimônio cultural brasileiro.

Na sequência, Carlos Henrique Cruz expõe, no segundo capítulo, *“Brasis indígenas entre narrativas coloniais: novos conceitos e pesquisas acadêmicas”*, um amplo e profundo debate historiográfico em torno das pesquisas sobre a temática indígena no Brasil, tendo a história como fio condutor. O autor apresenta documentos, novas interpretações e conceitos utilizados pelos pesquisadores para uma melhor compreensão das transformações vivenciadas pelos povos indígenas no contato interétnico e intercultural, a partir do século XVI e avançando até o século XXI.

No terceiro capítulo, *“Por outras mundividências: uma aproximação ao pensamento ameríndio”*, Maria Leônia Chaves de Resende faz uma imersão instigante sobre as percepções dos povos indígenas. Ao interrogar outras formas de construção dos saberes, a autora propõe uma experiência decolonizadora de reconhecimento de outras ontologias, neste caso, as formas próprias de ser e pensar nativas baseadas no fundamento mítico, colocando em causa a supremacia do pensamento “ocidental-moderno” de matriz europeia, alegadamente universal.

Em *“História dos Direitos dos Povos Ameríndios”*, Maria Clara Santos apresenta, no quarto capítulo, um importante mapeamento de alguns institutos e mecanismos de proteção a esses povos, junto aos processos de formação histórica do indigenismo nacional e de movimentos de resistência, tanto no Brasil como em outros países da América, reposicionando o protagonismo indígena na luta por seus direitos e ampliando as formas de visibilidade das demandas.

Giovani José da Silva nos convida a refletir sobre o *“Ensino e Educação indígenas: história e culturas dos mundos nativos ameríndios”*, no quinto capítulo. Seu objetivo foi orientar professores a compreender o seu papel enquanto mediadores de processos de ensino e de aprendizagem que possibilitem um repensar sobre as presenças indígenas, no passado

e no presente, sobretudo da História brasileira, com vistas a garantir o futuro dessas mesmas populações. Abordando uma ampla variedade de temas, oferece um mosaico sobre a temática indígena na Educação e no Ensino no Brasil.

O sexto capítulo, “*A importância do Patrimônio na preservação da identidade e a sua relação com o turismo cultural*”, de Leonardo Cristian Rocha, aborda a temática do espaço e do patrimônio que registra a nossa história, a nossa identidade e as nossas raízes e, por isso mesmo, deve-se buscar a sua preservação e conservação para que as gerações futuras não percam as referências da sua ancestralidade. Assim, trata de compreender o conceito de Patrimônio, com uma ênfase nas culturas dos povos indígenas.

O capítulo sétimo encerra este volume. É de autoria coletiva de André Luís dos Santos, Guilherme Ferreira Oliveira, Jussara Maria Horta, Lidiane Vicentina Santos, Lucas Lopes Cardoso e Michelle Isabela Santos. No texto, “*Entre os debates virtuais e os projetos de pesquisa: reflexões sobre as dinâmicas de aprendizagem na especialização Mundos Nativos*”, dividido em duas partes, os autores fazem o esforço de apresentar algumas das reflexões dos cursistas sobre os debates propostos nos fóruns de cada um dos módulos temáticos, bem como estruturam os principais eixos de pesquisa, já que o MNPI colocou especial ênfase na docência, mas também destinou uma parte substancial do último módulo para a elaboração dos projetos de pesquisa, acompanhados pelas tutorias à distância e pela orientação do Trabalho de Conclusão de Curso pelos professores qualificados em suas respectivas especialidades.

Para concluir a apresentação desta obra, evoco a escolha do ícone do curso: a plumária indígena! Certamente não foi por acaso. A arte plumária é uma manifestação artística e simbólica de diferentes sociedades e regiões nas Américas, a julgar pelas numerosas e significativas peças elaboradas com variadas técnicas, em que, a despeito da beleza estética, se vinculava a rituais e práticas religiosas. A plumária carrega, por isso, um sentido emblemático.

Em muitas narrativas indígenas, atribui-se aos que usam adornos de penas a propriedade de “voar”. Assim ornamentados, assumem os atributos dos pássaros, como a leveza e visão zenital, que lhes oferecem um caráter de elevação espiritual. A “plumária”, por ser símbolo de prestígio, é usada por guerreiros, pajés, lideranças, ou seja, marca uma distinção ou um poder particular. Daí, que os trajes e ornamentos são usados somente em determinados ritos, quando o xamã ou pajé encarna seres sobrenaturais capazes de comunicar com distintos estratos do cosmos (o céu e o inframundo); e o traje é o veículo que o corporifica e permite a travessia para esses espaços sagrados.

De forma metafórica, então, a plumária no contexto dessa Especialização sugere uma outra travessia metafórica: aquela que levou a todos nós aos “sobrevos” sobre os mundos nativos e, acima de tudo, sobre nós mesmos de forma a também compreender quem somos como sociedade e o que podemos ser.

Maria Leônia Chaves de Resende

Coordenadora do Mundos Nativos: saberes, culturas e história dos povos indígenas



CAPÍTULO 1

ARQUEOLOGIA E AS ARTES INDÍGENAS – DAS PAISAGENS ANCESTRAIS AO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Cristiano Lima Sales

INTRODUÇÃO

Neste primeiro capítulo de “Ameríndia - entre saberes, culturas e história dos mundos nativos”, trabalharemos com conteúdos teóricos que vão introduzi-lo no mundo indígena através do estudo de fontes, métodos e conceitos das Ciências Sociais, mas também através do estudo da Cultura Material Indígena. Este capítulo foi pensado a partir do diálogo entre os campos da ciência e da arte. Acreditamos que esse é um caminho eficiente para começarmos a discutir as diferenças e semelhanças entre os indígenas e nós, para demonstrar a diversidade cultural dos povos indígenas e para pensar formas de convívio mais harmônicas, pois acreditamos que esse conhecimento pode levar ao respeito entre nossas diferentes culturas, para que o Brasil se torne um país verdadeiramente acolhedor, onde a diversidade cultural encontre seu lugar.

Começaremos nosso trajeto pela “História Indígena de longa duração” tratando da chegada dos primeiros grupos humanos à América, das provas mais antigas da presença do homem no nosso território, destacando a diversificação cultural que ocorreu aqui desde milênios atrás. Em seguida, trataremos dos artefatos produzidos pelos povos indígenas ancestrais e chegaremos à arte indígena atual. Vamos destacar a legislação nacional e internacional que procura proteger todo o patrimônio material e imaterial indígena, e entenderemos porque é importante que

nós, todos os brasileiros, nos tornemos defensores desse patrimônio, que é nosso! Por fim, vamos falar sobre as tradições, a arte, a filosofia e o pensamento indígena, sobre tudo o que podemos aprender com nossos “parentes”!

1. A PRIMEIRA COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA: OCUPAÇÃO DA PAISAGEM, CONFORMAÇÃO DE TERRITÓRIOS E DIVERSIFICAÇÃO CULTURAL DO PALEOÍNDIO

A chegada dos primeiros humanos ao nosso continente é um tema bastante polêmico no meio científico. A ocupação da paisagem e a conformação de territórios na grande porção de terra que viria a ser chamada de América, após a chegada dos europeus em 1492 (ao Brasil, em 1500), se deram muito antes disso, e foi empreendida pelos ancestrais dos povos indígenas que conhecemos hoje. A arqueologia é uma das ciências que se dedica a desvendar esses eventos, que constituem um capítulo emocionante e complexo da expansão humana pelo planeta. Entretanto, há disputas teóricas, metodológicas e políticas entre os grupos de cientistas que pesquisam esses temas e as diferenças de datações de materiais coletados nos sítios arqueológicos mais antigos do continente americano contribuem para ampliar os debates. Ainda assim, praticamente todos concordam que nossa espécie certamente não surgiu na América, pois não temos nenhuma evidência comprovada de evolução biológica humana no nosso território; por conseguinte, os grupos humanos que primeiro colonizaram o território americano chegaram de fora e já eram representantes do *Homo sapiens sapiens*, nossa espécie atual.

As pesquisas da paleontologia humana apontam que, como toda espécie animal que vive nos dias de hoje, nós também passamos por um longo processo de evolução natural, e foi na África que aconteceu a transição entre seres que mais pareciam macacos (símios) até nosso gênero – *Homo* – e até nós, chamados “homens modernos”. A savana africana foi o cenário onde apareceram os primeiros símios bípedes, que “desceram das árvores” para conquistar a terra, andando em postura mais ou menos ereta.

Até pouco tempo, o hominídeo (elo entre os símios e os homens) mais antigo conhecido era o *Australopithecus afarensis*. Seus fósseis, datados entre 2,9 e 3,9 milhões de anos, foram achados na Etiópia, na Tanzânia e no Quênia pelo professor Donald Johanson, em 1974. Entre os restos de 13 indivíduos, chamados de “A Primeira Família”, encontrados no deserto de Afar, na Etiópia, estava o esqueleto de uma “mulher” denominada “Lucy”, datado em 3,2 milhões de anos, que recebeu esse nome por causa da canção “*Lucy in the Sky with Diamonds*”, da banda *The Beatles*, que tocava no acampamento dos arqueólogos no momento em que acharam o esqueleto. O *Australopithecus afarensis* representa o surgimento da forma básica de todos os hominídeos, incluindo o homem moderno.

O gênero *Homo* só teria aparecido há cerca de 2 milhões de anos, e o *Homo habilis* é a espécie mais antiga do gênero. O *Homo erectus* viveu entre 2 milhões e 400 mil anos atrás e foi a primeira espécie humana a migrar para fora da África, chegando a viver na China, em Java, na Indonésia, e na Europa (onde ficou mais conhecido como *Homo heidelbergensis*). O surgimento do *Homo sapiens sapiens*, nossa espécie, é cercado de polêmica. Teria ocorrido por volta de 130.000 anos atrás, a partir da linhagem evolutiva do *Homo erectus*. No período entre 60.000 e 40.000 anos a.C. já teria se manifestado, na nossa espécie, a maioria das habilidades humanas como, por exemplo, nossos processos para enterrar os mortos, nossas expressões artísticas, e até técnicas de viagens marítimas!

A emigração do *Homo sapiens sapiens* para fora da África teria ocorrido entre 80.000 e 25.000 anos atrás. A partir daí nossa espécie humana se tornou cosmopolita, ou seja, alcançou e colonizou todo o planeta. Hoje, somos únicos no nosso gênero, a única espécie humana que sobreviveu. Os negros da África, os brancos louros da Europa, os povos “amarelos” de olhos amendoados da Ásia, as tribos aborígenes da Oceania, os índios “peles-vermelhas” da América, as sociedades mestiças como a nossa, no Brasil, enfim, todos os povos do planeta Terra, por

mais que sejamos física e culturalmente diferentes, somos uma única espécie. Nossa humanidade nos unifica, nossa história tem a mesma origem e não há nenhuma justificativa biológica para o surgimento de preconceitos entre os povos do planeta!

Somos herdeiros de uma aventura planetária: da sucessão de milhares de gerações de antepassados migrantes que contribuíram decisivamente para a (re)configuração das diferentes paisagens naturais da terra, transformando-as em territórios, em “paisagens culturais”, humanizadas. A América de hoje é resultado desse longo e trabalhoso processo...

Como já dito, de acordo com as evidências encontradas até o momento nos sítios arqueológicos, podemos afirmar que o homem veio de fora do continente americano. Mas... Por onde chegou aqui? Como foi essa migração? Vejamos algumas possíveis explicações apresentadas para essas questões:

- 1ª Hipótese: A “**Teoria Clóvis**” é uma explicação tradicional, criada nos anos 1950, a partir da afirmação de que os primeiros humanos entraram em solo americano caminhando pelo Estreito de Bering – faixa de terra que ligava, pelo extremo norte, a Ásia e a América. Essa teoria surgiu a partir do achado de uma ponta de lança encontrada em Clóvis, cidade localizada no estado do Novo México (EUA), datada em torno de 11.500 anos A.P. Dali teriam saído grupos que conquistaram todo o continente americano. Essa hipótese tem perdido força devido às descobertas de vestígios humanos mais antigos do que os de Clóvis em outras regiões da América (ver NEVES, 1992; NEVES e PILÓ, 2008).

- 2ª hipótese: **Migração através do Pacífico**, com possível travessia do oceano utilizando embarcações que poderiam navegar de ilha em ilha, a partir da costa da Ásia até as praias do oeste da América. Essa hipótese ganha força, devido a achados de artefatos mais antigos do que os de Clóvis, escavados em sítios arqueológicos americanos próximos às praias do Pacífico (NEVES e PILÓ, 2008).

- 3ª hipótese: A **migração transatlântica** é a teoria mais polêmica, pois seus defensores afirmam que o homem teria chegado à América pelas praias do Oceano Atlântico e alcançado o litoral do nordeste do Brasil há mais de 50.000 anos, vindo diretamente da África ou da Europa em canoas rudimentares.

- 4ª hipótese: A **teoria das migrações múltiplas** diz que os primeiros colonizadores das Américas teriam vindo do norte da Ásia, pelo Estreito de Bering, mas em, pelo menos, duas ondas migratórias – a primeira há mais de 14 mil anos, e a segunda há cerca de 11 mil anos. Já na América, os grupos humanos teriam migrado para o sul do continente, explorando toda a costa pacífica. A penetração humana no interior do nosso território teria ocorrido aos poucos (NEVES, 1992; NEVES e PILÓ, 2008).

De qualquer modo, o processo de povoamento do território americano resultou na ocupação de todo o continente, desde as terras geladas do Alasca no extremo norte até a Patagônia e a Terra do Fogo, no extremo sul; e desde o litoral do oceano Pacífico até o litoral do Atlântico. Todos esses povoadores e seus descendentes, nas Américas, ao longo de milhares de anos, criaram modos de vida muito diferentes e viveram histórias que hoje procuramos desvendar.

No Brasil, alguns pesquisadores defendem a existência de vestígios humanos anteriores à “teoria Clóvis”, ou seja, antes de 11.500 anos A.P. No Piauí, há a presença de vestígios datados em cerca de 50.000 anos A.P. Arqueólogos apontam que a Amazônia foi ocupada há, pelos menos, 14.000 anos, por grupos ancestrais dos indígenas que, posteriormente, passaram a produzir sofisticados objetos de cerâmica, dominar a agricultura e o manejo da paisagem (NEVES, 2000).

Minas Gerais também se destaca nesse debate devido a importantes achados dentro do seu território: Um dos primeiros e dos mais antigos fósseis humanos encontrados nas Américas, datado de cerca de 12.000 anos, é o esqueleto de uma mulher, descoberto em 1975, na cidade de Lagoa Santa, no centro do Estado. Esse fóssil foi batizado de “Luzia”

– nome comum entre as mulheres do interior de Minas, e que ainda lembra “Lucy”, aquela *Australopithecus* africana representante dos nossos mais antigos ancestrais... Tanto Lucy quanto Luzia foram encontradas em regiões de savana, ambiente no qual, devido ao clima seco, os restos mortais costumam se preservar melhor. A descoberta do esqueleto de Luzia foi um grande achado para a arqueologia mundial! Gerou estudos e teorias sobre o processo migratório do homem para a América e sobre a cultura no Período Paleoíndio - recorte temporal que vai desde a chegada do homem ao continente até o início da prática da agricultura (cerca de 8.500 A.P.). Os ossos fossilizados de Luzia estavam depositados no Museu Nacional do Rio de Janeiro que, devido à falta de manutenção adequada, foi consumido por um grande incêndio em setembro de 2018, resultando na perda de praticamente todo seu acervo... Apesar desse fato lamentável, “Luzia” resistiu ao incêndio! Sua ossada não foi completamente perdida e continua sendo um dos mais importantes vestígios de paleoíndios nas Américas.

Arqueólogos costumam usar a expressão “horizonte cultural paleoíndio” para denominar o período ou a camada de um sítio arqueológico que contém os primeiros sinais de presença humana no território americano – restos de fogueiras, sepultamentos, artefatos de pedra lascada, pinturas rupestres... – testemunhos de uma população rarefeita, dispersa e itinerante, que ocupava um ambiente frio e seco, onde caçava a megafauna (bisontes, cervídeos, camelídeos, cavalos, elefantes, antas, preguiças e tatus) e pequenos animais. No Brasil, o termo “paleoíndio” também é bastante empregado para designar alguns grupos indígenas ancestrais. Segundo teorias recentes, durante a chegada dos primeiros humanos por aqui, nosso território teria recebido dois grandes fluxos migratórios e foi ocupado por dois grupos de paleoíndios itinerantes de aparência e tradições diferentes (PROUS, 2000; FUNARI e NOELI, 2005; NEVES e PILÓ, 2008). Esses grupos já foram caracterizados como:

- “Negroides”: teriam sido os primeiros habitantes do Brasil pré-histórico e eram, provavelmente, mais parecidos fisicamente com os

negros africanos e com os aborígenes da Austrália do que com os indígenas de hoje em dia. Seus crânios eram ovais e as faces projetadas para frente, com narinas largas. “Luzia” e seu grupo, chamado de “Povo de Lagoa Santa”, eram paleoíndios negroides (NEVES e PILÓ, 2008).

- “Mongolóides”: povos que, provavelmente, compuseram um segundo fluxo de migrantes que ocupou nosso território, já marcado pela presença dos “negroides”. Seus crânios apresentavam faces achatadas, com olhos “puxados”, amendoados, semelhantes aos olhos de povos asiáticos como os habitantes da Mongólia, China e Japão.

2. DO ESTUDO DE VESTÍGIOS DE CULTURA MATERIAL À ARQUEOLOGIA DA PAISAGEM

A expressão “cultura material” refere-se ao conjunto de objetos produzidos dentro de “uma cultura” específica. É matéria de estudos antropológicos, históricos e, principalmente, arqueológicos. Todas as sociedades vivas têm sua cultura material. Fazem parte da nossa cultura material ocidental atual, por exemplo, nossas roupas, os objetos que usamos em casa, o celular, o computador e vários outros aparelhos eletrônicos. Da mesma forma, todos os vestígios encontrados e escavados em sítios arqueológicos – ferramentas, pinturas rupestres, material cerâmico, restos de habitações deixados por povos ancestrais, extintos ou não – contam um pouco da história do grupo que viveu naquele lugar. As marcas da presença humana no ambiente dão pistas de como os territórios eram explorados e organizados. Sepultamentos mostram que tipo de cuidados se tinha com os mortos e, algumas vezes, indicam a posição social do indivíduo, quando este foi enterrado de maneira diferenciada em relação aos outros membros do grupo. Observando os locais onde artefatos foram produzidos podemos saber um pouco mais sobre como a cultura e as necessidades materiais influenciavam na fabricação de ferramentas e de outros objetos usados no cotidiano daquele povo.

O estudo dos vestígios de cultura material é fundamental para o conhecimento sobre as populações e o processo de ocupação do território

brasileiro. São bem variadas as formas de avaliar os objetos que compõem uma determinada cultura material: podem ser analisados pelos materiais empregados na confecção do objeto; pela maneira como foram executados; pela forma das peças prontas; pelos padrões de decoração do objeto (quando houver decoração); pela maneira como os objetos eram utilizados (é possível identificar marcas de uso); e até mesmo pela maneira como os objetos foram descartados, ou jogados fora após perder sua utilidade. Tudo isso é fonte de informação para o pesquisador. Entre os vestígios que compõem a cultura material dos paleoíndios no Brasil, temos três categorias que são bastante importantes: o lítico, a arte rupestre e a cerâmica arqueológica.

Lítico, ou “indústria lítica”, se refere ao conjunto de vestígios de pedra trabalhada pelo homem, seja através do lascamento ou do polimento, sendo que a técnica do lascamento para a confecção de ferramentas foi utilizada durante todo o período paleoíndio, desde mais de 12.000 anos atrás, tanto por povos “negroides” quanto pelos “mongoloides” e continuou em uso após a invenção da agricultura.

Os paleoíndios “negroides”, provavelmente os primeiros habitantes do nosso território, tinham estatura pequena ou mediana, utilizavam as grutas e abrigos naturais das rochas para se proteger e para enterrar seus mortos. Não praticavam a agricultura, alimentavam-se de vegetais que coletavam na natureza e de pequenos animais que eram caçados com lanças e flechas feitas com pontas de pedra lascada. Nos seus sítios arqueológicos, encontramos vestígios de fogueiras, ossadas enterradas, ferramentas, conchas e dentes de animais que podem ter sido utilizados em ornamentos corporais (NEVES E PILÓ, 2008). Não sabemos exatamente o que aconteceu com os povos “negroides”. Alguns pesquisadores dizem que eles podem ter dado origem a grupos indígenas Jê, tradicionalmente caçadores-coletores, como os “Botocudo” (MG, BA, e ES), Nhambiquara (Mato Grosso) e Kaingang (Sul do Brasil). Outras teorias supõem que eles foram mortos pelos povos “mongoloides” que chegaram para conquistar o território, ou ainda que os dois grupos podem

ter se misturado, formando “famílias paleoindígenas mestiças” (NEVES e PILÓ, 2008; BERNARDO, 2010).

A partir de cerca de 8.000 anos atrás, os vestígios arqueológicos indicam a chegada dos povos indígenas “mongolóides” no nosso território. Esses, como seus antecessores “negroides”, ainda eram seminômades, dependendo da caça e da coleta para sobreviver. No entanto, adaptaram-se bem ao ambiente, sua população cresceu e se diversificou. Todos os diferentes grupos que surgiram a partir daí ainda viveram muito tempo como caçadores-coletores e continuaram a transformar a paisagem. Foi nesse período que passaram a pintar ou esculpir símbolos nas rochas por onde passavam. Assim, o surgimento da arte rupestre demarca a chegada de grupos paleoindígenas “mongoloides” na nossa paleopaisagem, pois não há provas de que os povos “negroides” pintavam ou gravavam figuras nas rochas (PROUS, BAETA e RUBBIOLI, 2003).

Podemos conceituar “arte rupestre” como o conjunto de inscrições, pinturas e gravuras, realizadas pelos povos antigos em paredes, rochedos ou abrigos nas rochas. A maioria das pinturas rupestres que vemos hoje em dia foi feita com pigmentos minerais (terras coloridas) misturados à água e a gorduras de animais, formando uma espécie de “tinta”. Para desenhar, usavam pincéis de fibras vegetais ou o próprio dedo. Já as gravuras são conjuntos de figuras feitas através da retirada de lascas das rochas, utilizando objetos mais duros. Estudos sobre arte rupestre no Brasil pesquisam datações, procurando identificar a idade das pinturas e das gravuras, mas também analisam suas formas, temáticas, técnicas de execução, frequência e local de ocorrência. Os arqueólogos procuram comparar os diferentes sítios pintados e gravados, tentando identificar os diversos grupos culturais que seriam seus autores, e propondo uma divisão didática da arte rupestre em “tradições” ou “estilos” (PROUS, 1992; PROUS, 2007). A sucessão de estilos e as datações indicam relações culturais e temporais entre os diversos sítios arqueológicos, mas não é possível saber por que essas inscrições foram feitas. Além de constituir uma expressão artística no ambiente, as pinturas e

gravuras rupestres podem ter surgido em cultos religiosos dos povos antigos, ou para registrar informações sobre o meio natural. Alguns teóricos dizem que as expressões de arte rupestre podem até ser uma espécie de escrita muito antiga, mas a interpretação dos grafismos, hoje em dia, é impossível, pois perdemos o código de decifração e leitura das figuras.

Pinturas e gravuras rupestres deixaram de ser executadas por volta de um milênio antes da chegada dos europeus. Em torno de 2.500 anos atrás, alguns grupos indígenas migraram das regiões rochosas para os vales dos rios, em busca de terras mais férteis para ampliar o cultivo das variedades de plantas úteis em processo de domesticação. Passaram de “caçadores-coletores” a produtores de alimentos. Embora a caça ainda fosse uma atividade importante, para se dedicar ao plantio das primeiras “roças” os grupos agricultores precisaram, gradualmente, se fixar em territórios mais restritos e criar novas ferramentas para trabalhar, como os artefatos de pedra polida. Com a maior disponibilidade de alimentos, resultado da prática da agricultura, houve um aumento da população e surgiu a necessidade de produzir artefatos para cozinhar, para preparar farinhas e recipientes para armazenar grãos e bebidas. Os indígenas, tradicionalmente, já usavam cabaças e trançados feitos de fibras vegetais no seu cotidiano, e as novas necessidades dos povos agricultores teriam feito com que eles comessem a modelar, em maior quantidade, objetos de cerâmica, como tigelas, pratos, urnas, potes, panelas e moringas.

A cerâmica tornou-se material versátil, utilizado para armazenar e preparar alimentos, nos rituais, como adornos corporais e como urna funerária. Para os arqueólogos, constitui um “material ideal” por ser um vestígio resistente e abundante, do qual se extraem informações pelo estudo da forma das peças, da composição (tipos de argila e outros ingredientes da massa utilizada), das técnicas de elaboração e de queima usadas para que o material ganhe resistência e das marcas de uso e descarte das peças (PROUS, 2007). Muitas culturas indígenas

americanas foram identificadas apenas através de sua cerâmica. No território brasileiro, existiram grandes “famílias ceramistas”, também divididas em “tradições” arqueológicas (PROUS, 1992; PROUS, 2007). Muitos grupos ceramistas se extinguíram antes e após a colonização portuguesa, no entanto, as técnicas e formas das cerâmicas indígenas continuam presentes nas peças produzidas pelos indígenas atuais, bem como, nas obras e procedimentos de diversos artistas populares brasileiros.

Foi assim que, ao longo dos últimos 12.000 anos, diferentes povos indígenas penetraram, colonizaram e transformaram nosso território, produzindo novas paisagens. Esses povos se subdividiram em vários grupos e enquanto uns continuaram vivendo como “caçadores-coletores” itinerantes, outros foram se fixando em territórios mais delimitados, dedicando-se à agricultura. Quando os portugueses chegaram a essas terras, encontraram variadas culturas indígenas vivendo aqui. Quando estudamos os vestígios da cultura material – artefatos líticos, expressões de arte rupestre e a cerâmica – produzidos por esses grupos indígenas ancestrais, percebemos o quanto eles são diferentes entre si. E, embora as classificações dos vestígios arqueológicos cumpram um papel importante nas pesquisas, essa metodologia tem sido revista em estudos mais recentes, focados na própria paisagem, entendida como herança indígena. Ou seja, é importante estudar os vestígios e os artefatos, mas sempre dentro de um todo que é a paisagem na sua complexidade e riqueza; percebida, ela mesma, como uma construção cultural, como resultado do acúmulo de práticas, intervenções e transformações ocasionadas pela sucessão temporal de diversas culturas que a utilizaram (SALES, 2012). Por isso é fundamental preservar o contexto dos objetos arqueológicos, estudá-los no lugar onde foram achados. Assim, temos condição de coletar mais informações sobre a cultura que estamos pesquisando. E quando alguém encontra, por exemplo, cacos ou potes de cerâmica, machadinhas de pedra ou outros vestígios que indicam a existência de um sítio arqueológico enterrado, não deve

retirar os objetos do local, mas chamar algum pesquisador (historiador, geógrafo ou arqueólogo) que poderá contribuir para a conservação da área, considerada legalmente um patrimônio nacional, para futuras pesquisas.

3. CONCEITOS DA ANTROPOLOGIA, HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA: CATEGORIAS PARA A COMPREENSÃO DA DIVERSIDADE SOCIOCULTURAL INDÍGENA E A ETNO-HISTÓRIA COMO TEMA TRANSVERSAL

Conforme já dito, nosso território foi densamente povoado por uma diversidade muito grande de povos indígenas. Só na Amazônia haveria por volta de 5,5 milhões de pessoas. Estudos arqueológicos mostram que os povos indígenas amazônicos viviam de modos diferentes e tinham uma cultura material diversificada. Outra evidência da diversidade cultural na região amazônica é a variedade de línguas que eram e ainda são faladas pelos diferentes grupos indígenas locais. E, se compararmos os povos da Amazônia com os indígenas das regiões Nordeste, Sudeste, Centro-oeste e Sul do Brasil, perceberemos que estamos falando, de fato, de uma variedade imensa de povos. Mesmo hoje em dia, depois que muitos grupos foram extintos no processo de conquista e integração à nossa sociedade, o Brasil abriga povos de origens e tradições muito diversas.

A Antropologia é a ciência que procura estudar a diversidade cultural humana. Quando associada à História, que cada vez mais procura incluir todos os povos no seu campo de estudo, as pesquisas mostram que preservar a diversidade cultural é fator de suma importância para a história e para o futuro da humanidade.

Para tentar entender e organizar didaticamente a diversidade das sociedades indígenas na América, os cientistas sociais passaram a classificá-las de acordo com critérios culturais, econômicos, sociais e políticos ocidentais. No Brasil, uma das principais classificações propostas para os povos indígenas utiliza a Linguística como marcador de diferenciação, dividindo os grupos entre troncos ou famílias das línguas

indígenas: Tupi-guarani, Jê, Caraíba, Aruaque e outras de expressão regional. Para tentar classificar povos extintos, os arqueólogos criaram as “tradições arqueológicas” – categorias baseadas nos vestígios da cultura material deixados pelos povos pesquisados, sejam eles pinturas e gravuras rupestres, cerâmica e/ou objetos de pedra. No estudo da arte rupestre, por exemplo, as tradições são estabelecidas através da análise das formas dos desenhos, das temáticas exploradas, das técnicas de execução, da frequência e do local de ocorrência (PROUS, 1992; PROUS, 2007). Outra categorização bastante utilizada por historiadores, antropólogos e arqueólogos no Brasil, leva em conta os padrões de mobilidade/assentamento dos diferentes grupos de paleoíndios, dividindo-os em:

- **Povos “seminômades”, “caçadores-coletores” ou itinerantes:** grupos indígenas que não eram verdadeiramente nômades, pois não vagavam a esmo pelo território que exploravam, mas seguiam roteiros de migração para obter recursos disponíveis em um território bem definido e conhecido por eles. Sobreviviam da caça e da coleta, e não conheciam ou não utilizavam a agricultura como principal fonte de alimento. Eram sociedades com baixa densidade populacional, que formavam acampamentos em vez de aldeias. Ocuparam regiões de toda a América, vivendo em paisagens áridas como nas planícies mais secas, nas encostas rochosas e nas florestas mais fechadas e úmidas. Podem ser colocados nessa categoria os autores dos desenhos rupestres, assim como os paleoíndios itinerantes que viveram no Planalto Central brasileiro e que, provavelmente, foram os ancestrais dos povos Jê do Brasil central.

- **Povos semissedentários:** grupos que dominavam um território mais ou menos fixo onde viviam da agricultura, da caça e da coleta, mas que, no decorrer do tempo, mudavam suas aldeias de lugar em busca de novas áreas para plantio de suas “roças”. A caça ainda era vital para esses povos, mas devido à produção de gêneros pela agricultura que praticavam, a população seria mais numerosa do que a dos povos

itinerantes. Estão nessa categoria os Tupis-guaranis, possíveis ancestrais dos Tupinambás, que mantiveram contato próximo com os portugueses no Brasil colonial.

Essas diferentes sociedades indígenas não viviam isoladas umas das outras. Os vestígios arqueológicos indicam que amplas redes de trocas comerciais e culturais uniam áreas e povos. Até mesmo a distribuição geográfica dos diferentes grupos favorecia o contato entre eles, pois tribos itinerantes de “caçadores-coletores” podiam viver em terrenos áridos, próximos das aldeias de indígenas semissedentários. Contudo, todos os grupos tinham consciência da diferença entre eles e as relações culturais nem sempre eram harmônicas, podendo resultar em guerras tribais (FAUSTO, 2000).

É necessário frisar que todas essas categorizações que mencionamos foram criadas pelos pesquisadores, no contexto cultural ocidental, a partir das percepções de um olhar científico que observa as culturas indígenas pelo lado de fora. É o nosso olhar, portanto, que criou a diferenciação expressa nas categorias que utilizamos.

Alguns conceitos utilizados por historiadores, antropólogos e arqueólogos podem nos orientar no estudo das semelhanças e diferenças entre nós e os povos indígenas, no sentido de nos compreendermos melhor. Tais ciências surgiram e evoluíram, inicialmente, em países como Alemanha, França, Itália, Espanha e Portugal. Depois o “modo de pensar científico” chegou às colônias europeias na América e, como o Brasil foi colonizado por Portugal, herdamos da metrópole portuguesa tanto as bases da mentalidade científica vigente, quanto o modo de pensar da Europa ocidental. Esse “nosso ponto de vista europeu”, talvez seja o que mais nos distancia, hoje em dia, da cultura e mentalidade indígena. A partir do século XVI, a “conquista” europeia de outras regiões do mundo habitadas por povos de culturas diferentes, como os da América, colocou o desafio do convívio entre europeus e não europeus. As diferenças, percebidas logo nos primeiros contatos, intrigaram os europeus, e a partir daí os “exóticos” povos americanos passaram

a ser objeto de grande interesse das Ciências Sociais que, por sua vez, passaram a ser utilizadas como um instrumento no processo de pesquisar o “outro”. A Antropologia foi a ciência que, imediatamente, mais se beneficiou de tal contato. A partir do encontro do mundo europeu com o “mundo tribal”, vários novos conceitos científicos foram criados. Vejamos alguns, a seguir:

Alteridade - é a capacidade de perceber o outro e, em contrapartida, de se perceber. É a capacidade de reconhecer a diferença no outro, mas também de perceber o que ele tem em comum comigo. Assim, a minha existência, a existência do meu “eu-individual”, depende do contato, da relação com o outro, daquele que não é igual a mim (SAHLINS, 1997; CUCHE, 2002). A noção do outro ressalta a diferença entre nós e imprime dinâmica às nossas relações sociais e culturais.

Cultura - até os anos 1960 a cultura era entendida como o conjunto de hábitos, comportamentos e regras comuns aos membros de um povo. Cada grupo transmitiria seus traços culturais a partir do nascimento, ou seja, a cultura do grupo determinaria o comportamento do indivíduo. A preservação de cada cultura dependeria do isolamento, pois o contato entre grupos de culturas diferentes certamente resultaria na “aculturação” – desagregação e perda da identidade cultural do grupo “mais fraco” e imposição da cultura do grupo “mais forte”. A partir do diálogo entre a Antropologia e a História essa visão bastante rígida sobre a cultura como um conjunto de traços imutáveis, conservados ao longo do tempo, foi superada. A existência de grupos culturais isolados é uma raridade e as trocas culturais sempre foram a realidade mais comumente observada na História da Humanidade. Mesmo nas situações em que houve “conquista” de um grupo sobre outro, a cultura do grupo “dominado” resiste, misturando-se à cultura do grupo “dominador”, resultando em uma situação cultural nova para ambos os grupos em contato. Assim, não há, nem nunca houve uma cultura “pura”. A cultura deve ser entendida como um processo em movimento, como um conjunto de traços culturais mais ou menos flexíveis – maneiras

de vestir, comunicar, relacionar, cultivar..., em constante mudança (BOAS, 2004; SAHLINS, 1997; CUCHE, 2002). É preciso ressaltar que o uso da palavra “cultura” no Brasil teve origem nas Ciências Sociais ocidentais e que toda vez que utilizamos esta palavra para delimitar “culturas indígenas”, estamos empregando uma palavra que, até poucos séculos atrás, não era utilizada pelos próprios indígenas. Para eles, o que chamamos de “cultura” equivaleria ao conjunto de seus costumes e tradições.

Etnia - também é uma palavra criada e utilizada pelas Ciências Sociais, que sofreu mudanças parecidas às que aconteceram com o conceito de cultura. Uma etnia não é mais entendida como um grupo que tem sua identidade cultural isolada. Um grupo étnico só pode surgir de duas situações: 1º) Pela atribuição: quando o indivíduo diz que pertence àquele grupo étnico e quando o grupo étnico reconhece que aquele indivíduo pertence a ele; 2º) Pelo contato com outro grupo diferente. Para se afirmar, uma etnia precisa da alteridade, da relação do “nós” X “os outros”; só pode ser reconhecida no contraste com outras etnias. Uma etnia surge de processos de identificação entre seus membros e de diferenciação do grupo étnico em relação a outro grupo. Grupos étnicos que, para nós, são culturalmente muito parecidos, podem se considerar, entre eles, completamente estranhos e serem até inimigos. O que cria a separação, a “fronteira”, entre etnias é a vontade de se diferenciar e o uso de traços culturais escolhidos pelo próprio grupo como marcadores de sua identidade étnica específica, diferente da identidade étnica dos outros (CUCHE, 2002; BARTH, 1988). Etnia é um termo bastante utilizado para delimitar grupos culturais “minoritários”, semi-isolados, ou que, mesmo vivendo situações de contato com outros grupos, fazem questão de preservar suas diferenças. A Etno-história surge como um campo científico que, utilizando métodos da antropologia e da arqueologia, pretende dar conta da diversidade histórico-cultural de todos os povos e etnias, inscrevendo-os no corpo da História da Humanidade.

4. DINÂMICAS SOCIAIS, PODER E ASSIMETRIA NO CONTEXTO DAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS: DIVERSAS CONCEPÇÕES E PRECONCEITOS REFERENTES AOS POVOS INDÍGENAS NO SENSO COMUM E NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A Etno-história é um campo de estudos muito vasto, mas em síntese, como a própria palavra sugere, trata da história dos grupos étnicos. Integrando métodos e conceitos de diversas áreas do conhecimento, a Etno-história amplia sua participação no campo da arqueologia, pesquisando vestígios de grupos extintos, e entra no campo da antropologia, incorporando as pesquisas sobre todas as sociedades e grupos humanos vivos.

Para realizar seus estudos, o cientista social (antropólogo, historiador ou arqueólogo) precisa agir de acordo com dois princípios: 1) princípio da Alteridade: capacidade de perceber as diferenças entre “nós” (que pesquisamos) e “os outros” (que são pesquisados) e 2) princípio do Relativismo Cultural: método de observação de sistemas culturais de sociedades diferentes da sociedade do pesquisador, em que ele tenta não utilizar parâmetros preconcebidos da sua própria cultura e procura entender a cultura pesquisada por ela mesma. Quando vai pesquisar um grupo cultural diferente do seu, o pesquisador deve fazer um esforço para se livrar dos preconceitos que carrega, tentando se colocar no lugar do “outro”, observando e vivenciando o cotidiano da cultura que vai pesquisar (BOAS, 2004).

Mas, então, como tem sido possível escrever a história dos indígenas no Brasil? A partir do entendimento de que a escrita não é o único “suporte” documental possível de ser utilizado para se escrever a história de um povo e de que há uma diversidade de fontes que os historiadores podem usar para isso: imagens, objetos, arte indígena, relatos orais... Essa nova postura dos historiadores foi decisiva para possibilitar a escrita da história das sociedades americanas ágrafas, ou seja, aquelas que não conheciam a escrita, como a maioria dos grupos indígenas. Na carência de fontes tradicionais escritas, o pesquisador da História Indígena precisa ampliar seu campo de estudo e recorrer a fontes e métodos

alternativos, próprios da Antropologia e/ou da Arqueologia. No último caso, é importante estabelecer parcerias com arqueólogos, que são os únicos profissionais autorizados a escavar sítios arqueológicos, para que a pesquisa se torne viável. O arqueólogo consegue “ler” cada camada de um sítio arqueológico que escava, assim como um historiador lê a página de um documento que estuda. Para escrever a história de um grupo indígena extinto, os “documentos da terra”, ou seja, tudo o que se encontra em uma camada de escavação de um sítio arqueológico daquele grupo, é tão importante quanto qualquer outro documento utilizado pelo historiador (SEDA, 2007).

Seguindo esse raciocínio, convém levantarmos uma discussão em torno do termo “Pré-história”. Ainda hoje se aceita a ideia de que a invenção da escrita delimitaria a fronteira entre a História (campo do historiador) e a Pré-história (campo do arqueólogo). Assim, a escrita da História de um povo dependeria da existência de documentos históricos escritos por aquele povo, e as sociedades sem escrita viveriam na pré-história. Se levarmos em consideração a invenção da escrita como motivo da divisão tradicional entre História e Pré-história, todos os indígenas brasileiros viveram na pré-história até aprender a ler e a escrever conforme os padrões de escrita trazidos pelos portugueses! Mas como fica, hoje, a situação de grupos indígenas isolados ou que têm pouco contato com os brancos, e que não sabem ler e escrever? Poderíamos afirmar que esses grupos que, como nós, vivem no presente, são pré-históricos? Se, na língua portuguesa, o prefixo “pré” significa “antes de” ou “sem”, aplicado à palavra “história” para formar o termo “pré-história”, o prefixo “pré”, interpretado “ao pé da letra”, significaria: “antes da história” ou “sem história”. Dessa maneira, quando falamos que um povo é “pré-histórico” estamos sugerindo que esse povo é de “antes da história”, ou que esse povo é um povo “sem história”. Estamos excluindo esse grupo cultural da nossa história, da História da Humanidade. Poderia existir um povo “antes da história” ou “sem história”? Certamente não. Para tentar acabar com o preconceito embutido

na palavra “pré-história”, o arqueólogo brasileiro, Paulo Seda, propôs substituir a expressão “Pré-história da América” por “História Antiga da América”. Seda defende a posição de que os indígenas americanos, tais quais as sociedades antigas da Europa, também têm sua História Antiga, vivida desde antes da primeira penetração humana no continente americano, registrada de diferentes formas na paisagem, da qual nós mesmos somos herdeiros (SEDA, 2007).

Em consonância com Paulo Seda, destacamos que a História do Brasil deve começar a ser contada a partir da História Antiga dos indígenas no Brasil. Não há justificativa para demarcarmos o início de nossa história somente a partir do ano 1500, com a chegada dos colonizadores europeus, uma vez que os povos indígenas são os ocupantes originais do nosso território desde milênios atrás. Precisamos entender que um processo histórico já se desenvolvia aqui antes da chegada dos portugueses e que os povos indígenas foram fundamentais na formação histórica do povo brasileiro. Assim, ao colocarmos os indígenas como nosso foco, a própria História do Brasil é alterada significativamente e ganha a profundidade que, de fato, tem.

Quando os europeus chegaram ao nosso território e entraram em contato com seus primeiros habitantes, chamaram a todos eles pelo nome genérico de “índios”. Mas é preciso destacar que esse termo, usado ainda hoje por nós com muita “tranquilidade”, é inadequado. Primeiramente porque, segundo algumas teorias, teria se originado de uma noção geográfica errada por parte dos europeus, que imaginaram ter chegado às Índias Orientais, batizando de “índios” os habitantes do Novo Mundo americano. Segundo, porque o rótulo “índio”, aplicado aos povos indígenas, dá a impressão de que todas as culturas indígenas eram iguais ou muito parecidas, o que não é verdade. A variedade de grupos indígenas com diferentes línguas, sistemas socioculturais, políticos e econômicos era tão grande que fica difícil pensar em qualquer conceito unificador. Os vestígios encontrados nos nossos sítios arqueológicos mostram que havia grupos que não se fixavam em aldeias e que

viviam da caça e da coleta e outros que acampavam em certas regiões para poder cultivar suas roças; uns produziam ferramentas de pedra lascada, outros usavam ferramentas de pedra polida, e havia aqueles que utilizavam as duas formas de trabalhar a pedra; havia grupos que produziam cerâmica e outros que não usavam esse material... Enfim, cada povo vivia de acordo com sua própria forma de organização social e cultural. Ainda que alguns religiosos missionários reconhecessem certo grau de diferenciação entre os povos indígenas, de forma geral os europeus tiveram dificuldade de perceber sua grande variedade cultural e de reconhecer as diferentes formas de organização das sociedades indígenas. Fazendo uso de uma comparação superficial entre os hábitos deles próprios com os hábitos dos povos indígenas, os portugueses concluíram que os “índios” que habitavam nosso território viviam na “infância da evolução”. Essa ideia de achar que os índios eram todos primitivos, que perdurou durante muito tempo em nossa história e que periodicamente reaparece entre nós ainda nos dias de hoje, é bastante equivocada.

A tendência de qualificar “o outro” de menos evoluído, ou primitivo, surgiu com o pensamento evolucionista que marcou as Ciências Sociais até o século XIX, quando antropólogos, arqueólogos e historiadores faziam uso de escalas evolutivas para classificar as sociedades humanas. Mas, a partir do século XX, percebeu-se que isso não fazia sentido e, hoje em dia, compreende-se que não há um povo mais evoluído que outro, mas sim, apenas povos diferentes uns dos outros. Dizer que os indígenas que viveram e ainda vivem no nosso país são pouco evoluídos desmerece toda a história milenar de adaptação bem sucedida vivida por eles no nosso território, uma história fundamental, que serviu de base para o estabelecimento de todas as gerações que se sucederam aqui e resultaram na sociedade brasileira de hoje.

A eficácia no manejo da paisagem para obter recursos, a sofisticação na elaboração de artefatos, no manuseio dos materiais, na eficiência e beleza estética das ferramentas e objetos produzidos pelos indígenas

ancestrais fizeram surgir pesquisas no campo da Arqueologia Experimental, no qual arqueólogos procuram reproduzir técnicas e artefatos indígenas com as mesmas lógicas e materiais utilizados por eles, empenhando-se para entender como conseguiam, com tão pouco, viver tão bem e dominar perfeitamente, por exemplo, o trabalho com a pedra e a cerâmica, fazendo uso de habilidades incomuns.

Nossa cultura ocidentalizada, herdada dos portugueses, tende a priorizar a produção em larga escala, o acúmulo de bens e a exploração desenfreada do meio natural. A história das sociedades indígenas no Brasil aponta o contrário: a produção e o acúmulo de bens necessários para os índios deveriam ser apenas o suficiente para o grupo viver e crescer num ritmo que não esgotasse os recursos naturais. Eles entendiam, muito melhor que nós, quais eram as condições do local onde viviam, visando estabelecer relações harmônicas e inteligentes com o meio.

Diante desses fatos, evidenciados nos sítios arqueológicos e também no cotidiano de sociedades indígenas atuais, “guardiãs” de terras indígenas que hoje são as áreas ecologicamente mais equilibradas e protegidas do Brasil, pensamos que é preciso refletir: que modelo de sociedade seria, realmente, mais “evoluído”? Nosso modelo de sociedade ocidental ou as sociedades indígenas? No universo científico ocidental contemporâneo, há um consenso: a cultura, a técnica e a relação homem-meio próprias das sociedades indígenas não são “coisa do passado”, pois qualquer pesquisa que busque uma relação mais saudável com nosso planeta tem nas sociedades indígenas uma referência fundamental e segura.

5. SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS, PAISAGENS CULTURAIS E ESPAÇOS HISTÓRICOS INDÍGENAS COMO LEGADO HISTÓRICO-CULTURAL E ATRAÇÃO PARA O TURISMO

Enquanto a Antropologia se dedica a estudar as sociedades vivas analisando seus traços culturais ou étnicos e suas relações com os territórios onde habitam, a Arqueologia é a ciência que pesquisa as sociedades extintas através da investigação de seus vestígios que se preservaram com o passar das eras: restos de enterramentos, marcas de assentamento e

objetos confeccionados pelo homem. Tudo isto nos permite rememorar a história de povos muito antigos. Para tanto, o arqueólogo localiza e faz escavações de sítios arqueológicos – lugares onde estão depositados esses vestígios, coletando, comparando e analisando todos os dados colhidos no campo. No continente americano, os sítios arqueológicos contam a história das relações estabelecidas entre os diversos grupos paleoíndios e destes com as diferentes paisagens, transformadas em territórios a partir de suas atividades.

Quando os primeiros habitantes da América chegaram aqui, precisaram se adaptar aos recursos e matérias-primas que a natureza do continente oferecia. Ao longo do tempo, foram entendendo cada vez melhor como funcionavam os ciclos naturais e passaram a participar ativamente desses processos. Várias pesquisas apontam que a Amazônia, por exemplo, não é uma floresta “virgem”, intocada; ao contrário, só se transformou na maior floresta do mundo, com sua conformação atual, devido à atuação antrópica, ou seja, por causa das ações dos grupos indígenas que ocuparam a região desde mais de 10.000 anos atrás e que, domesticando o cultivo de certas plantas, ajudaram a espalhar mudas de árvores e a fertilizar o solo. Nas áreas das mais antigas ocupações indígenas da região, existem solos de cor escura, com elevada fertilidade, alta concentração de nutrientes e grande capacidade de reter carbono, caracterizados, também, pela presença de fragmentos de cerâmica. A chamada “terra preta da Amazônia” é resultado de um processo intencional de melhoria do solo ou teria surgido como subproduto das atividades agrícolas e cotidianas dos indígenas.

Os cerrados do Planalto Central brasileiro também são áreas transformadas pelas atividades dos paleoíndios desde, pelo menos, 11.000 anos, quando essa vasta paisagem se tornou território de grupos indígenas dos mais antigos já pesquisados na América (NEVES, 1992; NEVES, 2008). Por volta de 8.000 até cerca de 2.000 anos atrás, os rochedos típicos do relevo da região passaram a receber intervenções humanas como expressões do universo simbólico dos grupos indígenas

caçadores-coletores seminômades que viviam por ali, na forma de gravuras e pinturas rupestres – um acervo gráfica e esteticamente riquíssimo, acumulado ao longo de milênios. Esses grafismos demarcam a presença indígena em muitos dos afloramentos rochosos do Planalto Central e comprovam a existência de rotas indígenas milenares, utilizadas por diversos grupos para obter recursos necessários à sua sobrevivência nessa extensa área. Essas rotas ou trilhas conhecidas pelos indígenas foram apropriadas pelos colonizadores europeus, que as transformaram em caminhos como a conhecida Estrada Real, que liga o litoral do Rio de Janeiro às regiões que, no século XVIII, tornaram-se as principais zonas de extração de ouro e pedras preciosas do estado de Minas Gerais. Logo, podemos afirmar que a Estrada Real foi construída se valendo do conhecimento e das intervenções prévias dos indígenas na paisagem cortada por ela. Pensando nesse sentido, a Estrada Real, tida como uma importante rota turística contemporânea brasileira, reconfigura-se como legado indígena pré-colonial, ganha *status* de sítio arqueológico e espaço histórico indígena submetido às leis de preservação dessa categoria do patrimônio nacional brasileiro (Ver SALES, 2012).

Mas, antes da colonização, aconteceram transformações culturais que enriqueceram ainda mais a história dos paleoindígenas do cerrado. Estes passaram a utilizar novas técnicas de sobrevivência que continuariam a modificar o território que ocupavam e que seria, mais tarde, chamado de Planalto Central brasileiro. A partir de 2.000 anos atrás a agricultura passaria a ser praticada com mais afinco na área e, supostamente, a confecção de vasilhames de cerâmica em maior escala teria sido estimulada pela necessidade de armazenar e preparar alimentos produzidos em maior quantidade nas “roças” indígenas. A confecção de machadinhas e outras ferramentas de pedra polida também estaria associada à necessidade de desbaste da vegetação nativa do cerrado para plantio dessas “roças” e ao trabalho de processar os gêneros alimentícios cultivados. O manejo do terreno para plantio e as próprias

atividades cotidianas de preparo e descarte de alimentos nas aldeias assentadas geraram melhorias na qualidade dos solos que essas aldeias ocupavam. Somado a isso, as pesquisas arqueológicas na região sugerem que os indígenas teriam transformado a paisagem do cerrado intencionalmente, no sentido de enriquecê-la com espécies nativas úteis como o pequi e o buriti, que passaram a ser plantados juntamente com cultivares de abóbora, milho, mandioca, e outras espécies já domesticadas, nos solos férteis criados por suas atividades¹.

Uma pesquisa recente aponta que também as matas de araucária do sul do país passaram por processos semelhantes de intervenção dos paleoíndios, que teriam provocado a expansão dessa vegetação a partir do momento que colonizaram a área².

A partir das informações comprovadas pelas pesquisas arqueológicas mencionadas, podemos concluir que as paisagens brasileiras que vemos hoje foram profundamente marcadas pela atuação dos ancestrais dos indígenas atuais, constituindo, todas elas, “paisagens culturais” indígenas, uma vez que foram esses povos que contribuíram para a diversificação, enriquecimento e preservação de zonas tão variadas e ricas como a Amazônia, os cerrados do Brasil Central e as matas de araucárias do sul, entre outras.

Os sítios arqueológicos e os lugares sagrados históricos indígenas são locais que fazem a ligação entre nossa ancestralidade e o Brasil de hoje, tornando-se atrativos para turistas que se interessam por roteiros que exploram as manifestações culturais dos povos indígenas do passado e do presente. Esse perfil de turista busca entrar em contato com bens culturais associados a lugares específicos. O patrimônio arqueológico e indígena de modo geral integra esse conjunto patrimonial dos lugares, e a atividade turística em sítios arqueológicos e outros espaços

1. Situações de manejo e enriquecimento da paisagem e do solo pelas sociedades indígenas no cerrado e na Amazônia são abordadas em: ARROYO-KALIN, 2010; MAGALHÃES, 2010; POSEY, Darrell A., 1986; RIBEIRO, 1995; RIBEIRO, 2000; RIBEIRO 2002.

2. Ver matéria no *link*: <http://piaui.folha.uol.com.br/o-povo-que-fez-do-pinhao-uma-floresta/>

indígenas precisa observar os princípios éticos de proteção do patrimônio, estabelecidos na nossa legislação. Além disso, o turismo cultural em áreas indígenas deve ter a aprovação dos grupos locais.

O turismo, sem dúvida, pode fazer com que esses lugares se tornem alavancas para o desenvolvimento econômico nas regiões onde eles se localizam. A gama de atrativos a ser explorada por essa modalidade de projeto turístico é bem ampla, abrangendo aspectos históricos, arqueológicos e culturais. É imprescindível, porém, salientar alguns pontos que devem ser observados na execução de programas turísticos que se dizem promotores da valorização de bens histórico-culturais, ainda mais quando esses bens são herança de etnias específicas. Primeiro, para salvaguardar os vestígios materiais e as manifestações imateriais que demarcam os processos que constituíram os sítios arqueológicos e os lugares sagrados indígenas é preciso que os projetos turísticos não percam de vista o enfoque local. Sem o envolvimento efetivo das comunidades que hoje vivem do entorno desses lugares surge um enorme risco de exagero nos processos de mercantilização e descaracterização desses espaços.

É importante também alertar para o caráter seletivo dos “fatos históricos” e “informações culturais” que são utilizados na elaboração dos roteiros turísticos, nas campanhas mercadológicas e nos materiais de divulgação. A pesquisa científica deve ser um “antídoto” usado contra a idealização da realidade dos lugares. As pesquisas universitárias precisam ser utilizadas como referências mais seguras sobre as paisagens a serem exploradas turisticamente. Além disso, um empreendimento turístico sério deve se preocupar em se tornar parceiro de projetos de educação patrimonial, indispensáveis para integrar todos os atores do processo – idealizadores dos projetos turísticos, representantes do poder público, comunidades locais e comunidade científica. Somente um esforço coletivo poderá documentar, proteger e fazer um uso adequado do patrimônio presente nos sítios arqueológicos e lugares sagrados indígenas. Espera-se que, a partir dessas parcerias, esses espaços se

tornem referência cultural para o povo brasileiro, cuja formação dependeu dos conhecimentos e das culturas indígenas. Para que as ações em torno desses roteiros turístico-culturais sejam verdadeiramente sólidas é preciso recuperar o alicerce e o cimento histórico: trazer à tona o papel histórico dos indígenas, desde os primórdios da ocupação do nosso território às suas ações efetivas na construção das paisagens culturais brasileiras que herdamos.

6. TRADIÇÕES E ARTES INDÍGENAS: PATRIMÔNIO CULTURAL BRASILEIRO

Os indígenas utilizam tudo o que estiver ao seu redor como suportes e materiais para suas manifestações culturais: o próprio corpo (pele, cabelos, voz), pedras, argila (cerâmica), pigmentos minerais, pigmentos e gorduras vegetais, plumas, dentes, unhas, fibras vegetais, cipós, madeira, cascas de árvore, conchas, entre outros, inclusive materiais industrializados. Com tudo isso, criam um amplo repertório de formas e expressões estéticas.

É interessante observar que os grafismos, na arte indígena, geralmente não têm um significado abstrato. Muitas vezes, os traços que nós interpretamos apenas como figuras geométricas que “enfeitam” a cerâmica, a cestaria ou outros objetos, para os indígenas são referências diretas ao mundo figurativo das plantas e animais “de poder” para eles (VIDAL, 2007; LAGROU 2009). O “padrão anaconda”, por exemplo, representa os motivos decorativos da pele da “jiboia ancestral”, considerada “mãe” de vários grupos indígenas. A prática simbólica da incorporação de grafismos que remetem a padrões da pele de animais na pintura corporal, na pintura de painéis de barro, no trançado dos cestos e na tecelagem, também vale para outras espécies, como a onça, as tartarugas e os peixes – todos considerados seres sagrados para diversas etnias. A arte, para os indígenas, muitas vezes, é a reprodução controlada da imagem desses seres cujo poder se captura através da sua representação gráfica. Quando reproduzem suas padronagens, os indígenas “domesticam” os animais selvagens pela via da arte (VIDAL, 2007; LAGROU 2009). São muitas as

expressões ou “modalidades” de arte dos povos indígenas atuais que seguem esse princípio simbólico. Temos, por exemplo:

Pintura corporal – A maioria dos grupos indígenas pinta seus corpos em “rituais de passagem”, de acordo com a ocasião; por exemplo, para demonstrar luto, nas festividades ou quando se preparam para a guerra (de fato ou ritual). No cotidiano, também expressam seus grafismos étnicos seguindo padrões que lembram os “animais de poder” de cada etnia, como a anaconda e a onça pintada.

Arte plumária e adornos corporais – Assessórios feitos de plumas, penas, contas, sementes, dentes e outros materiais, completam o conjunto ornamental corporal usado de modo diferenciado por cada grupo cultural indígena.

Arquitetura - As moradias indígenas também têm sua arquitetura própria, que varia de acordo com os materiais disponíveis e com a organização social e política do grupo.

Arte em madeira – Os indígenas utilizam a madeira para confeccionar objetos de uso cotidiano, miniaturas de animais e também em rituais tradicionais, como no “Kuarup” – a festa dos mortos dos índios do Xingu, na qual troncos de madeira adornados são “transformados” em lideranças indígenas que retornam do reino dos mortos “incorporados” nesses troncos durante a festa.

Música e dança – As expressões musicais dos indígenas incluem cantos tradicionais e instrumentos musicais como flautas, tambores e maracás criados por eles. Os rituais indígenas, quase sempre, são acompanhados de músicas e danças específicas, geralmente executadas para se comunicar com os espíritos.

Tecelagem e cestaria – A trama e os trançados são técnicas importantes usadas pelos indígenas para confecção de tecidos e objetos a partir de fios e fibras vegetais. Também constituem marcadores da identidade simbólica e gráfica própria de cada grupo.

Cerâmica – As peças feitas de argila queimada são registros importantes de suas culturas. As técnicas de execução das cerâmicas indígenas

são parecidas, mas variam de acordo com o material e a decoração empregada em cada etnia.

Existem várias recomendações internacionais e leis brasileiras que regulam a proteção do patrimônio arqueológico e cultural indígena. As Cartas Patrimoniais internacionais lançadas pela UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) servem como referência para a legislação de vários países. No Brasil, a ideia de implantar medidas públicas visando à preservação do nosso patrimônio cultural surgiu ainda nos anos 1920, mas só a partir de 1950, com a destruição desenfreada de nossos sítios arqueológicos foi que pesquisadores e autoridades propuseram a criação de normas mais rígidas e específicas para a proteção do patrimônio arqueológico brasileiro. Em 1957, o Congresso Nacional aprovou a Lei nº 3.924/61, que instituiu a proteção de bens de valor arqueológico no nosso país, estabelecendo os princípios jurídicos para a gestão desse patrimônio e deixando claro que todo sítio arqueológico é, legalmente, submetido à proteção especial do Estado brasileiro. A Constituição Federal do Brasil de 1988 também contém várias menções ao patrimônio arqueológico e cultural indígena. O Artigo 20 (X), por exemplo, diz que “os sítios arqueológicos e pré-históricos são patrimônio da União”, ou seja, do Estado e de todos nós. Já o Artigo 23 (III) determina que é dever da União, dos Estados e dos Municípios “proteger os documentos, as obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, as paisagens naturais notáveis e os sítios arqueológicos”.

Atualmente, a gestão, proteção e registro do patrimônio arqueológico identificado no Brasil são feitos pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), órgão vinculado ao Ministério da Cultura. No início dos anos 2000, o IPHAN recebeu as primeiras propostas de tombamento de Lugares Sagrados indígenas, ocasionando uma ampliação do conceito de patrimônio ancestral do país. Os espaços históricos indígenas, áreas que podem ou não abrigar sítios arqueológicos, mas que, independente disso, são lugares simbólicos utilizados por

esses povos nos dias de hoje, passaram a ser entendidos como “paisagens culturais” brasileiras, que precisam também ser protegidas por lei.

No ano de 2003 foi assinada, em Paris (França), a “Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial”. Essa Convenção, proposta pela Conferência Geral da UNESCO, foi adotada no Brasil através do decreto nº 5.753/06, assinado pelo Presidente Luís Inácio Lula da Silva, em 2006, e desde então está em vigência no país, procurando atender as seguintes finalidades:

- a) a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;
- b) o respeito ao patrimônio cultural imaterial das comunidades, grupos e indivíduos envolvidos;
- c) a conscientização no plano local, nacional e internacional da importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento recíproco;
- d) a cooperação e a assistência internacionais.

Entre as definições da Convenção consta a seguinte definição:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (UNESCO, 2003, p.02).

O documento esclarece ainda que o “patrimônio cultural imaterial” se manifesta, em particular, nos campos das expressões artísticas, das práticas sociais, rituais e atos festivos; dos conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; das tradições e expressões orais (incluindo o

idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial) e das técnicas artesanais tradicionais (CUREAU et al, 2011). Os povos indígenas brasileiros, desde a ocupação inicial do nosso território até a atualidade, são detentores de um patrimônio imaterial único no mundo e, como seguidor da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, o Brasil tem o compromisso de agir no sentido de preservar esse patrimônio. Mais que isso, precisamos nos conscientizar de que somos herdeiros e responsáveis pela preservação de um acervo de grande valor, constituído por vestígios arqueológicos, tradições orais, rituais, técnicas, enfim, por toda a cultura material e imaterial indígena. A milenar história e diversidade cultural indígena é o alicerce sobre o qual construímos a nossa “brasilidade”.

Na virada do ano 2000, as comemorações pelo aniversário de “500 anos” do Brasil reacenderam o debate sobre quando a nossa história começou. A historiografia tradicional situa como marco do nascimento do Brasil a carta escrita por Pero Vaz de Caminha em 1500, mas os avanços nos campos da Arqueologia, da Antropologia e as novas visões da história do país questionam essa ideia. Como falar em “descobrimento do Brasil” sendo que, quando os portugueses pisaram essa terra, ela já era habitada por milhões de pessoas, que falavam centenas de línguas diferentes e ocupavam todo nosso território? (HETZEL et al, 2007). Não levar em conta a história das milenares culturas indígenas que viveram aqui bem antes de 1500 representa o apagamento da memória desse processo. Os artefatos líticos, as pinturas rupestres, a cerâmica, as intervenções que fizeram no ambiente, as técnicas de plantio e de construção de moradias, as mitologias orais, os cantos rituais, enfim todas as tradições, artes e costumes indígenas que passaram de geração a geração e chegaram até nós são parte essencial do patrimônio cultural brasileiro.

7. FILOSOFIA, PENSAMENTO E ARTE INDÍGENAS

Para compreender um pouco da filosofia e do pensamento indígena em relação à arte e à vida cotidiana é necessário refletir sobre o modo como nós vivemos nossa vida e como nos relacionamos com as expressões

artísticas. Vamos começar a falar disso contando uma breve história e propondo essa reflexão: na década de 1970, uma dupla de artistas britânicos formada por Gilbert Prousch e George Passmore ficou famosa no panorama das artes na Europa. Chamados simplesmente de Gilbert & George, a dupla desenvolveu seu trabalho expressivo nos campos artísticos que eram considerados “novidade” e “estavam na moda” na época: a arte conceitual, a performance e a “arte corporal” (*body art*). Gilbert & George designavam a si mesmos como “Esculturas Vivas” e adotavam o lema “Ser Com Arte É Tudo O Que Pedimos” (SMITH, 2003). Apesar de muito bem humorada e de ser considerada genial em suas propostas, a dupla de artistas era fruto, no campo da arte, da dramática melancolia dos cidadãos europeus comuns que viviam naquele período e refletia isso. Em certa medida, as propostas artísticas de Gilbert & George simbolizam a angústia do homem moderno, submetido a um regime de vida marcado pelas relações de mercado típicas da sociedade capitalista, industrializada e urbanizada que prevalecia na Europa do Século XX.

Esse modelo de sociedade, a que chamamos de maneira geral de “sociedade ocidental”, funciona baseado em horários de relógio, impõe às pessoas uma existência compartimentada, dividindo a vida cotidiana em diversos momentos: hora de levantar, hora de tomar café da manhã, hora de trabalhar, de almoçar, de dormir, de descansar... para recomençar o mesmo ciclo, dia após dia. Cria também uma separação drástica entre a vida cotidiana e as expressões de arte. A arte é desfrutada apenas nas horas de lazer, nos finais de semana, feriados ou “quando dá tempo”. Esse processo de alienação retira do cidadão comum sua capacidade criativa e reafirma a ideia de que apenas algumas poucas pessoas com “dons especiais” seriam capazes de produzir arte. Dessa maneira, as expressões artísticas também ficam submetidas às leis do mercado, tornando-se produtos de um grupo restrito de pessoas, colocados à venda, oferecidos à grande maioria da população que “não é artista”. O “povo”, de modo geral, deve, então, pagar para ter acesso ao teatro, ao

cinema, a shows de música, a pinturas, a esculturas, enfim, a qualquer objeto ou processo artístico. Nesse contexto é curioso notar ainda que, muitas vezes, recomenda-se a “pessoas comuns” em situação de fragilidade emocional que dediquem algum tempo aos trabalhos manuais, artesanais e/ou artísticos como pintura, bordado, modelagem, entre outros, como caminho para restabelecer algum equilíbrio. Nesses casos, o “fazer arte” converte-se em “terapia” aplicada em cidadãos deprimidos e ansiosos... Mas esses estados emocionais doentios não seriam causados justamente pela inadequação humana ao modelo de sociedade no qual vivemos imersos e que nos aliena de nossa criatividade?...

Nós, brasileiros, herdamos esse modelo de sociedade ocidentalizada do violento processo de colonização que sofremos, através do qual prevaleceram os direcionamentos impostos pelos colonizadores de origem europeia. Apesar de sermos diferentes deles, europeus, em muitos aspectos, hoje, a sociedade brasileira funciona de modo semelhante às sociedades dos países da Europa: temos uma vida compartimentada, submetida aos ritmos do relógio, do calendário, do mercado, das cidades, do trabalho... Parece não haver saída para nossa “correria” cotidiana e quase não temos tempo para pensar que possam existir outras opções de vida... Porém, as sociedades indígenas que ainda vivem no nosso país provam o contrário!

Nos mesmos anos 1970, ao mesmo tempo em que Gilbert & George ganhavam fama no cenário cultural e artístico da Europa, o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro publicava a maior parte das sínteses de seus estudos sobre a organização, o pensamento e a produção de arte no contexto das sociedades indígenas. A obra de Darcy Ribeiro nasceu de suas várias experiências de permanência junto de diversos grupos indígenas brasileiros, desde o final dos anos 1950 e resultou em pesquisas na forma de livros e artigos que se tornaram referência para a Antropologia das Américas e do Brasil. Através do olhar de homem ocidental de Darcy Ribeiro, encantado pelas situações comuns vividas no cotidiano das sociedades indígenas com as quais ele teve contato, situações muito

diferentes das que nós vivemos, podemos vislumbrar a real possibilidade de uma vida humana mais criativa e saudável:

Ao contrário do homem “civilizado” e atrelado a uma economia de mercado, que trabalha mais tempo para outros que para si próprio, não tendo folga para o lazer - e que foi espoliado até da confiança em si mesmo como um ser capaz de inteligência e criatividade - o nosso “selvagem” vive uma vida farta e está seguro de que ele próprio é uma nobre criatura, capaz de tudo entender e de fazer muito bem ao menos algumas coisas. Mais horas ocupa um índio em satisfazer sua vontade de beleza, fazendo coisas belas, adornando seu corpo, cantando ou dançando, do que qualquer artista profissional nosso dedica a seu ofício, às vezes tão arduamente especializado que deixa de ser gozoso. O esforço e a diligência que um índio põe no fazimento das coisas é muito maior do que o necessário para que elas cumpram suas funções pragmáticas. Este esforço adicional e dispensável seria inútil e fútil, se beleza não fosse assunto tão sério para seres humanos equilibrados e íntegros. Com efeito, os índios - como em geral as gentes das sociedades não estratificadas que conseguiram desenvolver uma economia de subsistência que as libertou da penúria - vivem como se fossem criaturas de um deus dionisíaco que lhes deu corpos armados de prodigiosas possibilidades de gozo, espíritos fantasiosos e mãos capazes de recriar o mundo vivificando a matéria em formas de beleza exemplar. (RIBEIRO, 1986, p. 32)

Apesar de bastante idealizado, o texto de Darcy Ribeiro procura mostrar que, no mundo indígena, a produção artística não segue a mesma lógica que vigora na sociedade ocidental. Boa parte da arte indígena não entra nas “leis do mercado”, isto é, não é uma mercadoria feita para vender, mas traz em si o intuito de expressar o universo étnico e simbólico desses povos e desempenha funções específicas.

A música indígena, por exemplo, algumas vezes é tocada com instrumentos que, na nossa concepção, carecem de amplificadores. Na

verdade, a música é para ser ouvida pelos espíritos ou somente pelo próprio tocador (LAGROU, 2009). Esse exemplo evoca algo em comum com certas modalidades da arte conceitual ocidental nas quais as obras são produzidas para desaparecer após sua fabricação ou seu processo de performance, no entanto, no caso dos indígenas, suas expressões os ajudam a acessar dimensões simbólico-espirituais e a demarcar suas identidades étnicas. Assim, a arte indígena é um legado cultural desses povos para a humanidade e seu estudo diz muito de seus autores.

O escritor indígena Kaká Werá Jecupé explica a importância da arte e sua relação com as tradições e os modos de organização das sociedades indígenas:

A instituição do criar promovida pelo índio é a arte, a cerimônia e a celebração. Que se desdobram em beleza, ordem e alegria. A arte gera a beleza porque trata da exteriorização do fluir do espírito; a cerimônia gera ordem porque trata da exteriorização da comunicação do espírito com a matéria, ou seja, da tradução do céu para a terra; e a celebração gera alegria porque trata da animação da tribo externa pela tribo interna, pois essa tribo é uma qualidade superior de fogo, que anima, que vivifica. (JECUPÉ, 1998, p.94)

Para se manterem saudáveis os indígenas procuram ter uma “vivência artística” cotidiana, porque, para os povos indígenas, a arte é integrada à vida. Procuram viver uma vida integral: quando precisam produzir um objeto para seu uso cotidiano, quando vão construir sua moradia, quando criam um presente para um amigo, quando vão participar de seus rituais, os indígenas se empenham em produzir algo que seja, nas suas concepções, esteticamente belo. Algo que expresse suas almas (RIBEIRO, 1986). Isso reforça seus espíritos e sua relação de proximidade com seu grupo sociocultural e com a natureza, explorando todos os materiais que o ambiente oferece e a si mesmos como objetos de arte.

A “filosofia indígena” é baseada na ideia de unidade com a natureza. Esse pensamento é constantemente expresso por eles em frases como: “Somos filhos da terra”; “Somos parte da terra e ela é parte de nós” ou em trechos poéticos da literatura indígena, tais como:

Os olhos e mentes intelectuais da humanidade começaram, no século XX, a reconhecer os povos nativos como culturas diferentes das civilizações oficiais e vislumbraram contribuições sociais e ambientais deixadas pelos guerreiros (...). Mas a maior contribuição que os povos da floresta podem deixar ao homem branco é a prática de ser uno com a natureza interna de si. A Tradição do Sol, da Lua e da Grande Mãe ensina que tudo se desdobra de uma fonte única, formando uma trama sagrada de relações e inter-relações de modo que tudo se conecta a tudo. O pulsar de uma estrela na noite é o mesmo do coração. Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes. Esse conceito só pode ser compreendido através do coração, ou seja, da natureza interna de cada um. (JECUPÉ, 1998, p.61)

Vem também da literatura indígena voltada para o público infanto-juvenil a seguinte passagem, que encerra esta reflexão, sintetizando a função da arte e do artesanato dentro da filosofia indígena, remetendo também à tradição oral utilizada como forma de educação por esses povos:

- Curumin, venha cá – disse a velha avó do menino. – Venha ver o que estou fazendo.
- Parece uma panela, minha avó.
- Não tente adivinhar, menino. Nem sempre o que enxergamos é o que vemos. Pense: o que esta panela de barro nos faz ver?
- Como assim vovó? A panela não serve para cozinhar alimentos? Para que mais ela serviria?
- Foi esta a pergunta que lhe fiz, Curumim. Aonde a panela de barro pode nos levar?

- À comida...

- E...

Curumim ficou tentando imaginar aonde sua avó queria tanto chegar. Fingiu pensar e fechou os olhos, enquanto imaginava. Ainda de olhos fechados, começou a falar:

- A panela pode nos levar ao barro, aos alimentos ainda na natureza. Pode nos levar à preparação dos caçadores, aos cantos e danças da tradição. Pode nos levar ao começo do mundo, à criação.

- Exatamente meu neto. Nós vemos uma panela de barro e ela nos remete ao início de tudo. E sabe por que é assim, Curumim?

- ...

- Porque estamos ligados a tudo. Nossa tradição não é apenas uma lembrança fugaz da vida, ela é memória viva. O simples ato de fazer uma panela de barro nos remete à criação do mundo. O ato de caçar pode lembrar ao guerreiro de que um dia ele também será abatido e terá de alimentar a terra com seu corpo. Tenho a impressão de que o lugar da grande luz noturna tem se esquecido dessa verdade e corre para sua própria destruição. Curumim sabia que sua avó estava se referindo à grande cidade (...).

A velha mulher mexia o barro com vagar, como se o tempo não lhe importasse em absoluto. O rosto despreocupado revelava seu contentamento por estar ali, obedecendo a uma ordem interna que lhe era dada pela tradição de seu povo. Foi nisso que o menino fixou a atenção à medida que ajudava a anciã a bater o barro com os pés. Também ele se sentiu realizado, feliz (...).

(MUNDURUKU, 2011, p.25-26)

8. RESISTÊNCIA CULTURAL E ARTE INDÍGENA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Neste capítulo abordamos a “História Antiga da América”, seguindo os passos dos nossos ancestrais indígenas, falando de sua cultura material e de alguns conceitos utilizados pelas Ciências Sociais para pesquisar os “mundos nativos”. Fizemos um breve resumo de milênios de história extremamente rica, diversificada e emocionante vivida pelos indígenas

no extenso território sobre o qual a nação brasileira surgiu. A seguir, trataremos de um período crucial para a história do nosso país: a época colonial, quando os povos indígenas entraram em contato com os conquistadores europeus, e, um pouco mais tarde, com os negros africanos. Assim, o Brasil se transformaria em um grande e explosivo “caldeirão” cultural. Mas, antes, daremos alguns exemplos de como a luta indígena pela sobrevivência continua até hoje, especialmente no tocante à produção de arte como veículo de resistência cultural.

Os indígenas do século XXI travam batalhas diárias pela manutenção de seus territórios e das suas tradições dentro do nosso país. Uma das formas mais expressivas de resistência indígena nos dias de hoje é a continuidade da sua produção artística, ou melhor, da sua “vivência artística”. Conforme já dissemos, a filosofia de vida integral indígena parte do pensamento de que somos unos com a natureza, que inclui a dimensão material e espiritual. Daí resultam práticas que procuram expressar simbolicamente essa unicidade e, ao mesmo tempo, manter suas tradições e sua organização sociocultural. Essas práticas são a cerimônia (os rituais), a celebração (as festividades) e a arte (a cerâmica, a cestaria, a tecelagem, a pintura corporal, etc...). É sinal de “saúde” quando um grupo cultural indígena continua exercendo suas práticas tradicionais, ainda que essas práticas incorporem elementos novos, de outras culturas. Por outro lado, o primeiro sinal de desarmonia e decadência observado numa sociedade indígena é o abandono das suas tradições, que só são possíveis de ser vivenciadas dentro de todo um contexto de equilíbrio entre o meio (a natureza), a dimensão espiritual (simbólico-religiosa) e a tradição (dimensão sociocultural). Para ilustrar o que estamos dizendo, mostraremos, a seguir, alguns exemplos de resistência cultural indígena pela via da arte.

Fizemos uma pequena entrevista, via internet, com o professor de arte e ceramista, Nei Leite, que transcrevemos aqui. Este é seu depoimento claro e lúcido sobre a situação atual da etnia Xakriabá, povo ao qual ele pertence:

A população Xakriabá, é composta por, aproximadamente, 9 mil pessoas que vivem em uma área de 55 mil hectares divididos em cerca de 30 aldeias, localizadas nos Municípios de Itacarambi e São João das Missões, região norte de Minas Gerais. Essa região está situada próxima ao vale do rio São Francisco, coberta por uma vegetação de caatinga e cerrado, com poucos rios perenes. A produção de alimentos está condicionada ao ciclo das chuvas. Os problemas relacionados com a seca constituem um grande desafio para a sobrevivência.

A história do nosso povo Xakriabá é marcada por muitos fatos de violência em relação às nossas manifestações culturais. Ressalta-se o período (entre os anos de 1960 e 1980) em que os fazendeiros invadiram nossa terra e proibiram os Xakriabás de qualquer manifestação cultural, o que levou à introdução de objetos industrializados em nossa vida cotidiana. O resultado dessa prática foi a perda significativa de parte de nossos costumes, como, por exemplo, a prática da cerâmica.

A cerâmica indígena Xakriabá, com o passar do tempo, foi se tornando escassa, mas permaneceu na memória e na prática de alguns artesãos ceramistas. A retomada da produção de nossa cerâmica aconteceu a partir da introdução das escolas indígenas em Minas Gerais e de oficinas realizadas pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) em parceria com artesãos Xakriabás. Essas oficinas também foram ações decorrentes do meu estudo sobre a cerâmica Xakriabá, realizado durante o Curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Até então, os ceramistas produziam algumas peças, mas não as queimavam e, por isso, não as comercializavam. Hoje, depois dessas oficinas, e com o financiamento do Fundo Estadual de Cultura que construiu 3 minicasas de cultura e 3 fornos em 3 aldeias-polo, várias pessoas estão produzindo a cerâmica, queimando e começando a vender suas peças.

Com a criação das escolas indígenas em 1996, fui escolhido pela minha comunidade, da etnia Xakriabá, para dar aulas de arte em minha aldeia. Como a escola indígena é diferenciada e tem o papel de fortalecer e retomar

práticas tradicionais do povo, procurei minha mãe, Dona Dalzira, para me ensinar a modelar o barro. Pesquisei com os mais velhos da minha etnia e consegui resgatar uma queima tradicional que há mais de 40 anos não era realizada pelos Xakriabás. Hoje ofereço oficinas, temos um grupo de mulheres produzindo, queimando e comercializando nossas peças dentro e fora da aldeia. Como as pessoas já não se interessavam pelas peças de barro, desenvolvi tampas modeladas para as moringas, com figuras de animais do cerrado, e passei a decorar as peças com um “toá” que temos aqui – uma pedra mole como se fosse barro compactado, encontrada nos barrancos de pequenos córregos, que só serve para fazer tinta de várias cores. Assim, elas passaram a ter mais uma função, além de peças utilitárias, passaram a ser também decorativas. Hoje muitos estão usando novamente a cerâmica.

Nesse depoimento, podemos perceber que, a partir do momento em que cessaram os conflitos pela terra após a demarcação das aldeias, restabeleceu-se um equilíbrio social e cultural no mundo Xakriabá. Surgiu, então, a iniciativa de retomar sua cerâmica tradicional, incorporando inovações que revitalizaram essa prática. Nesse processo, a instauração de escolas nas aldeias, bem como projetos e programas voltados para a formação de professores indígenas em Universidades públicas tiveram um papel importante. O grande desafio da integração entre a Universidade, o ensino regular e as tradições indígenas se coloca como uma necessidade de rever os padrões e saberes ocidentais para não só incorporar, mas assumir pressupostos do universo cultural indígena. Nesse caso, a Universidade pública cumpre seu papel quando deixa de lado a questão – “O que nós podemos ensinar a eles?” – para se preocupar em ouvir os indígenas, entender suas necessidades reais, estabelecer parcerias horizontais, aprender com eles e reverberar suas vozes. A cerâmica Xakriabá recriada por Nei Leite e seus aprendizes, unindo tradição e inovação, é um exemplo bem sucedido dessa troca.

Após o ingresso de seus jovens em programas de graduação intercultural, além da retomada da sua cerâmica, os Xakriabás viram surgir

um grupo de artistas visuais que inovou ao trabalhar com a fotografia e o audiovisual como meio de registro das tradições do seu povo e de outros povos indígenas. Entre esses jovens, destacamos a atuação de Edgar Corrêa Kanaykõ, que realiza um trabalho de etnofotografia e tem produzido documentários emocionantes, como o próprio registro da queima tradicional de cerâmica Xakriabá³.

Além da fotografia e da arte em vídeo, a literatura também tem servido de ponte entre as tradições indígenas e nossa cultura geral. Através do texto escrito, os indígenas dão corpo, registram e comunicam suas visões estéticas e suas tradições orais. No campo da literatura indígena, temos autores importantes como, por exemplo: Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Eliane Potiguara, Cristino Wapixana, Kaké Werá Jecupé e Jaider Esbell que, além de escritor, desenvolve um trabalho fecundo no campo da arte contemporânea, utilizando especialmente o desenho e a pintura como expressão. Nascido no Município de Normandia, interior de Roraima, Esbell pertence à etnia Makuxi. Viveu, até os 18 anos, onde hoje é a Terra Indígena Raposa – Serra do Sol. Além de viajar periodicamente para promover exposições, o artista indígena usa a internet para divulgar e comercializar seus trabalhos, e para expressar suas ideias⁴. Através de uma rede social, Jaider Esbell enviou a seguinte mensagem:

Eu sou Jaider Esbell, artista, escritor e produtor cultural independente. Sou indígena da etnia Makuxi e vivo em Boa Vista, capital de Roraima. É uma satisfação completar 8 anos de carreira como um dos maiores nomes da arte contemporânea no Brasil. Entre os artistas indígenas, tenho a satisfação de estar me tornando referência devido ao trabalho que tenho realizado. Hoje meu trabalho alcança esferas antes impensáveis para indígenas, e a arte tem me levado a todos os cantos. Eu faço arte indígena

3. Acessível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xx-MCCc6LCE&t=52s> (Último acesso: 21/12/2019).

4. Ver: <http://www.jaideresbell.com.br> (Último acesso: 21/12/2019).

contemporânea, algo muito específico no mundo das artes visuais, destacando sempre o fazer indígena com a arte sendo uma extensão de nossa própria existência. Cada obra que faço, seja desenho ou texto, tem um ponto de conexão com o todo maior e, conforme a arte repercute na minha própria vida, vou sabendo mais de sua capacidade transformadora. No que me compete, busco exercitar o amplo recurso da reflexão e apontar possíveis horizontes, falando de um Brasil deserto de alma e pobre de substância. Cada elemento na minha arte é um passo para um chamado maior, para que estendam seus olhos além da primeira imagem e enxerguem a profundidade das culturas nativas que nos sustentam. Todo o universo colorido que, para nós, é tão essencial, está cintilando em um fundo breu de nada mais existir. Mas são as novas habilidades, ferramentas e o fato de o índio ser e deixar-se fluir em todas as vertentes, falando a linguagem universal da arte que me faz crer que vem sim um novo tempo...

A mensagem de esperança e profundidade étnica veiculada pela rica arte de Jaider Esbell tem conquistado espaços importantes, dando visibilidade às causas indígenas e resultando em convites para debates em vários eventos em todo o Brasil e no exterior. No ano de 2016, por exemplo, Esbell foi indicado ao Prêmio PIPA - um dos maiores concursos de arte contemporânea do país. Já em julho de 2017, o artista se reuniu com importantes lideranças indígenas em Assembleia que tratou da preservação das culturas nativas na ONU, em Genebra, Suíça.

Os casos contemporâneos de atuação de indígenas no contexto das artes que mostramos aqui são importantes iniciativas políticas dos descendentes diretos dos primeiros habitantes do nosso território. Retomando suas tradições e incorporando novas modalidades de arte, esses indígenas brasileiros do século XXI estabelecem ricos diálogos com a sociedade brasileira e planetária, mostrando vigor na defesa de suas culturas e amplificando suas vozes pela resistência cultural. Vozes que devemos ouvir e propagar! Afinal, nosso país ainda não conseguiu assegurar os direitos básicos aos povos indígenas e, quando buscamos

entender todo o processo histórico vivido por eles, sentimos a necessidade de aderirmos às suas batalhas, na esperança de que o Brasil se torne um país cada vez mais democrático e justo, onde todas as culturas sejam reconhecidas e tenham seus direitos garantidos de fato.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARROYO-KALIN, Manoel. A domesticação na paisagem: os solos antropogênicos e o Formativo na Amazônia. In: PEREIRA, Edithe e GUAPINDAIA, Vera. (orgs.). *Arqueologia da Amazônia*. Vol 2. Belém: MPEG/IPHAN/SECULT, 2010. p. 879-908.

BARTH, Frederick. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1988, p. 187-227.

BERNARDO, Danilo Vicensotto. “O Nome da tribo”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 6, n° 71. Rio de Janeiro: SABIN, 2011, p 34-35.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. (Organização e tradução Celso Castro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

CRIADO BOADO, Felipe. Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. In: SPAL *Revista de Prehistoria y Arqueología*. Vol 2. Universidad de Sevilla. 1993.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, 2002.

CUREAU, Sandra; KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virgínia Prado e LAGE, Claudia Marcia Freire (coord.). *Olhar Multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

DIAS, Ondemar. “Ocupação do território de Minas Gerais: grupos horticultores ceramistas”. In: OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures de. (org.). *Arqueologia e Patrimônio de Minas Gerais*. Juiz de Fora: Editar, 2007, pp. 91-108.

FAUSTO, Carlos. *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FERREIRA NETO, Edgard, “História e etnia”, in CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História. Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp. 313-328.

FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco Silva. *Pré-história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002. Ed 2005.

HETZEL, Bia; NEGREIROS, Silvia; GASPARD, Madu e GUIMARÃES, B. (orgs.). *Pré-história brasileira*. Rio de Janeiro: Manati, 2007.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A Terra dos Mil Povos – História indígena do Brasil contada por um índio*. Editora Fundação Peirópolis, 1998.

LAGROU, Els. *Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/ Arte, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LEROI-GOURHAN, André. *Pré-história*. São Paulo: EdUSP, 1981.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. "Natureza selvagem e natureza antropogênica na Amazônia Neotropical". In: PEREIRA, Edithe e GUAPINDAIA, Vera. (orgs.). *Arqueologia da Amazônia*. Vol. 1. Belém: MPEG/IPHAN/SECULT, 2010. p. 403-424.

MEGGERS, Betty J. *América Pré-histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MUNDURUKU, Daniel. *O Sinal do Pajé*. 2ª Ed. São Paulo: Peirópolis, 2011.

NATALINO, Eduardo et al. *Por Ti América – Arte pré-colombiana*. Rio de Janeiro: MINC/Centro Cultural Banco do Brasil, 2006.

NEVES, Eduardo Goes. Duas interpretações para explicar a ocupação pré-histórica na Amazônia. In: TENORIO, Maria Cristina. *Pré-história da Terra Brasilis*. R.J: Ed. UERJ, 2000, p. 359-367.

NEVES, Eduardo Goes. Duas interpretações para explicar a ocupação pré-histórica na Amazônia. In: TENORIO, Maria Cristina. *Pré-história da Terra Brasilis*. R.J: Ed. UERJ, 2000, p. 359-367.

NEVES, Walter Alves. A primeira descoberta da América. *Ciência Hoje*, n° 15, 1992, p. 38-48.

NEVES, Walter Alves; PILÓ, Luiz Beethoven. *O Povo de Luzia – em busca dos primeiros americanos*. São Paulo: Globo, 2008.

POSEY, Darrell A. "Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó)". In: RIBEIRO, Bertha G. (coord.). *Etnobiologia – Suma Etnológica Brasileira*, vol. 1. Rio de Janeiro: Vozes/FINEP, 1986, p. 173-188.

PROUS, André. *Arqueologia Brasileira*. Brasília: Ed. UNB, 1992.

PROUS, André. "As Primeiras Populações do Estado de Minas Gerais", In: *Pré-história da Terra Brasilis*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2000, p. 101-114.

PROUS, André; BAETA, Alenice; RUBBIOLI, Ezio. *O patrimônio arqueológico da região de Matozinhos: conhecer para proteger*. Belo Horizonte: Ed. do autor, 2003.

PROUS, André (e PIMENTEL, Lucia Gouvêa – orientações pedagógicas). *Arte Pré-histórica do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. C/Arte, 2007.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. "Brasis coloniales": índios e mestiços nas Minas Gerais Setecentistas. In: RESENDE, M. E. e VILLALTA, L. C. *As Minas Setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 1, p. 221-251.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de et all. *Mundos Nativos: culturas e história dos povos indígenas*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

RESENDE, Maria L. Chaves de; SALES, Cristiano Lima; ROCHA, Leonardo Cristian; FONSECA, Bráulio Magalhães. Mapeamento da arte rupestre na Estrada Real. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte: Rona Editora Ltda. Ano XLVI, n° 2, julho-Dezembro de 2010. p. 109-125.

RESENDE, Maria L. Chaves de; SALES, Cristiano Lima; ROCHA, Leonardo Cristian; SANTOS, Patrícia Palma, COUTO, Ricardo Carvalho. “Estrada Real: um ‘lugar de memória’ dos povos indígenas”. *Tempos Gerais - Revista de Ciências Sociais e História da UFSJ*. Número 5 – 2014. p. 43-63.

RIBEIRO, Bertha. “A contribuição dos indígenas para a cultura do Brasil”. In: SILVA, Aracy L. da; GRUPIONI, Luís D. B. (orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: Ministério da Educação, 1995. p.197-216.

RIBEIRO, Darcy. *Suma Etnológica Brasileira*, Vol. 3. Rio de Janeiro: Vozes, 1986. Disponível em: <<http://www.etnolingustica.org/suma:intro>>. Acesso: 30 de outubro de 2017.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. “História Ecológica do Sertão Mineiro e a Formação do Patrimônio Cultural Sertanejo”. In: LUZ, Cláudia e DAYRELL, Carlos. *Cerrado e Desenvolvimento: Tradição e Atualidade*. Montes Claros: Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas/ Rede Cerrado, 2000. p. 47-106.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. O Eldorado do Brasil central: história ambiental e convivência sustentável com o Cerrado. In: Alimonda, Héctor. *Ecología política: Naturaleza, sociedad y utopia*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/ CLACSO, 2002. p. 249-275. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/326.pdf>> Acesso em 20 de abr de 2018.

ROOSEVELT, Anna. O povoamento das Américas: o panorama brasileiro, In: *Pré-história da Terra Brasilis*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2000, p. 35-50.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas da História*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1997.

SALES, Cristiano Lima. *A Estrada Real nos cenários arqueológico, colonial e contemporâneo: construções e reconstruções histórico-culturais de um caminho*. Dissertação de Mestrado. São João Del Rei: UFSJ, 2012. Disponível em <<https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/pghis/dissertacaoCristianoLima.pdf>> Acesso em 22 de dez de 2019.

SALES, Cristiano Lima. Etnias, fronteiras e ciências humanas: a contribuição da História da América. In: *Cadernos da História*, ano VII, n°. 2. Ouro Preto: dezembro de 2012. p. 97-123.

SEDA, Paulo. "Arqueologia e história indígena: por uma História Antiga da América". In: OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures de. (org.). *Arqueologia e Patrimônio em Minas Gerais*. Juiz de Fora: Editar, 2007. p. 191-207.

SMITH, Roberta. "Arte Conceitual". In: STANGOS, Nikos. *Conceitos da Arte Moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 182-192.

UNESCO. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf>>. Acesso em 13 de ago de 2018.

VIDAL, Lux Boelitz (org.) *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Nobel, 2007.

FONTES ELETRÔNICAS

<<http://www.indiopresente.com.br/>> Acesso em 22 de dez de 2019.

<<http://www.jaideresbell.com.br>> Acesso em 22 de dez de 2019.



CAPÍTULO 2

BRASIS INDÍGENAS ENTRE AS NARRATIVAS COLONIAIS: NOVOS CONCEITOS E PESQUISAS ACADÊMICAS

Carlos Henrique Cruz

INTRODUÇÃO

Este capítulo discute os principais desafios e possibilidades de pesquisa na temática indígena no Brasil, tendo a História como fio condutor, numa perspectiva ampliada e de longa duração. Resumidamente, apresenta documentos, novas interpretações e conceitos utilizados pelos pesquisadores para uma melhor compreensão das transformações vivenciadas pelos povos indígenas no contato interétnico e intercultural, a partir do século XVI, avançando para o século XXI. Ainda questiona imagens comuns, apresenta fontes históricas e propõe diferentes reflexões sobre as identidades indígenas e mestiças no período colonial, com seus lugares, deveres e direitos políticos. O texto está dividido em oito partes, cortadas por duas ou quatro subseções, com as discussões progredindo conforme a leitura, conectando contextos históricos, conceitos acadêmicos e novas possibilidades de investigação.

1. PENSAR OS INDÍGENAS COMO ATORES HISTÓRICOS: INTERPRETAÇÕES E CONCEITOS ÚTEIS

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500 e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é esta última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem

simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia (...), expressando sua visão do mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e de viver (KRENAK in COHN (Org.), 2015, p. 248).

No final do século XX e início do século XXI, diferentes grupos, atores e autores autodeclarados indígenas conquistaram maior visibilidade no cenário nacional e internacional, questionando prognósticos e certezas, até então, pouco debatidas. As teses da “extinção”; “descaracterização cultural”; “arcaísmo” e “vitimismo” – comumente lhes atribuídas, especialmente em antigas leituras sociais e históricas –, aparecem como ideias ultrapassadas diante da persistência, criatividade e agência dos diversos povos nativos e de seus descendentes. O escritor e líder indígena, Ailton Krenak, considera uma verdadeira “descoberta do Brasil”, identificando na luta política e no uso dos canais de comunicação – jornais, revistas, livros, *internet*, escolas, universidades e parlamentos – meios de conscientização popular e de agenciamento indígena na luta pelos direitos, respeito e autonomias desejadas. O autor ainda faz uma importante crítica à escrita tradicional da História: com eventos onde os indígenas não tinham nenhum protagonismo, onde apareciam somente como “vultos lá no fundo do quintal”. “Nós, os povos indígenas, nós passamos ao longo da História tocando os grandes vultos da História. Os grandes vultos da História ocupam a cena e nós os tocamos. Ficamos de tocaia” (KRENAK in LIMA (Org.), 2012, p. 125).

O autor ainda considera imperioso criticar uma única identidade e história indígena, recordando solidariedades, como também diferenças entre os krenaks, xavantes, guaranis, entre outros grupos. Sugerindo que, “dentro da memória viva destes povos, cada um deles é capaz de reportar a sua trajetória, desde a chegada dos brancos na praia até os dias de hoje”. Histórias anteriores aos seus contatos com os portugueses, antes do próprio Brasil. E o pensamento indígena, acredita o autor, teria recursos para acessar “a memória que não está escrita, uma memória que não

está registrada e que esta memória é um conjunto de rituais e de práticas apoiadas na cosmovisão, apoiada na visão daquilo que é vulgarmente chamado de ‘sagrado’” (KRENAK in LIMA (Org.), 2012. p. 125). E para uma melhor compreensão das diferentes trajetórias, culturas e identidades dos grupos nativos americanos, os pesquisadores deveriam articular as informações documentadas com as narrativas atuais dos povos indígenas numa perspectiva comparada e de “longa duração”¹.

1. 1 - NOVOS ESTUDOS E CONCEITOS SOBRE A TEMÁTICA INDÍGENA NO BRASIL (1990-2020)

Ao identificar os índios “tocaiando” os vultos e eventos históricos oficiais, a crítica de Ailton Krenak vai ao encontro das interpretações de John Manuel Monteiro (1994) – autor expoente na renovação dos estudos históricos dedicados aos povos indígenas no Brasil. É visível um desinteresse da historiografia nacional pelo tema, desde o final do século XIX, avançando para o século seguinte, em obras consagradas. Os debates historiográficos da época desqualificaram os indígenas como “povos primitivos” superados por uma História movida pelo avanço da civilização europeia, e que os reduzia a meros objetos da ciência, como “fósseis vivos de uma era remota” (MONTEIRO, 2001, p. 04). Os “índios” eram geralmente classificados como habitantes de um passado distante, grupos primitivos e superados.

Nas últimas décadas, desde 1990, em diálogo ou sob a orientação de Monteiro, novas pesquisas históricas foram realizadas redimensionando a participação das populações indígenas na construção de sociedades inéditas e dinâmicas surgidas a partir da expansão e ocupação colonial portuguesa. O diálogo estabelecido entre história e antropologia

1. O conceito de “longa duração” foi criado pelo historiador francês Fernand Braudel, induzindo o historiador a recuar cada vez mais no tempo e trazer para o presente, através de novas metodologias e documentos não tradicionais, a história mais antiga de cada povo. Na “longa duração” a história assimila as descobertas da arqueologia. Neste sentido, podemos entender que, para reconstruir a história dos povos indígenas, e retroceder muito no tempo, temos que recorrer a múltiplas fontes e metodologias. (BRAUDEL, 1978. LIMA in RESENDE, 2015, p. 18).

validou novas perspectivas teóricas, distanciando-se das interpretações fatalistas dominantes. A ideia do “índio colonial”, empregada por Monteiro, inspirado em análises sociais sobre a América Espanhola (SPALDING, 1974), renovou o debate brasileiro sobre o envolvimento indígena nas relações econômicas, sociais e culturais da época, rompendo com a “crônica de extinção”, seja pela guerra ou pela acusada descaracterização cultural em suas trajetórias de contato com a sociedade ocidental. Segundo Monteiro, para se repensar as transformações e ações desempenhadas pelos indígenas, em situações de contato, “é necessária uma reinterpretação abrangente dos processos históricos que envolviam essas populações” (MONTEIRO in NOVAES, 1999, p. 239).

Pesquisas posteriores, dialogando com o historiador, colaboraram na revisão do passado colonial e de seus efeitos sobre as populações nativas, interessadas em processos de mudança e na formação de novas identidades étnicas. Os estudos apresentaram diferentes exemplos de apropriação dos espaços e das leis coloniais, afirmando que os indígenas também usaram de expedientes que podem ser denominados de “resistência adaptativa” (STERN, 1987), por meio dos quais encontraram formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam, tomando parte nos projetos coloniais, convivendo e negociando com os estrangeiros e incorporando novas tecnologias (ALMEIDA, 2010. RESENDE 2005. LOPES, 2005. CARVALHO JÚNIOR, 2005. GARCIA, 2009).

Sem dúvida, a renovação historiográfica foi, sobretudo, impulsionada pela “descoberta do Brasil” pelos próprios índios (KRENAK in COHN, 2015). No século XX, principalmente a partir de 1980, acompanhando os processos de redemocratização política nos países da América Latina, “ressurgiram” grupos autodeclarados indígenas buscando o reconhecimento político de suas identidades com as garantias sociais correspondentes. A Constituição brasileira de 1988, após debates com grande participação de agentes e lideranças nativas, com destaque para Ailton Krenak, reconheceu o direito dos povos originários às suas terras

e à cidadania plena. Grupos considerados extintos ou em vias de extinção – apagados no discurso histórico oficial – conquistaram um maior espaço na cena política do Brasil lutando pelos seus espaços de direito e pelo reconhecimento étnico (OLIVEIRA, 2004).

1.2 PROTAGONISMO INDÍGENA: TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS, LUTAS CONTEMPORÂNEAS

O “ressurgimento” indígena forçou os pesquisadores a reavaliarem os discursos históricos e de poder, especialmente os conceitos de “extinção”, “aculturação” e “desaparecimento” indígena. Ou seja, o protagonismo de grupos contemporâneos incentivou os historiadores e antropólogos a novas leituras de eventos e de documentos do passado, questionando os pressupostos e os preconceitos coloniais eurocêntricos. Os movimentos de afirmação das identidades étnicas – conhecidos por etnogênese² – demonstraram que, para a melhor compreensão das sociedades indígenas, assim como de suas reivindicações identitárias, territoriais e políticas, é fundamental considerar as suas diferentes trajetórias, transformações e desafios superados ao longo do tempo.

Finalmente, Ailton Krenak (in LIMA (Org.), 2011, p.125) adverte ser impossível escrever uma única “História dos Índios do Brasil”, por sua complexidade e riqueza, seria como “tentar entender as estrelas, a complexidade de uma constelação de estrelas, falando de cada uma”. Podemos falar de várias histórias indígenas, partindo dos diversos problemas decorrentes da própria simplificação do termo “índio”: rótulo criado pelos europeus no contexto da conquista colonial cristã europeia. Mas, considerando que a categoria foi também incorporada e reapropriada pelos nativos americanos, ao longo de cinco séculos, tomando formas

2. Entre as várias definições de etnogênese (ressurgimento; viagens da volta etc.), considero bastante interessante a forma como a pesquisadora Maria Regina Celestino de Almeida sintetiza o conceito: “movimentos dos próprios povos indígenas que, em resposta às mais variadas situações de contato e violência, reelaboram práticas e relações culturais, políticas, econômicas e sociais, construindo para si e para os outros novas formas de identificação” (ALMEIDA In CARDOSO & VAINFAS, 2011, P.164).

e força de novas identidades coletivas e políticas, demarcando espaços de sobrevivência e de enfrentamentos sociais e simbólicos com os não indígenas (MONTEIRO, 2001).

2. OS “ÍNDIOS COLONIAIS”: NOVOS ESPAÇOS DE AÇÃO, TRANSFORMAÇÃO E CONVÍVIO

2.1 - A HISTORIOGRAFIA NACIONAL DO SÉCULO XIX E O DESINTERESSE PELOS INDÍGENAS

Até a década de 1970, os historiadores julgavam impraticável compreender os indígenas como atores históricos inseridos nas relações políticas, sociais e econômicas características do período colonial; ou seja, não consideravam as suas próprias expectativas e dinâmicas internas nas relações de enfrentamentos ou de possíveis acordos com os europeus “conquistadores”. Os nativos eram apresentados nos primeiros momentos, sobretudo após o “descobrimento”, como os tolos praticantes do escambo ou os potenciais cristãos para serem moldados pelos missionários católicos. E daí adiante, progressivamente, iam desaparecendo das narrativas históricas oficiais (ALMEIDA, 2010, p. 14).

Nas análises consagradas de autores filiados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838, o destino dos indígenas em contato com os europeus compreendia somente as duas alternativas: a extinção pela guerra – aos que se mantiveram resistentes – ou à assimilação – para os poucos sobreviventes reunidos em aldeamentos, fazendas ou em outros espaços de controle europeu. Os escritores seguiram a tendência comum aos estudos historiográficos da época, visando construir uma narrativa e identidade nacionalista e territorial para o Brasil (separada de Portugal). Importa ressaltar que, nesse tipo de interpretação, os povos indígenas não tinham saída: ou foram exterminados pela guerra ou perderam suas identidades e culturas no convívio interétnico, resultando disso o seu apagamento no processo histórico (MONTEIRO, 2001).

2.2 - HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA: NOVAS PERSPECTIVAS PARTIR DA DÉCADA DE 1980

O diálogo desenvolvido entre a História e a Antropologia, a partir da década de 1980, no Brasil, contribuiu com novas interpretações, especialmente dos primeiros contatos dos povos classificados “índios” com os ocidentais. Ao longo dos séculos XVI e XVII, os navegadores europeus entraram em contato com uma diversidade de grupos classificados como tupis³, assumindo relações e alianças ao longo da faixa litorânea. Num primeiro momento, segundo as fontes históricas, parece ter havido uma maior “abertura” dos nativos para com os estrangeiros e as suas tentadoras novidades. Lusitanos e franceses trocaram com os indígenas tecidos, ferramentas e espelhos pela madeira corante conhecida como pau-brasil. Em mapas dos séculos XVI e XVII, a América portuguesa é geralmente retratada como uma terra de pássaros exóticos e de nativos litorâneos já envolvidos nas relações econômicas do escambo.

Nestas primeiras relações de trabalho, entre indígenas e europeus, o uso dos novos machados aumentava a produtividade, não apenas da extração do pau-brasil, mas também no tocante às atividades tradicionais: a utilização dos anzóis, foices, facas, enxadas, entre outros objetos, inaugurou novas formas de explorar o ambiente, transformando e recriando as práticas sociais indígenas. A obtenção de novas ferramentas facilitava as atividades tradicionais de caça e extrativismo, mas nem todos os objetos conseguidos tinham tanta utilidade prática, como os tecidos, espelhos e rosários. As trocas ainda movimentaram novas relações de parentesco e reciprocidade, sem dúvida, um dos seus principais componentes.

Alguns europeus – “compadres” dos índios –, em parte, pareceram compreender tal dimensão simbólica para os nativos com os quais se

3. No século XVI, foram chamados Tupis diferentes povos que compartilhavam línguas e tradições aparentadas, habitando as regiões litorâneas na época dos primeiros contatos com os europeus. Estabeleceram relações mais amistosas com os navegadores, e foram mais bem descritos pelos religiosos, aventureiros e comerciantes (MONTEIRO 2001).

relacionaram, notando que as alianças mais sólidas articularam-se em conjunto ao matrimônio com as índias, filhas ou irmãs dos grandes chefes. Novas pesquisas sugerem pensar as relações com as mulheres nativas como uma forma, talvez a principal, de entrada e manutenção dos primeiros espaços de colonização (FERNANDES, 2003. GARCIA, 2015. VAINFAS in FRAGOUSO & GOUVÊA, 2014). Por exemplo, há personagens como João Ramalho, náufrago ou degredado das primeiras viagens portuguesas, que teria vivido cerca de vinte anos com os tupiniquins, na região de São Vicente. Considerado um grande guerreiro e seguido por muitos outros indígenas, João Ramalho reconhecia como a sua principal companheira a índia Bartyra, filha do chefe Tibiriçá.

2.3 – “NOVOS” PRINCIPAIS INDÍGENAS: TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICAS ENTRE OS LÍDERES NATIVOS

Tibiriçá (“Vigilante da terra”) era o mais influente líder tupiniquim na região de Piratininga, chefe da aldeia de Inhapuambuçu e “parente” de outras importantes lideranças locais. Na região, ainda habitavam os guainases, inimigos dos tupiniquins. Segundo Monteiro, a importância de Tibiriçá reside em ter sido ele o protagonista na formação das relações luso-indígenas na região que veio a ser São Paulo. Abrigou o aventureiro João Ramalho, “casado”, ao modo tupiniquim, com uma de suas filhas, Bartyra (“flor da árvore”), e teria sido por meio dessa primeira aliança que os portugueses puderam se estabelecer na localidade, a partir de 1540 (MONTEIRO, 1994, p. 30. VAINFAS (Org.), 2001, p. 548).

Ramalho serviu de mediador entre as partes, descrito como um guerreiro indianizado, pai de muitos filhos mestiços; mas que também teria impulsionado o tráfico de escravos indígenas na região. Note que os nativos tupiniquins, liderados por Tibiriçá, viram na aliança com os portugueses um reforço contra os seus inimigos tradicionais, como os vizinhos guainases e carijós. E a guerra entre os grupos fornecia inimigos cativos para o nascente colonialismo. Rapidamente, os europeus passaram a interferir nos conflitos intergrupos com as suas ações,

armamentos e expectativas, insinuando-se sobre as configurações pré-existentes. Tibiriçá tornou-se o principal aliado dos portugueses na região, recebendo armas, pólvora e outros bens tecnológicos.

A partir das novas situações históricas iniciadas com a presença dos colonizadores na América, alguns líderes indígenas teriam incorporado outros bens econômicos e de prestígio. E ostentaram uma nova autoridade também relacionada à intermediação com os estrangeiros no contato com os seus liderados nativos e na consequente distribuição de utensílios ocidentais entre eles. A posse de mercadorias manufaturadas europeias por certos grupos nativos, principalmente de armamentos, os favorecia em relação a outros que não tinham acesso às mesmas tecnologias (HILL, 1992, p. 04). E a troca de produtos e favores não era estranha aos nativos, frequente e paralelamente aos combates. Quando avançaram para diferentes regiões do continente americano, os europeus não penetraram em terrenos caóticos e desérticos, mas entrecortados por circuitos e redes sociais e políticas sustentadas pelos próprios nativos, com áreas de influência regional, campos de reciprocidade e rivalidades entre eles. Sem dúvida, os europeus reconheceram que certos grupos controlavam ou exerciam grande influência sobre determinadas áreas. Por isso, buscaram sempre cooptar aliados ou aguçar as rivalidades locais (MONTEIRO, 1994, p. 29).

Foi também Tibiriçá que cooperou para o estabelecimento dos jesuítas, convertendo-se ao catolicismo e batizado como Martin Afonso Tibiriçá, em 1554, ano de fundação do colégio de São Paulo de Piratininga. Pelos seus serviços, teria sido condecorado pela Coroa portuguesa com tença anual e o hábito de cavaleiro da Ordem de Cristo, título de grande importância na sociedade lusitana (VAINFAS (Org.), 2001, p. 547)

2.4 - “ÍNDIO COLONIAL”: UM CONCEITO ÚTIL

Partindo deste e outros exemplos documentados, os pesquisadores perceberam que os grupos e atores indígenas, na busca pela sua sobrevivência ou por melhores condições de vida – ao ingressarem no mundo

colonial –, usaram diferentes artifícios buscando garantir os seus espaços de atuação com os seus interesses. Em diversos momentos, buscaram ser agentes de suas próprias mudanças, tomando parte em novas alianças políticas e incorporando e redistribuindo tecnologias (ALMEIDA, 2010). As análises recentes estão mais interessadas nos processos de reconstrução identitária, nas maneiras como os próprios nativos se apropriaram das situações e novas identificações nas relações de contato interétnico (BARTH, 2011). Com essa perspectiva, John Monteiro (2001), seguido por outros autores, propôs a categoria “índio colonial”. O conceito destaca a situação histórica experimentada, ressaltando a capacidade de ação e transformação demonstrada pelos indígenas ao longo do período. Discute, ainda, o poder das novas classificações políticas e sociais empregadas pelos portugueses, “fundando” novos grupos e “extinguindo” outros. O historiador observou que muitas das etnias documentadas, a partir do século XVI, podem ser consideradas grupos ou subgrupos em situações variadas: os nomes são, muitas vezes, rótulos empregados pelos portugueses a partir de suas próprias referências, especialmente nas relações de confronto ou de acordos militares. Portanto, na documentação, alguns grupos são descritos por diferentes nomes, dificultando seguir, ao longo do tempo, conjuntos que aparecem, desaparecem e ressurgem em diferentes conjunturas.

Por outro lado, Monteiro (2001) ressalta que os novos marcadores étnicos foram também incorporados pelos nativos americanos que, por vezes, buscavam se afastar de suas origens pré-colombianas, ao mesmo tempo em que buscavam se diferenciar de outros grupos sociais que emergiam diretamente do processo colonial, como os índios “tapuias” (considerados inimigos dos lusitanos e sujeitos à “Guerra Justa”) ou os escravizados (especialmente os africanos). Os indígenas que ingressavam nos espaços coloniais também agenciaram diferentes situações de contato, adotaram outros nomes, lugares e acordos políticos, como o aldeamento missionário e o reconhecimento político do pacto de vassalagem.

3 - AS FRONTEIRAS COLONIAIS E O CONTATO COM OS INDÍGENAS: “ALIADOS” OU “INIMIGOS”, “TUPIS” OU “TAPUIAS”

Os historiadores vinculados ao IHGB, seguidos por outros autores, também repercutiram a visão bipolar Tupi e Tapuia, típica dos registros lusitanos. Os indígenas foram também destacados entre aliados ou inimigos; cristãos ou pagãos; civilizados ou selvagens. Outra distinção importante era entre os índios aldeados e os “bárbaros” do sertão: devia-se incorporar ou aniquilar os selvagens e assimilar os aldeados, motivando diferentes políticas de atração ou confronto. Portanto, as separações eram úteis aos colonizadores, presentes em vários registros históricos, sobretudo na legislação indigenista, justificando projetos de extermínio ou tutela dos grupos classificados (PERRONE-MOISES in CUNHA, 1992).

No exemplo de novos estudos, é pertinente questionar estas distinções esquemáticas, pois, como nota a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2010, p. 123), “estar na aldeia não significava necessariamente abandonar a chamada vida errante, assim como fugir para o sertão não queria dizer o abandono definitivo da aldeia”. Novas pesquisas acrescentam que os indígenas considerados selvagens ou “tapuias”⁴ entravam e saíam dos sertões, iam e vinham das reduções missionárias e podem ter desenvolvido diferentes formas de interação e comércio com os colonizadores (POMPA, 2003. CRUZ, 2018).

3.1 – SERTÕES E FRONTEIRAS: OS DINÂMICOS “TAPUIAS”

O conceito de fronteira foi reapropriado pelos historiadores. O termo foi primeiramente empregado pelos europeus para identificar limites territoriais, geralmente num sentido militar: “a linha de frente

4. Foram chamados “Tapuias” diversos povos diferenciados do padrão tupi. A maior parte ocupava o interior do continente. Nas fontes históricas, geralmente, “Tapuia” é sinônimo de inimigo, “há uma espécie de nexo- -fisiológico Sertão-Tapuia ou, mais geral, Sertão-Selvagem” (POMPA, 2003, p. 199). O termo deve ser compreendido como uma categoria colonial historicamente construída, notando não ter sido incomum grupos tupis serem qualificados como “tapuias” após se rebelarem contra os colonizadores, confirmando o caráter arbitrário e instrumental das classificações portuguesas (PUNTONI, 2002, p. 70).

da batalha de uma tropa organizada para o combate, para enfrentar o inimigo” (KERN, 2016, p. 13). Seguindo essa perspectiva, estudos conceituados classificaram as “fronteiras” internas nas Américas coloniais como os limites entre as áreas ocupadas pelos europeus “civilizados” e os territórios ainda dominados pelos índios “selvagens”, privilegiando a violência como a única forma de relação (QUIJADA 2002).

A historiografia enquadrava nos “sertões”, ou para além das fronteiras de ocupação portuguesa, os índios considerados resistentes, classificados como “bárbaros” ou “tapuias”. Nesse sentido, tanto “sertão” quanto “tapuia” eram conceitos elásticos, classificando terras e grupos nativos desconhecidos, ainda distantes ou supostamente contrários à “civilização” e ao cristianismo pregado pelos portugueses (PUNTONI, 2002. POMPA, 2003). Nos últimos anos, segundo Boccara (2005), a historiografia latino-americana sobre as fronteiras internas coloniais, mais vigorosa, se comparada ao Brasil, abordou alguns principais movimentos e locais de convivência interétnica entre as frentes de expansão e os nativos classificados “bárbaros”: acordos diplomáticos, fortes militares, pontos de comércio e missões religiosas. Os estudos relacionam o conceito de “fronteira” à dinâmica das trocas culturais e à reformulação das identidades étnicas, dialogando com a perspectiva teórica de Fredrik Barth (2011). Os povos indígenas surgem como agentes dinâmicos, tomando parte em circuitos políticos, comerciais e culturais fronteiriços, criando redes de interdependência com os europeus e contribuindo na formação e sustento dos núcleos coloniais periféricos (CARVALHO, 2006. GARCIA, 2011).

Quando os holandeses ocuparam a região Nordeste⁵, a partir da década de 1630, buscaram aliados em diferentes grupos indígenas, tanto

5. As incursões holandesas no Nordeste da América portuguesa estão relacionadas ao contexto da União Ibérica (1580-1640), quando Portugal foi anexado à Coroa de Felipe II, da Espanha (que adotou o título de Felipe I em Portugal). A fabricação e o comércio do açúcar, desenvolvidos no litoral do Brasil, eram os principais interesses das Províncias Unidas dos Países Baixos, que, após o período de trégua com a Espanha (1609-1621), fundou a Companhia das Índias Ocidentais, um “empreendimento colonial que dispunha de capital particular e contava com apoio militar e financeiro do governo”. Mirando o Brasil, os holandeses tentaram ocupar a Bahia, em 1624, mas foram

entre os tupis (“brasilianos”) quanto entre os temíveis “tapuias”, habitantes das áreas interiores ainda desconhecidas pelos portugueses. O governo holandês reconheceu a importância das forças nativas para o sossego e a conservação da colônia do Brasil: decretou lei de liberdade aos indígenas e lhes enviou embaixadores com promessas e presentes, especialmente entre os povos janduí. Houve também a difusão da religião protestante, adotada com fervor por alguns indígenas, como Antônio Paraupaba e Pedro Poti. As personagens redigiram cartas louvando os holandeses e a fé reformada, e criticando os portugueses e a doutrina católica. Por sua vez, outro líder potiguar, Felipe Camarão⁶, preferiu se aliar aos lusitanos e também enviou correspondências a outras lideranças visando agregar aliados e desestimular o consórcio com os “hereges” flamengos (RAMINELLI, 2015, p. 140).

Portanto, em algumas regiões de fronteira, especialmente nas áreas de oposição entre os estados coloniais (como nos limites contestados entre as Américas espanhola e portuguesa), os indígenas puderam também instrumentalizar o antagonismo político dos europeus, que os disputaram enquanto potenciais aliados militares. A concorrência entre os estados coloniais podia lhes facilitar o acesso a novas tecnologias e negociações de natureza política, entretanto, também estimulava o envolvimento quase compulsório em um dos lados dos conflitos entre os estrangeiros, mobilizando novas relações de reciprocidade e intensificando ódios étnicos (GARCIA, 2009, p. 179).

As alianças com os holandeses envolveram variados grupos indígenas em novos arranjos comerciais, e os líderes janduí podem ter atuado como importantes intermediários no contato com os estrangeiros e

rechaçados por tropas comandadas pela Espanha; segundo Hemming, “a maior expedição enviada à América no século XVII: doze mil homens das possessões espanholas na Espanha, Portugal e Itália, transportados em uma armada de setenta naus”. Colonos portugueses e grupos indígenas também colaboraram na resistência. Todavia, cinco anos depois, os holandeses saíram vitoriosos na ocupação das cidades de Olinda e Recife, em Pernambuco, logo avançando para Paraíba, Rio Grande do Norte e Itamaracá (HEMMING, 2007, p. 420. MACEDO, 2007, p. 90)

6. Ver as interessantes biografias de Antônio Paraupaba, Pedro Poti e Felipe Camarão in Vainfas ((Org.), 2001. p. 51; 224; 476).

na redistribuição de suas tecnologias pelos sertões interiores. Os grupos eram comandados por chefes guerreiros de quem o conjunto normalmente adotava o nome, com sua autoridade relacionada à destreza nos combates⁷. Outros grupos contavam com seus próprios principais, assumindo relações de reciprocidade e parentesco, como também rivalidades e guerras. Em situação colonial, os indígenas modificaram alguns de seus hábitos, usando instrumentos de ferro, pastoreando gado e éguas, manejando armas de fogo e também incorporando novas tecnologias simbólicas e bens de prestígio (LOPES, 1998. p. 283). O auxílio dos “tapuias” aos holandeses teria se estendido até o exterior, guerreiros janduí foram transportados pelos holandeses para lutarem na África: duzentos indígenas teriam pelejado em Angola contra os portugueses e seus aliados locais, com o propósito de garantir o controle batavo do tráfico negreiro (SANTOS JÚNIOR, 2008, p. 64).

3.2 - A FRONTEIRA AMAZÔNICA: OS “MURAS” E OS “ÍNDIOS CRISTÃOS”

A ocupação colonial oficial portuguesa, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, foi também iniciada somente no século XVII: impulsionada pelas frentes militares – demarcando fronteiras, edificando acampamentos e povoados – e no apoio das missões religiosas – direcionadas a evangelizar o grande número de “gentios” habitantes da imensidão de rios e florestas e, assim, torná-los cristãos e vassalos úteis à Coroa. Os portugueses não puderam prescindir dos aliados locais, seja para a manutenção dos espaços constantemente contestados pelas outras potências marítimas europeias, como também para o sustento de suas

7. Os holandeses fizeram referência ao “país dos tapuias” governado pelo chefe-guerreiro Janduí, personagem longeva descrita com cento e sessenta anos. É provável que a constatação da longa idade tenha resultado de um engano dos europeus, que notaram como sendo uma única pessoa outras lideranças aparentadas. Nas fontes históricas, é perceptível que diferentes grupos, habitantes do interior continental, foram enquadrados sob a nomeação devido às alianças assumidas com os holandeses contra os lusitanos. Em 1692, sua população girava em torno de 14 mil pessoas, incluindo cinco mil flecheiros. Foram representados como os principais inimigos dos portugueses, por isso, violentamente caçados pelos fazendeiros, sertanistas paulistas e militares interessados em exterminar a oposição indígena para acomodação da pecuária. (PUNTONI, 2002, p. 78. CRUZ, 2018. p. 63).

necessidades. Daí a importância das reduções missionárias, já experimentadas no litoral do Brasil, onde se amansava e se repartia a mão de obra indígena (CARVALHO JÚNIOR, 2005).

Na região, os grupos foram também divididos entre inimigos e aliados. E neste processo, sobretudo na segunda metade do século XVIII, os “mura” – uma das várias etnias que habitavam a Amazônia – foram classificados como os maiores adversários. Diversos povos foram acusados como contrários aos aldeamentos missionários e por atacar as roças dos colonos: os “Mura”, igual os “Tapuia”, foram classificados como inimigos jurados dos portugueses (AMOROSO, 1991). Segundo o historiador Almir Carvalho Júnior, a produção de identidades e nomeações étnicas destes grupos “muras” obedecia, muitas vezes, a circunstâncias específicas e interesses de fundo econômico e político dos lusitanos.

A identificação carregava um simbolismo forte que definia, normalmente, a forma como o poder colonial se relacionava com ela. Portanto, identificar alguém como sendo Mura, na segunda metade do século XVIII, definia um traço extremamente negativo, relacionando-o a bárbaro, indomável, pirata e, para reeditar um termo do início do mesmo século e do século anterior, ‘gentio sem civilização’” (CARVALHO JÚNIOR, 2005, p. 147).

Atentos às divisões empregadas pelos portugueses, especialmente em suas repercussões na realidade vivenciada, grupos nativos buscaram o aldeamento missionário e o batismo cristão, também ansiando por liberdade, proteção e terra. Mais do que garantir a “graça do céu”, os lugares sociais prometidos após aceitação do cristianismo (e da ocupação portuguesa) também os livravam de algumas violências e lhes prometiam acesso a novos espaços de convívio e saberes, acenando melhores relações com os colonizadores (CARVALHO JÚNIOR, 2005).

Os índios coloniais transformaram suas identidades em processos conflituosos de convívio, experimentando diferentes relações com os portugueses e outros atores em situação histórica. Reformularam constantemente as fronteiras entre inimigos/aliados, assumindo acordos, como também atacando e pressionando os colonizadores em busca de seus próprios objetivos ou com intenção de manter um certo equilíbrio de forças que permitia espaços de negociação (QUIJADA, 2002). Desde os primeiros anos de contato, mantiveram outras relações, não só de violência, com os colonizadores. Tal percepção contribuiu com o questionamento de uma “fronteira de guerra” claramente delimitada, separando radicalmente os antagonistas “tapuias”, de um lado, e os soldados e missionários, de outro. Os nativos americanos reformularam seus costumes, lealdades e identidades, com maneiras próprias de movimentação, guerra e ajustes nas novas situações vivenciadas. Mesmo quando aparentemente derrotados e reduzidos nas missões, após a morte de muitos outros indígenas, os grupos aldeados continuaram pressionando política e militarmente os colonizadores. Visavam garantir os direitos e as expectativas geradas pela condição de vassalos, como a posse das terras das aldeias e o direito à liberdade jurídica (ALMEIDA, 2013, p. 115).

4 - OS ALDEAMENTOS MISSIONÁRIOS: VASSALAGEM, IDENTIDADES POLÍTICAS E TRÂNSITOS CULTURAIS

4.1 – O PACTO DE VASSALAGEM

Os indígenas panatis, por meio de seu procurador, recorreram à Coroa portuguesa pedindo proteção e segurança no aldeamento missionário, evocando o pacto de vassalagem no ano de 1755.

Os índios da nação dos Panatis, com toda humildade, representam a Vossa Majestade que, sendo os mais leais vassalos, que nunca em tempo algum deixaram de merecer o mesmo nome, nem tomaram vinganças dos

brancos, nas ocasiões que lhes têm dado, se veem hoje os mais perseguidos e desgraçados, sem proteção das justiças por serem muito pobres, que não possuem que lhes dar, assim como tem os delinquentes, e só de Vossa Majestade se valem (...), e esperam que Vossa Majestade os não desampare, e dê a providência o castigo merecido como for servido: e por não sabermos escrever pedimos a Vicente Ferreira Coelho esta por nós fizesse e se assinasse (AHU, Paraíba. Doc. 1435).

Nos primeiros registros referentes, os panatis foram descritos como grupos “tapuias”, aparentados aos janduís, envolvidos em diferentes confrontos com os militares e criadores de gado no interior da capitania da Paraíba, no final do século XVII. Foram aldeados no sertão do Piancó, no século XVIII, enfrentando problemas constantes na convivência cotidiana com os fazendeiros vizinhos (CRUZ, 2018, p. 66). Os colonos os acusaram pelo descompromisso com as lavouras da aldeia; roubo de gado e por manterem contatos com grupos considerados rebeldes, não permanecendo na missão por longas temporadas. Já os panatis se identificaram como “leais vassalos”, e que “nunca em tempo algum deixaram de merecer o mesmo nome”. Em outubro de 1755, o rei respondeu aos suplicantes.

Dom José, por graça de Deus, rei de Portugal, e dos Algarves daquém e de além-mar em África, senhor da Guiné, faço saber ao ouvidor-geral da Paraíba que atendendo ao que me representarão os índios panatis na conta com esta levou remete cópia assinada pelo secretário do meu conselho ultramarino e a que se devem castigar os excessos que nela me referem, sendo certos e dar a conhecer a estes e os mais índios do Brasil que devem viver seguros na minha proteção (AHU, Paraíba. Doc. 1590).

Partindo do exemplo citado, é pertinente ressaltar o emprego de outra identidade mobilizada pelos indígenas coloniais, a de “índios aldeados”, anunciada a partir do pacto de vassalagem com a Coroa portuguesa (ALMEIDA, 2013).

4.1 - OS ALDEAMENTOS MISSIONÁRIOS: FUNÇÕES E INTERESSES DIVERSOS

No processo de colonização do Novo Mundo, houve uma estreita ligação entre os poderes espirituais e temporais dos estados ibéricos: as reduções missionárias podem ser consideradas o “esteio do domínio colonial” em muitas regiões fronteiriças. Não só serviram para cristianizar os nativos, senão para expandir domínios e “civilizar” “selvagens”, convertendo-os em súditos cristãos das Coroas de Portugal ou Castela (BOXER, 2007). A política de aldeamentos foi fundamental para os projetos de colonização: os indígenas aldeados eram obrigados a trabalhar para os colonos, incorporados numa condição servil na hierarquia da época, devendo reproduzir novos hábitos civis, econômicos e religiosos. Foram também considerados “muralhas do sertão”, tendo em vista a utilidade de seus serviços de defesa e ataque aos inimigos de Portugal. Por isso, foi comum a estratégia de se povoar as regiões de fronteiras com aldeamentos de “índios flecheiros”, guerreiros numerosos e decisivos nos combates (PUNTONI, 2002).

O expediente, por exemplo, foi empregado na Bahia de Guanabara, com os índios temiminós liderados por Arariboia⁸. A “aldeia de São Lourenço dos Índios” foi criada próxima a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, em 1573, no contexto de disputa com os navegadores franceses. Os moradores do aldeamento deveriam exercer trabalhos de defesa militar e sustento material para a fundação da nova cidade: os temiminós, conduzidos por Arariboia, passaram a se identificar como os índios da aldeia de São Lourenço. Também nas missões, as lideranças assumiram novos bens de prestígios e fundaram linhagens inspiradas nos direitos de hereditariedade típicos da sociedade portuguesa, dando forma a uma nova elite indígena (ALMEIDA, 2013).

Até poucos anos atrás, a historiografia conceituava as reduções evangelizadoras como um espaço apenas de descaracterização dos indígenas, devido às imposições dos padres, especialmente jesuítas (NEVES,

8. Ver a interessante biografia de Arariboia in Vainfas (Org.), 2001. p. 54). Ver também (ALMEIDA, 2013).

1978). Os aldeamentos eram analisados a partir dos interesses da Igreja ou da Coroa, desconsiderando as expectativas e experiências dos moradores nativos. Por outro lado, uma leitura mais crítica e ampla da documentação colonial confirma que os indígenas não foram agentes passivos na construção e rotina dos redutos missionários. Estudos recentes atestam que, apesar dos imensos prejuízos e da posição subalterna na qual se inseriam nos aldeamentos, eles se interessavam por eles e participaram de suas construções (ALMEIDA, 2013; CARVALHO JÚNIOR, 2005. GARCIA, 2009).

4.3 - OS “ÍNDIOS CRISTÃOS” NA AMAZÔNIA PORTUGUESA

O historiador Almir Carvalho Júnior (2005, p. 149), pesquisando as missões jesuíticas erguidas com grupos de origem tupi, na Amazônia portuguesa do século XVIII, considera que “os índios cristãos indicam um esboço de unidade do ponto de vista do poder colonial. Além disso, também indica uma chave identitária que permitiu a um universo variado de grupos étnicos adentrarem os limites do mundo colonial e dele fazerem parte” Ao ingressarem nas missões, os nativos tinham também as suas próprias expectativas: além da proteção, teoricamente desfrutada, poderiam ter acesso a novos espaços de convívio com os europeus e aprender novas habilidades e técnicas.

Devido à carência de mão de obra especializada na região amazônica, os “índios cristãos” foram também treinados para realização de “ofícios mecânicos” pelos missionários e moradores: carpintaria, artesanato, costura, entre outros. Ainda executaram atividades relacionadas aos seus conhecimentos ancestrais, foram requisitados como intérpretes (chamados de “línguas”) no contato e evangelização de outros nativos, guias e remeiros para os colonos. Os Principais também articularam alianças militares com os lusitanos, solicitando recompensas pelos serviços prestados na guerra contra os “índios bravos” e no sustento das aldeias fronteiriças – cobrando a contraparte do pacto de vassalagem.

Segundo as pesquisas de Carvalho Júnior, em 1648, dois indígenas principais das aldeias de Tapuitapera e Sergipe, ambas pertencentes ao estado do Maranhão, fizeram petição ao rei português solicitando a mercê do Hábito de Cristo e renda condizente ao título. A burocracia colonial analisou o pedido e reconheceu a grande influência exercida pelas personagens entre os seus seguidores, podendo agregar novos aliados para o serviço real. Foram agraciados com novas roupas, objetos e com a promessa de pensão e hábito militar⁹. Em agosto de 1648, outra liderança, Antônio da Costa, índio principal da nação Tabajara de Conjuje, também solicitou recompensas da Coroa. Carvalho Júnior (2005, p. 222) destaca o domínio da retórica burocrática pela liderança tupi: o principal se apresentou como filho de um líder indígena, Marcos da Costa, e elencou os serviços prestados na guerra de expulsão dos holandeses; “dizia que a mercê serviria de exemplo aos de sua nação o que faria com que o imitassem, obrigando-os com suas práticas e procedimentos a servir ao rei”.

4.4 - RESISTÊNCIA, COLABORAÇÃO E PROVÁVEIS INTERESSES: AÇÕES INDÍGENAS NOS ESPAÇOS COLONIAIS

Dialogando com os novos estudos, podemos afirmar que ações indígenas, em relação aos colonizadores, variaram no tempo e no espaço. É impossível falar de um único comportamento, identidade e cultura indígena, especialmente no período colonial. Os exemplos citados, entre outros, desmistificam a ideia dos nativos como blocos opostos e mecânicos: ora completamente resistentes à sociedade colonial, ora derrotados e aculturados pela mesma. Por exemplo, na mesma época em que clamaram pelo pacto de vassalagem, a partir do aldeamento cristão, os

9. Segundo Ronald Raminelli, alguns dos hábitos nobiliárquicos prometidos aos líderes indígenas não foram de fato concedidos, ainda que, no convívio político e social local, a promessa do cargo trouxesse as suas próprias recompensas. “Quando verdadeiras, as mercês de hábito concedidas aos índios também promoviam um impasse: a monarquia consolidava as alianças com as chefias indígenas, indispensáveis à manutenção dos domínios ultramarinos, mas, ao mesmo tempo, desrespeitava a tradição de negar privilégios aos gentios e heréticos. Em suma, a condecoração dos chefes nativos constituía um paradoxo” (2015, p. 160).

citados panatis desafiaram os missionários capuchinhos exercitando práticas consideradas demoníacas, como o ritual da jurema. Também transitavam entre as aldeias e demoravam temporadas no sertão. Revezaram identidades sociais e práticas culturais, ora descritos como “vasallos aldeados”, ora como “bárbaros tapuias” (CRUZ, 2018).

A identidade de “índios cristãos” ou “aldeados”, como prevista na legislação indigenista, permitia deveres e direitos. Especialmente, acionar os órgãos metropolitanos em busca de proteção, liberdade e recompensas; o que era negado aos “gentios de corso”. Em diferentes ocasiões, as reduções foram identificadas como um mal menor, diante da realidade incerta e violenta dos sertões conflagrados. Portanto, os aldeamentos foram também espaços construídos e reapropriados pelos indígenas, onde também buscaram articular permanências e inovações (ALMEIDA, 2013).

5 – A LEGISLAÇÃO INDIGENISTA COLONIAL: O DIREITO À LIBERDADE E À TERRA

As discussões acerca dos direitos e deveres dos índios ocupam grande parte da documentação colonial, ao longo de três séculos. A Coroa portuguesa promulgou uma série de normas e políticas, construindo uma legislação indigenista marcada por avanços e recuos, aparentemente, ora defendendo a liberdade dos indígenas, ora permitindo a escravização. Determinar o limite do uso do trabalho dos nativos era uma questão crucial, mas não uma tarefa simples, pois envolvia a disputa entre grandes e diferentes interesses. Missionários, colonos e autoridades políticas divergiram constantemente sobre o modo de exploração dos nativos americanos (PERRONE-MOISES, 1992). Outro ponto polêmico foi o direito à terra. No Alvará de 1596, seguido pelos decretos de 1609 e 1611, os “gentios” foram reconhecidos como “senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas”. Era reconhecido o direito dos indígenas – que aceitavam a vassalagem portuguesa e o cristianismo – aos territórios instituídos para os seus aldeamentos. Já os grupos classificados rebeldes ou inimigos, não poderiam recorrer às garantias previstas.

5.1 – AS TERRAS DOS ALDEAMENTOS: DIREITOS E DEVERES INDÍGENAS

Os direitos territoriais e políticos dos “índios” – estipulados pelos portugueses – vincularam-se à cristandade, interferindo nas formas de percepção e anúncio das diferenças entre eles. O termo “índio” tem conotação religiosa inegável, e a sua conversão e amparo no cristianismo foram as principais justificativas do sistema colonial (ESTENSSORO FUCHS, 1998). Para os europeus, era preciso resgatá-los de suas “falsas” crenças, ou quando urgente, do próprio domínio do Diabo. E para que as almas pudessem ser salvas, a política indigenista previa que os nativos fossem deslocados das selvas ou “sertões” para ocuparem aldeamentos localizados próximos aos núcleos coloniais e geridos pelos missionários, onde deveriam aprender os mistérios cristãos, hábitos civis e práticas agrícolas. As terras dos aldeamentos lhes eram doadas pela Coroa portuguesa seguindo o costume de sesmaria e, teoricamente, deveriam ser compatíveis com as suas necessidades de sobrevivência¹⁰ (PERRONE-MOISES, 1992).

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004, p. 24) considera que, nos aldeamentos cristãos, os indígenas foram envolvidos num primeiro processo de “territorialização”: “passavam a habitar um território fixo dado ou até imposto, conforme as circunstâncias, por uma ordem político-administrativa externa ao grupo” (ALMEIDA, 2010, p. 99). O fenômeno teria afetado profundamente o funcionamento das instituições e o significado das manifestações culturais nativas, reelaborando a leitura do próprio passado. Em alguns documentos, como nos pactos políticos ou nos requerimentos de sesmarias analisados pelos historiadores, as terras das missões foram reconhecidas pelos indígenas como um bem de grande valor (ALMEIDA, 2013). E muitos conflitos com os colonos envolveram a disputa dos territórios cedidos aos aldeamentos. Provavelmente, as novas identidades indígenas, reconstruídas nas reduções missionárias,

10. O Alvará Régio, de 23 de novembro de 1700, regulava que cada missão deveria receber uma légua de terra em quadra para o sustento dos índios e missionários residentes, liberando os demais territórios para a colonização (LOPES, 1998, p. 24).

já incorporavam a dimensão territorial e o posicionamento político pelo direito correspondente (OLIVEIRA, 2004. ALMEIDA, 2013).

Os índios aldeados eram considerados vassalos livres, não sujeitos à escravidão. Entretanto, ocupavam um lugar específico no quadro hierárquico de uma sociedade de Antigo Regime: eram inferiores aos colonos brancos (SPALDING, 1974). Desse modo, estavam sujeitos a certos deveres, entre eles, a realização de serviços obrigatórios. Segundo a prática do “repartimento”, um número determinado de indivíduos deveria trabalhar durante um certo tempo nas fazendas de particulares ou obras do governo colonial e, ao fim da jornada, receber uma compensação fixada pelas autoridades.

A obrigação criava uma série de impasses. Entre eles, foi comum os colonos não respeitarem o tempo delimitado para o uso da força dos indígenas, mantendo-os numa condição próxima à escravidão. Os pagamentos previstos foram, muitas vezes, ignorados ou reduzidos segundo o critério dos contratantes, que queriam se servir dos indígenas em troca de bebidas alcoólicas ou de objetos de pouco valor de mercado. Os missionários ainda denunciaram os colonos pelo descaso na evangelização e correção moral dos indivíduos repartidos, especialmente com as mulheres que desempenhavam serviços em suas casas, como amas de leite, fiadeiras e farinheiras. Segundo os padres, muitas índias eram tratadas “licenciosamente” pelos colonos, não sendo incomum algumas retornarem grávidas aos aldeamentos para criar os filhos mestiços (CRUZ, 2018). De toda forma, os colonos usavam de diferentes artifícios para burlar as leis e escravizar os nativos, especialmente manipulando as formas de identificação dos indivíduos forçados ao trabalho, também instrumentalizando os registros de mestiçagem (RESENDE, 2003).

Os indígenas que supostamente declinavam do aldeamento e da conversão eram tratados como inimigos e não podiam recorrer à proteção das leis. Desde o Regimento de Tomé de Souza (1548), era permitido capturar nativos sujeitos à “Guerra Justa”: quando se recusavam

a conversão, impediam a cristianização de outros grupos ou rompiam os acordos estabelecidos com os lusitanos. Por conta dos desmandos e abuso dos colonos, que usaram repetidamente do argumento da “Guerra Justa” para justificar a escravização generalizada, foram promulgadas leis (em 1587, 1595 e 1655) que determinavam que somente com a autorização do rei o conflito poderia ser declarado (ZERON, 2011).

A prática do “resgate”, que também legitimava a escravização, consistia em uma operação comercial realizada entre os portugueses e os indígenas que lhes eram aliados. Os europeus lhes ofertavam mercadorias em troca dos prisioneiros capturados em suas guerras. Pela lei, só poderiam ser legalmente “resgatados” os chamados “índios de corda”, isto é, os que seriam destinados ao sacrifício antropofágico. Eram, então, obrigados a prestar trabalhos por um período determinado, porque a sua vida e a alma teriam sido salvas, devendo ressarcir aos colonos os recursos investidos nas tropas de seu resgate. Os sertanistas frequentemente manipularam as leis em seu próprio benefício, rotulando o maior número de povos como antropófagos (mesmo aqueles que não praticavam o sacrifício) para poder escravizá-los. É certo que a legislação indigenista tinha muitas brechas e contradições, imprimindo uma longa distância entre o que dispunha a lei e o que ocorria na prática (PERRONE-MOISES, 1992).

5.2 – O DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS (1757-1798) E AS POLÍTICAS INDIGENISTAS NAS MINAS GERAIS

A experiência colonial dos indígenas foi profundamente alterada com a aplicação de uma nova legislação indigenista implementada no reinado de D. José I (1750-1777), tendo como expoente o primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal. Seguiram-se os seguintes decretos: a Lei de Liberdade (1755) proibia totalmente a escravidão indígena; enquanto a Lei de Casamentos (1755) estimulou a união de portugueses com mulheres nativas, especialmente em áreas fronteiriças onde a presença colonial era rara,

provendo incentivos e abolindo qualquer infâmia aos cônjuges e a seus filhos mestiços. Os jesuítas foram definitivamente expulsos do Brasil, em 1759, e as suas antigas missões entregues a um governo civil.

A grande inovação era, justamente, a sua proposta assimilacionista (que iria se acentuar no século XIX) com o principal objetivo de transformar os índios em vassallos portugueses, sem distinção alguma dos demais. Portanto, avançava em relação à perspectiva anterior, relacionada aos aldeamentos e à cristandade, como a forma privilegiada de integração e de acesso aos direitos políticos. O Diretório dos Índios contava com 95 artigos e previa a elevação das antigas reduções em vilas ou lugares geridos por um governo civil, na figura do Diretor dos Índios. Estimulava a presença de moradores brancos nos espaços e a sua integração ao comércio local. A evangelização ficaria a cargo dos padres seculares (não sujeitos às ordens missionárias, como os jesuítas). Visava, ainda, assegurar as fronteiras e o domínio político e territorial português, considerando os indígenas como potenciais defensores e povoadores (ALMEIDA, 1997). Primeiramente, destinado ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, o Diretório foi estendido para outras regiões da América portuguesa, a partir de 1758, sendo adaptado às diferentes localidades. Novas pesquisas sugerem articular as pretensões governamentais com as expectativas e as mobilizações dos diferentes grupos indígenas, “que lhes deram limites e possibilidades” (ALMEIDA in FALCON & RODRIGUES (Org.), 2015, p. 180).

Nas Minas Gerais, a proposta pombalina foi adaptada. Segundo a historiadora Maria Leônia Resende (2003), as políticas indigenistas aplicadas foram, em muitos casos, diferentes em comparação com outras regiões. Em parte, por conta da proibição da atuação das ordens missionárias, que foram acusadas de extraviarem riquezas minerais, sob o pretexto da catequese. Desde 1721, o governador D. Lourenço expediu uma ordem para que todos os religiosos fossem expulsos da capitania. Com a ausência das ordens, foram as autoridades civis que introduziram políticas relacionadas aos indígenas, de certa forma, desobrigadas

dos empenhos e conflitos comuns no trato com os missionários regulares. Segundo Resende (2003), a política dos governadores foi manter estas populações afastadas do contato – como “um cinturão de resistência nos sertões, intimidando a penetração dos contrabandistas no interior, ávidos que eram em explorar as jazidas minerais à revelia do controle metropolitano”. Assim, na prática, o governo nem sempre se preocupou de fato com a “civilização” dos indígenas, que, muitas vezes, prestavam melhores serviços na condição de “bestas e selvagens”, ameaçando com sua ferocidade os contrabandistas, o que contribuiu para reforçar essas imagens sobre a população indígena e, mais tarde, as campanhas de extermínio.

O processo de aldeamentos foi tardio na região mineradora, principalmente no final do século XVIII, e ficou a cargo dos padres seculares, muitas vezes apontados como despreparados para a função. Na documentação, há notícias de grupos habitantes do sertão leste, como registrado pelos portugueses: “coroados”; “puri”; “kayapó” e “botocudo”. Avançado para a segunda metade do mesmo século, com o declínio da atividade mineradora, os colonos passaram a clamar pela abertura dos sertões “proibidos” (região ocupada pelos “índios bravos”). Com isso, as entradas e bandeiras tornaram-se cada vez mais intensas, acirrando o conflito com as populações locais. Segundo as pesquisas de Resende (2003, p. 56), a região fronteira entre Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia, foi atravessada por 79 expedições. Para compensar o empreendimento, a Coroa concedia um lote de terras como recompensa para os colonos que se empenhassem na conquista. Contabilizadas pela autora, entre 1701 e 1836, foram concedidas 7.991 cartas de sesmaria.

Finalmente, é importante considerar que os atores indígenas não ignoraram a legislação indigenista. Algumas vezes, cientes de suas brechas e contradições, acionaram certos decretos como estratégia de sobrevivência e em benefícios de algumas conquistas. A condição de índios aldeados é um ótimo exemplo: considerados cristãos e vassalos do rei de Portugal, em diversas ocasiões, os grupos acionaram os órgãos de justiça para garantirem

o território de suas aldeias. Também nas Minas Gerais, alguns indivíduos recorreram à legislação pombalina com a intenção de garantirem a sua condição de índios livres (RESENDE, 2003). A identidade indígena era uma categoria jurídica no período colonial, implicando lugares específicos num quadro hierárquico de organização social (MÖRNER, 1969).

6- ÍNDIOS, MAMELUCOS E CABOCLOS: MISTIÇAGENS SOCIAIS E A LUTA PELOS DIREITOS

O “apagamento” dos indígenas nos registros históricos varia em razão dos diferentes processos de integração, acentuando-se a partir do Diretório dos Índios. Por exemplo, avançando da segunda metade do século XVIII para o século XIX, o “desaparecimento” dos indígenas na região Nordeste começou a ser noticiado pelas autoridades políticas e pelos intelectuais, paralelamente à emergência da categoria “caboclo”. Analisando os censos e outras listagens da época, pesquisas observam a diluição progressiva da categoria indígena em contraste à identificação mestiça: o ano de 1872 marca o “desaparecimento oficial” dos índios do Rio Grande do Norte, pois estes não aparecem mais como categoria distinta no censo desse ano, são classificados como “caboclos” ou “pardos” (CAVIGNAC, 2003. LOPES, 2005). “Índio” irá se tornar uma “categoria ausente”, justificando o confisco das terras coletivas das antigas aldeias. No começo do século XIX, o empresário e cronista do Nordeste, Henry Koster, observou que, na região, nomeavam-se todos os “índios selvagens” como “tapuias”; “caboclo” era o “índio domesticado” (KOSTER, 1943[1810], p. 235).

Segundo Maria Sylvia Porto-Alegre, no Nordeste,

a categoria ‘caboclo’, identificada etnicamente como mestiço de origem indígena, é menos uma categoria social concreta e muito mais uma construção ideológica, que se cristalizou em meados do século XIX como forma de negar a identidade do índio e seus direitos pela via da dominação cultural, em substituição à violência militar e à coerção do Estado (PORTO-ALEGRE, 1992, p. 16).

6.1 ÍNDIOS OU MESTIÇOS? DISPUTAS NO USO POLÍTICO DAS CLASSIFICAÇÕES SOCIAIS

As pesquisas mais inovadoras destacam as categorias de classificação étnica no período colonial, especialmente as que demarcavam a mestiçagem, no campo de disputas políticas e sociais, devendo ser compreendidas no centro de processos históricos e projetos específicos, como os de colonização; manutenção ou não dos aldeamentos cristãos; políticas de segregação; cativo; práticas de evangelização etc. Ser classificado como “branco”, “negro” ou “índio” implicava diferenças na vida política e social dos indivíduos e grupos, determinando direitos e deveres na sociedade colonial. Dessa forma, com diferentes interesses, os colonos podiam instrumentalizar o sentido e o registro das mestiçagens (MONTEIRO, 2001. RESENDE, 2003).

Segundo a historiadora Vania Moreira (2015, p. 22) “quando os índios se uniam a cônjuges não índios, isso poderia gerar diferentes formas de inclusão e adaptação social dos contraentes indígenas e até mesmo redefinir a condição étnica, social e civil da prole”. O matrimônio com os escravizados foi bastante comentado pelos missionários e autoridades civis, já que poderia afastar os índios de sua “liberdade natural”, que era negada aos negros cativos. No campo jurídico da escravidão, vigorava o princípio do ventre: que impunha ao filho a condição civil da mãe. O costume foi mantido pelas reformas pombalinas, que proibiram completamente o cativo nativo: a única forma de reduzir um índio à escravidão era atestá-lo filho de mãe escrava (MOREIRA, 2015).

Portanto, no período colonial, os registros de classificação étnica eram também um modo de enquadrar grupos e indivíduos numa estrutura desigual de poder, marcando os seus lugares sociais. Neste sentido, estudos sobre a América espanhola enfatizam o caráter social e relacional das classificações mestiças (POLONI-SIMARD, 2011). Segundo Joanne Rappaport (2009), os processos coloniais de identificação eram alterados segundo as circunstâncias e as relações de poder. Um mesmo indivíduo podia se definir ou ser definido a partir de diferentes rótulos

étnicos: ora como índio, ora como mestiço. As classificações abarcaram uma série de critérios, além da cor ou das características físicas: a língua falada; a ancestralidade; as vestes; os comportamentos; os lugares de residência; a religião praticada; o cônjuge e a profissão poderiam influir na categorização. Pessoas fisicamente parecidas podiam reclamar identidades diferentes, ou jogar com as identificações a partir de seus interesses. Muitas vezes, segundo a autora, o que prevalecia era uma interpretação pessoal dos traços físicos e de outros elementos considerados relevantes para a identificação.

Nas Minas Gerais, na contramão dos interesses dos colonos, atores declarados indígenas acionaram a justiça com a intenção de defender sua liberdade. Em 1764, em Ouro Preto, a índia Leonor, com seus três filhos e netos, “de geração carijó”, baseando-se na legislação pombalina, especialmente na Lei de Liberdade de 1755, recorreram ao governador para serem libertos da escravidão. Feitas as averiguações, o governador ordenou que uma escolta fosse libertar os carijós, procedendo contra todos que contrariassem a decisão. Outros indígenas se recusaram a casar com os negros escravizados, temendo a perda de sua liberdade. Na sociedade setecentista, profundamente marcada pela violência do escravismo, como demonstrado por Resende (2003), em alguns casos, “a origem indígena foi o sinal diacrítico que garantiu a liberdade para aqueles homens e mulheres”. Observa, ainda, que as classificações mestiças que lhes foram imputadas – “mamelucos”, “caboclos”, “pardos”, “cabras” etc. – são também flagrantes dos processos históricos experimentados pelos nativos no contato interétnico colonial.

6.2 - CABOCLOS E MAMELUCOS NOS ALDEAMENTOS MISSIONÁRIOS DO NORDESTE

Nas capitanias do Nordeste, como já foi abordado, os indígenas também experimentaram um contato intenso com os colonos. Em 1741, o governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luiz Pereira Freire, reconhecia que grande parte da população do interior tinha

“casta da terra, se não contam por índios”. Dessa forma, aconselhava ao rei português que ordenasse o deslocamento maciço dos “gentios” dos sertões, mas deixando saírem dos aldeamentos para viver entre os brancos, “porque se vão civilizando, casando uns com outros”. Com a mestiçagem sexual, previa o fim das missões, “no decurso do tempo, ficando todos paisanos”, acabando como uma diferenciação também estimulada pelos missionários. O governador levantou uma questão interessante: mesmo que a população regional fosse composta por mestiços ou propriamente “índios”, a experiência territorial e política nos aldeamentos contribuía para a distinção dos grupos residentes. Os conjuntos aldeados no Nordeste assumiram uma “identidade contrastiva” em relação aos colonos e aos outros grupos sociais, especialmente celebrada no campo dos direitos territoriais, civis e políticos, evocados a partir do aldeamento e do pacto de vassalagem (CRUZ, 2018, p.163).

É interessante, ainda, observar as discussões referentes aos mestiços que viviam no interior das reduções missionárias. Devendo cuidar de grande parte dos assuntos referentes à catequese e à civilização dos indígenas, na Junta das Missões de Pernambuco, em 1740, era observado que várias mulheres nativas eram retiradas, “sequestradas” ou “seduzidas” nos aldeamentos pelos colonos vizinhos. O costume foi tratado como um grande problema pelos missionários, pois algumas mulheres eram retiradas de seus maridos legítimos (segundo o sacramento cristão); e algumas pareciam gostar mais da vida fora da missão. Outras voltavam grávidas para os aldeamentos para criar os seus filhos mestiços. Os missionários atuantes no Ceará ainda afirmaram que, nas aldeias que administravam, “sempre houve mamelucos e mamelucas sem até agora moverem dúvidas (...), antes sempre aproveitaram dos privilégios que nelas logram.” E, segundo se interpretava, a partir de alguns decretos pontifícios, os missionários se diziam obrigados a administrar “todos os sacramentos que fossem necessários aos mamelucos nascidos nas suas aldeias na mesma forma que aos puros índios” (CRUZ, 2018, p. 185).

Nas discussões do período colonial, é possível notar o debate a respeito da vivência e naturalização de mestiços no interior das missões, bem como do uso da identidade indígena para a manutenção de certas prerrogativas políticas e religiosas. A identidade indígena foi mobilizada a partir do aldeamento, assumindo uma dimensão territorial, e evocada no campo da cristandade. Relacionava-se, ainda, com a escravidão, ao recusá-la. Com a implantação das políticas pombalinas, o caráter civil da identificação indígena foi destacado em detrimento do religioso. As categorias de mestiçagem foram principalmente acionadas em documentos e projetos políticos que ambicionavam as terras dos indígenas e a sua força de trabalho. Nos registros do século XIX, os índios foram progressivamente “apagados”, em contraste com uma população mestiça ascendente, que não teria o mesmo direito às terras coletivas. Na região Nordeste, como foi notado, o fenômeno relaciona-se à categoria “caboclo” (LOPES, 2005). É interessante notar: na região, também foram noticiados numerosos movimentos de etnogênese – ou “viagens da volta”, como define o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004): com grupos recusando as nomeações mestiças e exigindo o reconhecimento de sua ascendência indígena. O fenômeno atesta o caráter dinâmico e plural das identidades e tradições nativas, ressignificadas no decorrer do tempo histórico e no agenciamento de direitos e espaços de sobrevivência.

7 - IDENTIDADES POLÍTICAS E CULTURAS DINÂMICAS: O RITUAL DA JUREMA NO CONTATO HISTÓRICO INTERÉTNICO

7.1 – IDENTIDADES POLÍTICAS E PRÁTICAS CULTURAIAS

Os movimentos políticos de afirmação das identidades étnicas, registrados em diferentes regiões da América Latina, sobretudo após 1980, foram fundamentais para a sofisticação apresentada nos estudos recentes sobre os indígenas em situação histórica. Como já vimos, os indígenas coloniais atualizaram identidades em novos espaços de ação e convívio;

e os intercâmbios culturais relatados na documentação histórica ainda permitem questões instigantes e apontam caminhos para pesquisas inovadoras. Por exemplo, sobre as relações assumidas pelos rituais e tradições consideradas indígenas nos movimentos de afirmação étnica no período colonial ou, até mesmo, no Brasil contemporâneo.

Segundo o antropólogo Rodrigo Grunewald (2008), nos processos de etnogêneses, os mitos e rituais assumem grande valor, estimulando o trânsito de cerimônias e a revitalização de tradições consideradas ancestrais. Os rituais do Toré e da Jurema são, atualmente, considerados os principais ícones da “indianidade” nordestina, passados de um grupo a outro, tomando parte nos processos jurídicos de reconhecimento étnico.

7.2 - O TORÉ

O Toré é conhecido como “ritual” ou “brincadeira de índio”: dança coletiva que apresenta variações práticas entre as comunidades indígenas, sendo difícil rastrear suas origens pela ausência de narrativas coloniais referentes. “Trata-se, em princípio, de uma dança ritual que consagra o grupo étnico” (GRÜNEWALD, 2008, p. 43) cujas trajetórias e reformulações culturais e políticas são complexas. Em resumo, a sua valorização e maior visibilidade nacional iniciaram-se na década de 1920, com o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN, depois SPI). A organização realizou um primeiro reconhecimento das comunidades “remanescentes indígenas” consideradas confundidas com a população cabocla no interior do Nordeste. Os índios carnijós, habitantes próximos ao rio Ipanema, no município de Águas Belas (Pernambuco), era o grupo que, comparado às comunidades camponesas locais, exibia sinais diacríticos considerados mais relevantes pelos agentes indigenistas e estudiosos, entre eles, a língua (falavam o Iatê) e rituais considerados exclusivos, como o Toré. Segundo o antropólogo Mauricio Arruti (in MONTEIRO, 2006, p. 386), o reconhecimento e o respaldo político alcançados, sob o etnônimo de fulni-ô, garantiram-lhes certa proteção contra o avanço dos fazendeiros e um

novo acesso a bens materiais (ferramentas, sementes e benfeitorias), despertando interesse nas comunidades “caboclas” locais. Os funcionários do SPI, baseando-se na experiência com os fulni-ô, supervalorizaram o Toré como prova da “indianidade”, estimulando a incorporação da dança por outros grupos interessados no reconhecimento político de suas identidades indígenas (ARRUTI in MONTEIRO, 2006).

Os direitos políticos reservados aos indígenas, registrados na Constituição de 1988, também incentivaram os intercâmbios entre as comunidades “caboclas” do semiárido nordestino. “Transmitido de um grupo para outro, por intermédio das visitas dos pajés e de outros coadjuvantes, o Toré difundiu-se por todas as áreas e se tornou uma instituição unificadora e comum” (OLIVEIRA, 2004, p. 28).

7.3 - A JUREMA

Ao lado do Toré, a Jurema foi também valorizada. O ritual é centrado no uso de uma bebida inebriante, preparada a partir da casca ou raiz da planta homônima, acompanhada de cânticos ao som dos maracás e palavras entoadas pelos mestres ou pajés. Atualmente, mesmo alguns grupos que não fazem uso da substância, costumam louvá-la em suas canções e outras manifestações culturais, não raro, como personificação das matas e espécies vegetais (GRÜNEWALD, 2008, p. 44). Os grupos Xocós e Kariri-Xocó, pesquisados pela antropóloga Clarice Mota (2007), nos sertões do São Francisco, assumem o “segredo da jurema” como o emblema cultural de suas identidades indígenas, perpetuando um saber declarado e sentido como ancestral. A antropóloga investigou o conhecimento botânico dos grupos, em que os vestígios de história oral se misturam aos relatos míticos. Os espíritos ancestrais persistiriam “encantados” nas plantas e espécies da floresta: a relação própria estabelecida com elas é também uma forma de ligar os agentes indígenas às suas raízes históricas, renovando os mitos e os vínculos emocionais.

A jurema, ainda, tomou lugar num folclore regional, observam outros autores, usada em cultos de matriz africana, muitas vezes, potencializada

pelo tabaco, em cerimônias conhecidas como catimbó ou candomblé de caboclo. Os antropólogos apontam, nessas reuniões, o “sincretismo” de elementos indígenas e africanos (CASCUDO, 1969)

Ao contrário do Toré, a jurema aparece registrada em fontes históricas do período colonial, sobretudo em denúncias inquisitoriais e correspondência do Arquivo Ultramarino. Em 1739, o capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo, informou ao Conselho Ultramarino que, no aldeamento de Boa Vista, região de Manguape, litoral da Paraíba, “os feiticeros índios usam de uma bebida de uma raiz chamada jurema, que, transportando-os dos seus sentidos, ficam como mortos e, quando entram em si da bebedeira, contam visões que o Diabo lhes apresenta”. Na ocasião, no aldeamento de Boa Vista, controlado pelos carmelitas descalços, residiam os grupos xucuru e kanindé, pertencentes à família linguística Tarairiú (APOLINÁRIO in KURY (Org.), 2013, p. 202).

O governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire, escreveu ao rei sobre os eventos: os nativos, “tomando certas bebidas as quais chamam de jurema, ficam com elas ilusos e com visões e representações diabólicas, pelas quais ficam persuadidos a não ser o verdadeiro caminho o que lhes ensinam os missionários”. Acreditava ser prudente castigar “os cabeças com severidade para o exemplo dos demais”, excluindo os outros moradores das aldeias, “posto que todos têm jurema, por senão meterem nos matos e abandonarem a nossa fé”. Os missionários poderiam examinar individualmente “os que tomam a dita jurema indagando se têm erro contra a fé e se no tal erro é pertinaz para se dar conta ao Santo Tribunal”. O governo reconhecia a persistência de certas práticas culturais indígenas no interior dos aldeamentos missionários, apesar da atuação dos padres. E o alerta sobre uma possível oposição, especialmente no abandono da aldeia, sugere a importância das negociações diárias com os nativos moradores, até mesmo nos casos de punição. Daí a importância das autoridades indígenas, aliadas aos missionários que, muitas vezes, encaminhavam denúncias e castigavam os acusados “feiticeiros” no interior dos próprios aldeamentos.

O citado capitão-mor, Pedro de Macedo, ainda se queixou dos missionários carmelitas atuantes no aldeamento de Manguape: “clérigos e frades seculares se valem de feiticeiros para as suas curas, e os que menos pecam neste particular usam de palavras, de panos e de outras superstições de que se vale toda esta gente.” Dessa forma, pediu o afastamento dos seculares e a transferência da aldeia para a responsabilidade de missionários considerados mais competentes, como os capuchinhos italianos. Os padres carmelitas foram acusados de compactuarem com a “feitiçaria” indígena, e, como sugerido por outros pesquisadores, talvez fazendo uso da própria jurema, (APOLINÁRIO, 2013. FREIRE, 2013). Nas missões, prosseguiram os rituais de origem indígena, tidos como “feitiçaria”, que despertavam incompreensão, medo, raiva e, em alguns casos, o fascínio e o envolvimento dos próprios missionários que deveriam combatê-los.

A cerimônia foi também relatada pelos frades capuchinhos italianos. Em 1743, José de Calvatam denunciou os moradores dos aldeamentos dos panatis, pegas e coremas, no interior da Paraíba. Segundo a descrição do sacerdote:

Todos os que bebem jurema tem seu maracá e quem não tem maracá o pede emprestado porque sem ele não pode beber jurema (...). Ninguém pode beber jurema sem primeiro ser curado. A cura consiste em fazer um buraco no chão, fazer nele fogo, ou brasas, e depois botam no fogo certas raízes de pau, que não lhe sei o nome. Deita-se o que há de ser curado em cima de aquele buraco para receber no corpo o fumo que sai daquelas raízes e assim fica curado para sempre. Quem bebe a jurema sem primeiro se fazer curar, dizem que morre (ANTT, IL. Cadernos do Promotor (107) Livro 299. f. 381-382)

Aparentemente, todos os indígenas tinham conhecimento de como preparar a bebida, porém, “estando junto com o mestre toca a ele fazê-la” com cantigas tocadas com o maracá. O papel dos mestres e do

segredo do ritual são destacados: entoavam as palavras e canções sagradas e se comunicavam com os espíritos dos mortos. Segundo Clarice Mota (in LANGDON, 2007, p. 280), nos rituais de jurema contemporâneos, realizados entre os grupos Kariri-Xocó, na região do São Francisco, “só o pajé tem a ‘chave’ para decifrar o que a jurema diz nos sonhos de seus ‘filhos’ (...), ou seja, quando a jurema ‘fala’ todos escutam, mas só o pajé entende verdadeiramente o que foi dito. Ele é, pois, o tradutor dos desejos divinos”.

Em outras denúncias, “pardos” e mestiços são apontados como os “mestres da jurema”, inclusive instruindo discípulos indígenas. Em 1779, em Sobral, foram denunciados o mameluco Manoel de Lira Cabral e o caboclo D. Francisco: “fechavam o corpo” dos criadores de gado com “feitiços” e comandavam cerimônias públicas. Alucinados pela jurema, homens e mulheres dançavam nus da cintura pra cima dentro de um rio e viam voando um menino com cabelos dourados e com olhos de fogo, e dizia o mestre que era o que vinha para dizer onde estava a doença que sabia curar (VIEIRA JÚNIOR, 2011).

7.4 – FRONTEIRAS E IDENTIDADES ÉTNICAS NO RITUAL DA JUREMA

Atualmente, os rituais do Toré e da Jurema são considerados símbolos de identidades indígenas, afirmados como um traço cultural distintivo destas populações. Concordando com o antropólogo Rodrigo Grünewald,

Jurema e Toré são, portanto, elementos sagrados e, apesar de sua difusão ritual ou simbólica em contextos não indígenas, eles são sempre marcadores nativos que indicam, afirmam e delimitam a presença (inclusive espiritual) indígena na sociedade brasileira. Nos rituais das religiões brasileiras onde existem Torés, estes são sempre um espaço indígena. Do mesmo modo com relação à Jurema. Claro que existem outras entidades e outros espaços indígenas nessas religiões, mas o importante aqui é que eles são tradições e símbolos que são atualizados pelos próprios grupos indígenas (2008, p. 43).

As acusações inquisitoriais revelam processos históricos complexos de construção de rituais mestiços dotados de horizontes simbólicos compartilhados. Indicam também permanências e transformações das cerimônias ancestrais nativas diante das tentativas frequentes de demonização e apagamento das tradições. A bebida de jurema tomou parte num saber misterioso e místico, um segredo indígena mestiço. A mística e a elasticidade do segredo estimularam múltiplas manifestações, reconhecimentos e apropriações culturais e étnicas, já no período colonial, como também no Brasil contemporâneo (CRUZ, 2018, p. 274).

8 - AS FONTES INQUISITORIAIS E A CIRCULARIDADE CULTURAL: INTERCÂMBIOS RELIGIOSOS

Amparados nos exemplos e pesquisas apresentadas, podemos conceituar os “indígenas coloniais” como grupos ou agentes dinâmicos cuja “circularidade cultural” foi uma força importante na emergência de suas novas identidades étnicas. Ainda assim, sabemos pouco sobre as diferentes práticas culturais adotadas e reformuladas pelos nativos e seus descendentes no contato colonial; em parte, pela confiança na afirmativa dos primeiros historiadores, que declararam a ausência de documentos que enfocassem a recepção e as transformações operadas pelos indígenas em suas próprias cosmologias, nas suas cerimônias ou em outros símbolos e produtos culturais (MONTEIRO, 2001). As pesquisas recentes destacam as denúncias inquisitoriais – algumas recém-descobertas nos arquivos portugueses¹¹. As fontes relatam rituais e comportamentos surpreendentes executados pelos indígenas em diferentes espaços, até mesmo no interior de aldeamentos missionários, muitas vezes, na companhia de escravizados, colonos e padres (RESENDE, 2019).

11. As pesquisas atuais da historiadora Maria Leônia Chaves de Resende concentram-se nos indígenas denunciado ao Tribunal da Santa Inquisição. Do século XVI ao XIX, foram contabilizados 531 indígenas ou mestiços denunciado, procedentes de todas as regiões da América portuguesa. Os delitos foram também diversificados: “bigamia”; “feitiçaria”; “mandinga”; “pacto com o demônio”; “desacato”, entre outros. As denúncias envolveram sujeitos e grupos em situações variadas: os recém-contatados pelos descendentes; os aldeados nas missões; os servidores nas fazendas e casas de colonos e os transeuntes pelas vilas e cidades (RESENDE, 2019, p. 90-92).

8.1 – INDÍGENAS MANDINGUEIROS

Em 1764, o índio Anselmo da Costa, com 14 anos de idade, foi acusado de roubar pedaços de pedra da ara do altar da Igreja da vila de Benfica, no Pará. Argumentou que a relíquia servia para “ser valente e lhe não fazerem mal facas, nem espadas, nem paus”. Também o índio Joaquim Pedro, sacristão na vila de Beja (Pará), em 1764, foi acusado de roubar hóstias e pedra d’ara para a confecção de “mandingas”, distribuindo as relíquias entre indígenas e mestiços para livrá-los dos perigos de morrer afogado ou ser mordido de cobras ou onças (RESENDE, 2013, p. 360). O dispositivo mágico, conhecido como “bolsa de mandinga”, foi bastante popular entre os homens no período. Podia apresentar variações entre os usuários e conter diferentes elementos: paus; pedras; ossos; plumas; orações cristãs; papéis com símbolos “demoníacos” e a hóstia consagrada. O seu principal objetivo era “fechar o corpo” de seu portador contra qualquer violência física ou espiritual (CALAINHO, 2008).

O índio Joseph Rodrigues Monteiro, morador no aldeamento de Mipibu, administrado pelos capuchinhos italianos, na capitania do Rio Grande do Norte, “tomara mandiga pra ser valente, não lhe entrar no corpo ferro nem chumbo”. Na década de 1750, ele teve como “mestre” um “cabra”, por nome Antônio Ferreira, que juntou um papel escrito com uma “conta de cabo verde” e “a metera numa bolsa” para Joseph Rodrigues levar ao pescoço. Usou-a por cerca de dois meses, quando começou a sentir alguns efeitos negativos: já não conseguia dormir tranquilamente, estando sempre agoniado. Por isso, decidiu se livrar da relíquia. Ainda assim, confessou ter comprado uma nova bolsa do “cabra mestre”, experimentando os mesmos maus sintomas da primeira vez. Por fim, vendeu-a a um moço, por 200 reis, na região do Jaguaribe (CRUZ, 2018, p. 229).

Como linha de análise mais inovadora, os novos estudos sugerem seguir as redes de aprendizados descritas nas denúncias inquisitoriais, geralmente marcadas por relações interétnicas, numa verdadeira “escola” multicultural. As fontes relatam relações pedagógicas e hierárquicas,

revezando “mestres” e “discípulos” em diferentes espaços de convívio, com indígenas, mestiços e colonos trocando conhecimentos (FARBBERMAN, 2005. SOUZA, 2009. RESENDE, 2019).

As “bolsas de mandinga” tiveram origem nas sociedades e culturas africanas. Ainda assim, segundo os historiadores, representam a forma mais “tipicamente colonial” de “feitiçaria” relatada na América portuguesa, considerando a sua diversidade e plasticidade de uso entre negros, mestiços, indígenas e brancos (SOUZA, 2009). Caso exemplar é o “índio caboclo”, Miguel Ferreira Pestana, nascido na aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Reritiba (Espírito Santo). Na década 1730, foi denunciado por diversos comportamentos desviantes, entre eles, visitar os escravizados negros nas senzalas para vender ou ensinar “mandingas”, realizando verdadeiras apresentações de seus talentos. Em livro recente, o historiador Luís Corrêa analisou detalhadamente o seu processo inquisitorial, considerando a personagem em seus diferentes trânsitos sociais e trocas culturais fomentadas em torno do uso e da distribuição das “mandingas”. Com elas, o “índio caboclo” estabeleceu “sociabilidades diversas, relações de amizade ou alianças, algo essencial para que ele se adaptasse ao novo cenário com o qual se deparou e encontrasse um lugar na sociedade local” (CORRÊA, 2018, p. 262). No cotidiano interétnico, repleto de mazelas e perigos, especialmente pela violência da escravidão, ter o “corpo fechado” era qualidade buscada, sobretudo pelos homens, inclusive pelos nativos aldeados. Poucas mulheres foram denunciadas pela confecção ou porte das “bolsas de mandinga” (SOUZA, 2009).

8.2- CURANDEIROS E PAJÉS INDÍGENAS NOS ESPAÇOS COLONIAIS

Algumas mulheres de origem indígena foram reconhecidas, na sociedade colonial, pelos seus conhecimentos das ervas terapêuticas e práticas de cura. Na região amazônica, na primeira metade do século XVIII, a nativa Sabina alcançou verdadeira fama pelos seus talentos: descobria malefícios enterrados e, remunerada pelos seus serviços, acusava os

seus autores. De início, foi registrada como criada do colono Bento Guedes, que se gabava de ter em sua casa tão prestigiosa adivinha. Sabina teria realizado “cura” até mesmo para o ex-governador da capitania do Pará, João de Abreu Castelo Branco, de quem teria retirado da perna, por meio de sopros e defumação, “três bichos vivos e moles” do “tamanho de grãos de bico”. Usava de procedimentos próximos aos exercícios curativos das pajelanças indígenas: defumações, cantigas, assopros e sucção de insetos e espinhos. Porém, combinava-os com elementos do cristianismo: entoava orações e, em certos casos, recomendava aos seus clientes a confissão ou o exorcismo realizados pelos padres (CARVALHO JÚNIOR, 2005, p. 329).

A “índia do gentio da terra” tornou-se uma das “curandeiras” mais conhecidas na região de Belém, comercializando os seus talentos salutareis pelas vilas e fazendas, em troca de tecidos e outras prendas. As denúncias enviadas contra Sabina, sugerem uma certa liberdade de seus movimentos, subvertendo constrangimentos comuns às mulheres indígenas integradas à sociedade da época. Por exemplo, segundo o padre João Antônio de Gois, Sabina era “mulher mundana e que sendo casada não tem trato com o marido”. Declarou que era casada com um dos seus escravos, “mas não fazia vida com ele”, “vivendo luxuriosamente”. De fato, Sabina circulava pela região paraense, desfrutando de certa liberdade e fama, no uso de seus talentos “mágicos” (CARVALHO JÚNIOR, 2005. SANTOS, 2016).

Outros atores se especializaram nos chamados rituais de “descer demônios” (CARVALHO JÚNIOR, 2005): indivíduos identificados como “pajés” construía uma cabana de palha afastada (“tejuapar”), para onde conduzia os clientes que queriam ser curados. No local, às vezes acompanhados de alguns assistentes, entoavam cantigas animadas pelos maracás e podiam tomar bebidas alcoólicas e untar o corpo dos enfermos com o caldo de frutas ou ervas. Cobertos de penas, cantando e dançando, evocavam os espíritos que as testemunhas diziam “descer” do teto, que respondiam as suas perguntas e orientavam o tratamento

dos doentes. Algumas personagens diziam encontrar com os santos, a Virgem Maria, anjos e outras figuras do cristianismo. Em 03 de agosto de 1731, o nativo Lourenço foi acusado de realizar “sinagogas”: louvando com cantigas cristãs, ele dizia “descer dos céus nosso primeiro pai Adão” com coros de “anjos” (Cruz, 2013).

As descrições das práticas de pajelança, contidas nas fontes inquisitoriais, demonstram que os rituais, ainda que possam ser associados às tradições xamânicas de origem tupi, foram fontes de inovação cultural e podem ter atuado como veículos de “tradução” indígena do sagrado cristão. Observando que os indígenas não apenas receberam passivamente os ensinamentos e liturgias dos evangelizadores católicos, mas, muitas vezes, buscaram se apropriar dos símbolos e ritos para reproduzi-los autonomamente, buscando uma experiência subjetiva com o maravilhoso cristão; recusando a tutela dos missionários (ESTENSSORO FUCHS, 1998. POMPA, 2003). Os indígenas coloniais também construíram rituais e “cosmologias de contato” (RAMOS & ROBERT (Org.), 2000) em consonância ao surgimento de novas práticas e identidades políticas e sociais.

FONTES

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Paraíba, Documentos 1435 e 1590.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Cadernos do Promotor (107) Livro 299. f. 381-382.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

_____. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. História e Antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios de História*. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 151-168, 2011.

_____. Política indigenista e políticas indígenas no tempo das reformas pombalinas. In FALCON, Francisco & RODRIGUES, Claudia. (Org.). *A “época pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

ALMEIDA, Rita H. *O Diretório dos índios: Um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

AMOROSO, Marta Rosa. *Guerra Mura no século XVIII versos e versões: representações dos Mura no imaginário colonial*. (Dissertação de Mestrado) Campinas: UNICAMP, 1991.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Plantas nativas, indígenas coloniais: usos e apropriações da flora da América portuguesa. In: KURY, Lorelai (Org.). *Usos e circulação de plantas no Brasil*. Séculos XVI-XIX. Rio de Janeiro, Editora Andrea Jakobsson. 2015, pp. 180-227.

ARRUTI, José Maurício. A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTEIRO, Paula. (Org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo. pp. 381-42.2006.

BARTH, Fredrik. O grupo étnico e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora Edusp, 2011.

BOCCARA, G. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro- indígenas: Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. *Memoria Americana: Ciudad Autónoma de Buenos Aires*, n. 13, dic. 2005. p. 47

BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a expansão ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes. Fronteiras e zonas de contato: perspectivas teóricas para o estudo dos grupos étnicos. *Revista de História* (UFES), v. 18, p. 49-70, 2006.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, 1969

CAVIGNAC, Julie. A etnicidade encoberta: ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte. *Mneme– Revista de Humanidades*, vol. 5, n. 8, pp. 1-79, 2003.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*. Jundiá: Paço Editorial, 2018.

CRUZ, Carlos Henrique A. *Tapuias e mestiços nas aldeias e sertões do Norte: conflitos, contatos e práticas “religiosas” nas fronteiras coloniais (1680-1761)*. Tese (Doutorado) - Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, 2018.

_____. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. Dissertação (Mestrado) História Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. *Del Paganismo a la Santidad*. La incorporación de los índios del Perú al catolicismo, 1532-1750. *Travaux de l'Institut Français d' Études Andines*, Tomo 156. Lima, 1998.

FARBERMAN, Judith. *Las Salamancas de Lorenza*. Magia, hechicería y curandeirismo em el Tucumán Colonial. XXI 30. Fernández Álvarez, 2005.

FERNANDES, João Azevedo. *De cunhã à mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2003.

FREIRE, Gláucia de Souza. *Das “feitiçarias” que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas tarairiú e missionários na Paraíba setecentista*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Campina Grande, 2013.

GARCIA, Elisa Frühauf. *As diversas formas de ser índio*. Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009

_____. Ser índio na fronteira: limites e possibilidades. Rio da Parta, 1750-1800. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 60, n. 4, p. 43-45, Out. 2008.

HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007.

HILL, Jonathan. Introduction. In: ____ (Org.) *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, p. 4.

KERN, Arno Alvarez. Fronteira / fronteiras: conceito polissêmico, realidades complexas. *Revista História e Diversidade*, v. 8, 2016, pp. 10-14.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução e notas de Luiz da Câmara. Cascudo. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1943 [1810].

KRENAK, Ailton. História indígena e o eterno retorno do encontro. In: LIMA, Pablo. (Coord.). *Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afrobrasileira: uma contribuição da área de história do PIBID/FAE/UFMG*. Belo Horizonte: UFMG/FaE, 2012.

_____. In: COHN, Sergio. (Org.). *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. (Coleção Encontros)

LOPES, Fátima Martins. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório. Pombalino no século XVIII*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2005.

_____. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Natal: Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte. Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria 1998.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *Ocidentalização, territórios e populações indígenas no sertão da Capitania do Rio Grande*, 2007.

MAIA, Légio de Oliveira. Aldeias e missões nas capitanias do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades. *Revista Tempo*, vol. 19, n. 35, Jul. – Dez. 2013: 7-22.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudo de história indígena e do indigenismo*. Tese apresentada para o concurso de livre docência em antropologia na Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001.

_____. Armas e armadilhas. História e resistência dos índios. In: NOVAIS, Adauto. (Org.) *A Outra Margem do Ocidente*. Rio de Janeiro, Funarte/ Companhia das Letras, 1999.

MOREIRA, Vânia M. Losada. Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses. *Revista Brasileira de História* [online]. 2015, vol.35, n.70, pp. 17-39.2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882015000200017-8&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em 10 de set. de 2018.

MÖRNER, Magnus; *La mezcla de razas en La historia de América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1969.

MOTA, Clarisse Novaes da. *Os filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió: EDUFAL, 2007.

_____. Sob as ordens da jurema: o xamã kariri-Xoco. In: LANGDON, E. Jean Matteson (org). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, pp. 233-266, 1996.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e regressão cultural*. Rio de Janeiro, Forense Universitária. 1978.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

POLONI-SIMARD, Jacques. Historia de los índios em los Andes, los indígenas em la historiografía andina: análisis y propuestas, *Mundo Nuevo Nuevos Mundos*, revista eletrônica, Paris, 2011.

_____. Redes y Mestizaje: Propuestas para el análisis de la sociedad colonial. In: BOCCARA, Guillaume e GALINDO, S. (Org.) *Lógica mestiza en América*. Temuco: Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000, p.113-137.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003.

PORTO-ALEGRE, Maria Sylvia. Aldeias indígenas e povoamento no Nordeste no final do século XVIII: aspectos demográficos da 'cultura de contato'. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: Hucitec/ANPQCS, 1992.

PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo, Hucitec-Edusp, 2002.

QUIJADA, Mónica. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y dis continuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX), In *Revista de Indias*, vol. LXII, n° 224, 2002.

RAPPAPORT, Joanne. Quem é o mestiço? decifrando a mistura racial no Novo Reino de Granada, séculos XVI e XVII. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 25, n° 41, pp. 43-60, jan/jun. 2009.

RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

RAMOS, Alcida e ALBERT, Bruce (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias de contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

RESENDE, Maria Leônia C. *Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista*. Tese (Doutorado) - Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003.

_____. Cartografia Gentílica: os índios e a inquisição na América Portuguesa". In: RESENDE, Maria Leônia Chaves de e FURTADO, Júnia. *Travessias inquisitoriais: das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Fino Traço Editora, 2013.

_____. (Org.). *Mundos nativos: culturas e história dos povos indígenas* Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.

_____. "Da Ignorância e Rusticidade": Os Indígenas e a Inquisição na América Portuguesa, In DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. CARDIM, Pedro. *Os Indígenas e as Justiças no Mundo Ibero-Americano (sécs. XVI-XIX)*, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2019, p. 87-126.

SANTOS JÚNIOR, Valdecir. *Os índios Tapuias do Rio Grande do Norte: antepassados esquecidos*. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 2008.

SANTOS, Lidiane V. dos. “*Terra Inficcionada*”: as práticas mágico-religiosas indígenas e a Inquisição na Amazônia Portuguesa Setecentista. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei, 2016.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPALDING, Karen. De índio a campesino. *Cambios en La estructura social Del Perú colonial*. Lima, IEP, 1974.

STERN, Steve J. *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Objetivo, 2011.

_____. A tessitura dos sincretismos: mediadores e mesclas culturais, In: FRAGOSO, João Pacheco & GOUVÊA, Maria de Fátima. *Coleção o Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Portuguesa, 2014, p. 357-388.

_____. *A Heresia dos Índios*. Catolicismo e Rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIEIRA JÚNIOR, A. O. De menino voador, sabá e iluminismo: notícias da Inquisição no sertão do Ceará. *Antiteses* (Londrina), v. 4. n. 8, pp. 783-800, jul./dez., 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: COSACNAIFY, 2002.

ZERON, Carlos Alberto de Moura. *Linha de Fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: EdUSP, 2011.

CAPÍTULO 3

POR OUTRAS MUNDIVIDÊNCIAS: UMA APROXIMAÇÃO AO PENSAMENTO AMERÍNDIO

Maria Leônia Chaves de Resende

INTRODUÇÃO

Sempre ouvimos que os povos indígenas são diferentes de nós. Então, é preciso entender os porquês, as razões que nos distinguem. Naturalmente, há muitas respostas tanto quanto o fato de eles serem diferentes entre eles, porque têm histórias e culturas distintas. Basta mencionar que se estima uma população indígena na América com cerca de 45 milhões de pessoas, com uma alta heterogeneidade de acordo com os países: em um extremo, estão México e Peru (com quase 17 milhões e 7 milhões de população indígena, respectivamente) e, no outro, Costa Rica e Paraguai (com pouco mais de 100.000 indígenas) e o Uruguai (com quase 80.000 indígenas). O Brasil conta com cerca de 900.000, distribuídos em 305 povos e 274 línguas.

Então, com esta população heterogênea, na nossa América Indígena, que ocupa desde o extremo norte ao extremo sul, que motivos poderíamos dar para dizer que eles são diferentes de nós? Três pontos cruciais já seriam iniciais – ainda que não suficientes - para responder a essa pergunta. O primeiro é que os povos indígenas são autóctones, originários do território americano. Portanto, nessa condição, são genuinamente desta terra, estabelecendo com ela um vínculo umbilical. Isso significa que os indígenas têm, de fato, uma relação particular com o seu território, que se articula com toda a sua forma de perceber a realidade, ou seja, com uma mundividência própria. Um segundo motivo seria de que, em função disso, os ameríndios contrastam com o mundo

ocidental, entendido aqui como aquele que tem por legado uma cultura antiga de matriz grega e se mantém sob influência de um *modus* de vida europeu, com uma maneira de ver o mundo baseado nesse padrão de conhecimento. Os indígenas, até o momento da conquista e colonização, estiveram suficientemente distantes para conceber outra forma de pensamento, independente e endógeno, com sua própria marca étnica, que produziu uma cosmovisão distinta e muito particular¹. Um terceiro motivo é o próprio autorreconhecimento, que marca sua adscrição étnica. Os indígenas se reconhecem como tal e são reconhecidos por seus iguais, por outros indígenas (mesmo que sejam de outras etnias e falem línguas totalmente diferentes) também como sendo participantes da comunidade indígena. Ou seja, existe uma cumplicidade em se verem como “iguais”, ainda que cultivem suas próprias “diferenças”. Nesse sentido, ainda que estabeleçam esses vínculos identitários, são sociedades complexas marcadas por muitas particularidades que os distinguem entre si.

A despeito desses ‘muitos’ mundos nativos, buscaremos nos aproximar de suas ontologias (suas formas complexas e profundas de ser), suas hermenêuticas (suas interpretações sobre as coisas, os fatos), enfim, suas mundividências (suas percepções e cosmovisões) expressas nos seus pensamentos e saberes. Mesmo nesse mundo plural, procuraremos perceber sua unicidade a partir de uma forma de pensamento diverso, marcadamente baseado no fundamento mítico, e em claro contraponto ao mundo racional ocidental. Essa é a proposta deste capítulo.

1. Tomo aqui o conceito de cosmovisão proposto por Alfredo Lopez Austin. “A cosmovisão está constituída pela diversidade de atos mentais que produzem ou inibem, dirigem, configuram, condicionam, intensificam ou diminuem, induzem ou modificam a ação humana. Estes atos são sensações, percepções, emoções, pensamentos (incluindo conceitos, juízos, raciocínios, crenças etc) imagens, lembranças e intenções que ocorrem em forma de cadeias (...) A cosmovisão deve ser estudada como produto social e não como resultado das funções de cada um dos indivíduos (...) e se deve conceber-se como uma rede coletiva de atos mentais produzidos por uma entidade social”. Tradução livre. AUSTIN, 2016, p. 16.

1. “EPISTEMOLOGIAS DO SUL”: UM ENCONTRO COM OS SABERES NATIVOS

“Nunca na história da produção de conhecimento na era da modernidade ocidentalista, a ideia de saberes indígenas se tornou tão importante à imaginação do futuro do mundo como no século XXI”. (NDLOVU, 2017). Isto se dá porque os modos ocidentais hegemônicos de conhecer, imaginar e ver o mundo se mostraram ineficientes para os desafios globais que provocaram, o que levou à emergência da busca de um modelo diferente de mundo para além dos limites ocidentalistas.

Neste momento de crise generalizada, marcada pela instabilidade econômica, financeira e política, agravada por um desequilíbrio ecológico e pelo expressivo aumento das desigualdades sociais, impõe-se forçosamente uma reflexão sobre o paradigma capitalista europeu com o propósito de buscar novas alternativas. Essa provocação questiona o lugar hegemônico da Europa no mundo e sugere a superação deste modelo ao tomar como referência fundamental o que está “fora” deste paradigma. Ou seja, coloca como foco precisamente o que não opera dentro da lógica do mundo ocidental. Isso levou a considerar os saberes provenientes de outras culturas que foram, durante séculos, intencionalmente ignoradas ou desqualificadas pelo colonialismo, que imprimiu sobre elas uma dominação etnocêntrica, política e cultural baseada no “preconceito colonial”, não reconhecendo “histórias, práticas, saberes e soluções para além da história e das teorias, alegadamente universais, produzidas no ocidente” (SANTOS, 2016, p. 26).

A estas outras experiências, saberes e formas de viver, fora e distantes da lógica europeia, Boaventura Santos (2016) designou das “Epistemologias do Sul” - são a base do pensamento em que se critica e denuncia o domínio epistêmico da ciência moderna, que levou à exclusão e ao silenciamento dos saberes de povos e culturas dominados pelo capitalismo e colonialismo europeus. Essa soberania impôs o “epistemicídio”, quer dizer, a destruição de saberes locais e o apagamento da rica variedade de conhecimentos e percepções presentes na diversidade de

cosmovisões. Por isso, o que se pretende é a superação deste modelo de pensamento ocidental em favor de saberes pluriculturais.

1.1. “ECOLOGIAS DE SABERES”: UM DIÁLOGO ENTRE SABERES NATIVOS E OCIDENTAIS

A valorização excessiva do conhecimento do mundo ocidental se deve à experiência colonial moderna que dividiu o mundo entre zonas metropolitanas e zonas coloniais, acarretando não só um domínio do ponto de vista geográfico, mas, também, uma ideia de superioridade epistemológica, ou seja, o único conhecimento reconhecido e prestigiado é aquele que é produzido pela Europa.

Quijano destaca que, apesar do fim do colonialismo, persistiu uma relação de dominação colonial (...) com a “colonização das outras culturas” (QUIJANO, 1997, p. 61). Essa predominância de culturas de raiz eurocêntrica tem sido entendida como “colonialidade do poder”, ou seja, estabelece uma hierarquização dos saberes, uma colonização epistêmica sobre outras formas de hermenêutica, de percepção e interpretação do mundo. Neste caso, das formas de conhecimento do Norte sobre as do Sul. No entanto, não se trata de condenar o pensamento ou a ciência moderna europeia, mas de “reconhecer as suas incompletudes”. Do mesmo modo, o objetivo é reconhecer experiências e conhecimentos invisibilizados e desvalorizados como horizonte possível para se pensar o futuro (SANTOS, 2016). O que se pretende, poderíamos dizer, é um mutualismo, um caminho de mão dupla, ao que chamou de “*ecologia de saberes*”. A ecologia de saberes permite que os conhecimentos se cruzem, promovendo o diálogo entre os diversos saberes. Isso significa uma renúncia total a qualquer epistemologia geral e universalizante como a europeia, ou seja, é preciso reconhecer uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico ocidental.

Em face da supremacia epistêmica da ciência moderna, a ecologia de saberes se propõe a ser uma via alternativa que privilegia o pensamento pluralista e propositivo. A partir dessa diversidade do mundo,

trata-se de incorporar um pluralismo epistemológico que coloque em evidência a existência de múltiplas visões que podem contribuir para o alargamento dos horizontes da experiência humana no mundo e de práticas sociais, culturais e econômicas alternativas.

1.2. O “BEM VIVER”: UMA ALTERNATIVA PARA O MUNDO

A prosperidade da Europa foi construída com a transferência de riqueza do Sul global, primeiro das colônias e, posteriormente, com as lógicas neocoloniais. Portanto, em trocas desiguais que produziram pobreza e sofrimento! É preciso abrir-se para outras alternativas ao desenvolvimento e para o papel das relações econômicas não capitalistas, como iniciativas criativas que existem em outras partes do mundo.

Uma dessas formas alternativas, particularmente indígena, recorre a concepções não ocidentais, tais como o “Bem Viver” (*Sumak Kawsay* em quechua ou *Sumak Qamaña* em aymara) que é uma maneira ancestral de ser e estar no mundo. Apesar de essas expressões mais conhecidas referirem-se ao Equador, Peru ou Bolívia, outras similares são encontradas no *Ñandereko* do Guarani, os *Waras Shiir* do Ashuar, o *Küme Mongen* do Mapuche, o *Kaimen* para os Wapichana entre outras expressões em praticamente todos os povos indígenas (JIMÉNEZ, 2011; PACINI, 2019). O Bem Viver supõe uma profunda transformação na relação sociedade-natureza, pelas mesmas razões e no mesmo grau que exige mudanças nas relações étnicas e culturais de poder.

O Bem Viver emerge como um discurso no final de 1990, impulsionado por movimentos sociais latino-americanos da época (particularmente o movimento indígena contra o neoliberalismo do final do século XX) e o desencanto generalizado com a ideia de desenvolvimento (VANHULST; BELING, 2014, p. 56). Nesse contexto, o tema do Bem Viver expõe críticas à teoria clássica do modelo de desenvolvimento ocidental e apresenta alternativas pela adoção das tradições indígenas, na dinâmica do convívio em que se estreita o vínculo respeitoso do homem à natureza, como a oportunidade de devolver a ética à

consciência humana, (...) para opor-se à violência do sistema vigente (DÁVALOS, 2008).

De certa forma, o Bem Viver se coloca como um contraponto da América indígena à Europa capitalista. Nos últimos anos, o Bem Viver foi mencionado em várias publicações como sinônimo de vida saudável, combinado a projetos de desenvolvimento dos governos equatoriano e boliviano, associado à qualidade de vida. No entanto, alguns estudiosos apontam para a natureza polissêmica, como viver melhor, bem-estar, qualidade de vida e desenvolvimento humano (LACERDA; FEITOSA, 2015; DUSSEL, 2016). Concebe-se, ainda, que o entendimento do Bem Viver esteja na compreensão de suas raízes ancestrais, considerando os sentidos atribuídos pelos povos originários, já que possuem modos de vida sustentáveis, distanciados da sociedade de consumo.

Acosta (2016) assinala que o Bem Viver, enquanto filosofia de vida sustentável, consiste em alternativa à visão utilitarista e antropocêntrica de desenvolvimento. Em um sentido genérico, entende-se o Bem Viver como um campo semântico, onde podem ser colocadas experiências emancipatórias como a da ecossocioeconomia. Estas experiências apontam uma transição da compreensão reducionista do mundo, resultante da dominação da natureza pelo homem, para o entendimento sistêmico e complexo da dinâmica socioambiental. A abordagem do Bem Viver contraria uma visão individualista. Implica reconhecer a vida a partir de uma cosmovisão – concepção ou visão de mundo – que integra o ser humano à Natureza, esta entendida como sujeito de direitos, independentemente de sua utilidade prática e imediata para os seres humanos. Trata-se de reconhecer que o planeta possui uma capacidade de recursos limitada, o que sugere regulação do consumo, de maneira a não prejudicar irreversivelmente os ecossistemas e a biodiversidade planetária (ACOSTA, 2016; GUDYNAS, 2009). Por isso, uma integração da ecossocioeconomia ocorre nas comunidades, nos povoados, nas organizações, onde os problemas e as soluções acontecem (SAMPAIO; AZKARRAGA; ALTUNA, 2009), partindo das experimentações e da

complexidade do cotidiano (SACHS, 1986). Portanto, o Bem Viver engloba um conjunto de ideias surgidas como reação e alternativas aos conceitos convencionais de desenvolvimento, explorando perspectivas criativas tanto no plano das ideias como no campo da prática. (ALCÂNTARA; SAMPAIO, 2017, p. 3-5).

Assim, todas essas iniciativas apontam caminhos pós-capitalistas e pós-desenvolvimentistas em termos não utópicos, ou seja, em agendas concretas. Nesse contexto, as comunidades indígenas do continente latino-americano procuraram construir suas vidas, baseando-se em conhecimentos ancestrais, populares e espirituais que sempre estiveram fora do cientificismo próprio da teoria eurocêntrica.

Nessa perspectiva, é importante admitir outras formas de conhecimento que estão além das formas instituídas, colonizantes e europeias. Ao reconhecer a diversidade epistemológica do mundo, na forma de uma ecologia de saberes, estamos avançando no movimento de justiça cognitiva, reconhecendo outras experiências não eurocêntricas, saberes informados por outras cosmovisões e universos simbólicos, com percepções distintas da natureza e que regulam as práticas sociais, a dinâmica da vida cotidiana dos povos. Enfim, para entender a sociedade ameríndia, é preciso que se pense como um ameríndio, com as categorias empregadas pelo ameríndio dentro da própria cosmologia ameríndia.

2. “PERSPECTIVISMO” E/OU “MULTINATURALISMO” AMERÍNDIOS

A forma de ser dos povos indígenas envolve um universo muito complexo. Basta pensar que são muitos povos ameríndios com culturas distintas. Então, como podemos nos aproximar desses povos, dos seus pensamentos, da sua forma de ser? Traduzir e decodificar “uma cosmologia pan-ameríndia”, ou seja, o “modo” indígena de conceber a realidade é tarefa monumental. No entanto, podemos partir de uma ideia inicial: o sentido de que a “humanidade” não se restringe necessariamente aos seres humanos, mas ultrapassa a própria condição humana!

Esta é a chave para entender como os povos indígenas amazônicos pensam e se relacionam com o mundo.

Para nos ajudar a compreender essa ontologia, essa forma de ser e pensar dos indígenas (de forma muito diferente e, até mesmo inversa, da nossa visão ocidental!) é que alguns estudiosos construíram a ‘teoria do perspectivismo ameríndio’. Trata-se, aqui, de uma teoria antropológica difundida por Eduardo Viveiros de Castro e Phillipe Descola, nos anos 1990, que busca explicar o pensamento indígena, ou seja, como as populações indígenas constroem a compreensão do mundo, da natureza e das coisas. Esses trabalhos nos permitem pensar os pressupostos fundantes da cosmovisão e mundividência indígenas: primeiramente, o mundo é povoado por várias espécies de seres (inclusive, não humanos) dotados de consciência; em segundo lugar, cada uma dessas espécies vê a si mesma e as outras espécies de modo bastante particular, pois cada uma se vê como a humana, vendo todas as demais como não humanas (isto é, como “outridade”, espécies de animais ou de espíritos).

Como resume bem Viveiros de Castro (1996, p. 117), nesse *modus nativo*

os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. (...) A noção de “roupa” é uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, um processo onipresente no ‘mundo altamente transformacional’ proposto pelas ontologias amazônicas.

Portanto, o perspectivismo mostra que indivíduos percebem a realidade de formas diferentes, dependendo do ponto de vista do observador.

Um desdobramento importante desse pensamento foi o sentido de avançar para além da ideia do ‘multiculturalismo’, isto é, de que todos os grupos humanos compartilham de uma mesma natureza biológica e se diferenciam em suas culturas. Viveiros de Castro, contudo, mostra que muitas sociedades ameríndias têm uma lógica do ‘multinaturalismo’. Trocando em miúdos: enquanto a sociedade ocidental considera que todos os povos possuem uma mesma natureza humana, a maioria das comunidades indígenas da América possui uma concepção contrária: suas sociedades são compostas por seres que partilham uma espiritualidade, mas que se diferenciam em seus corpos. Portanto, não estamos diante de um sistema, de uma taxonomia ou de uma classificação fixas como na visão ocidental.

Viveiros de Castro se refere à concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos, e que veem a realidade diferentemente dos seres humanos. Uma das teses do perspectivismo é que os animais não nos veem como humanos, mas sim como animais. Exemplifica: “para os homens, as onças no mato são apenas animais, “bestas”, “feras”; mas para as onças no mato, os homens é que não passam de bichos (e de carne sedutoramente succulenta). Não é por acaso que em muitos mitos indígenas, deparamos com a noção de que os animais são criaturas que *foram* humanas um dia. Tal humanidade pretérita dos animais nunca é esquecida, ela permanece lá como um inquietante potencial – justo como nossa animalidade ‘passada’ permanece pulsando sob as camadas de verniz civilizador” (SZTUTMAN, 2007, p. 36). Portanto, o que “vemos” não é necessariamente a “realidade”!

O antropólogo Descola faz um relato nesse mesmo sentido sobre os Achuar da Amazônia, que estabelecem uma diferença ontológica de grau, mas não de natureza, entre plantas, homens e animais. Os

habitantes dessa sociedade afirmam que plantas e animais possuem uma alma (*wakan*) semelhante à dos humanos, que conta com intencionalidade e reflexividade. Ambos são classificados como pessoas (*aents*), que inclusive têm sentimentos e comunicam-se – até mesmo com os homens –, através de mensagens que modificam o seu estado de espírito e comportamento. Há também casos em que os homens, através de processos rituais, transformam-se em animais: passam a alimentar-se, caminhar e portar-se como esses seres. Isso somente é possível porque os Yaminawa acreditam numa essência que os une com os animais, tendo como única diferença o corpo, que pode ser modificado por meio de intensos processos de metamorfose. Nesse contexto, não só os humanos veem-se como humanos, mas os próprios animais e espíritos se veriam como tal (DESCOLA, 1998). Isso pode ajudar a compreender por que os ameríndios estabelecem relações de reciprocidade e ritualizadas com animais de caça e plantas cultivadas.

No perspectivismo indígena, o antropólogo precisa “ver” como o nativo interpreta, ele próprio, a sua cultura. O nativo deixa de ser visto como objeto, como alguém que não pensa e reflete sobre suas ações, sobre sua cultura, e passa a ser um sujeito que também possui suas teorias, que possui conhecimento e decodifica sua forma de entender o mundo. Muda também a forma de compreender esse conhecimento, que não pode ser traduzido para a nossa cultura sem um processo de desconstrução crítica. O perspectivismo ameríndio quebra um padrão rígido do pensamento e da ciência ocidental (já que esta é apenas uma forma possível de organização e sistematização da realidade, não sendo a única forma de conhecimento). Portanto, rompe com o etnocentrismo, pois abdica de categorias analíticas binárias e dicotômicas como os pares natureza/cultura, universal/particular; objetivo/subjetivo; imanência/transcendência; corpo/espírito; animalidade/humanidade; etc. (já que essas categorias são por si só uma construção da racionalidade ocidental para dar “nossa” inteligibilidade à realidade).

Nesse sentido, o perspectivismo ameríndio coloca em xeque a supremacia do pensamento ocidental-moderno, expondo outras ontologias, outras epistemologias. É, por um lado, uma crítica da hegemonia europeia e ocidental na forma de conceber o conhecimento como única e universal e, por outro lado, mostra os regimes próprios de construção dos saberes dos povos indígenas.

Enfim, para que possamos entender as formas de pensar e viver de sociedades não ocidentais (índigenas), é preciso reconhecer um corte epistemológico e nos “despir” das nossas próprias categorias de entendimento da realidade (e que aprendemos como sendo universais!) para alcançar outras formas de compreensão desta mesma realidade.

3. MITO: UM FUNDAMENTO DO PENSAMENTO INDÍGENA

Um dos pontos mais instigantes dos estudos sobre os fundamentos da mundividência indígena trata dos mitos, já que se apresenta como chave para o entendimento do pensamento ameríndio. Ainda que apreendido por diversas formas de abordagem metodológicas e linhas interpretativas, o mito tornou-se uma “categoria útil”, pois é uma narração significativa e crível, podendo ser distinguida de outros ritos e expressões simbólicas (REYES, 2009, p. 15).

Temas comuns, noções, figuras e imagens, formas e conteúdos, a objetividade e a verossimilhança nas mitologias indígenas sul-americanas foram objeto do estudo de muitos pesquisadores. Claude Lévi-Strauss revelou que, apesar das variações locais, há problemáticas comuns: simetrias, inversões, valorações antagônicas que se alternam, homologias, alteração de ênfases – que são todos mecanismos da lógica do mito para compreender oposições, tais como a de natureza/cultura; vida/morte; homem/mulher; particular/geral; identidade/alteridade. Para ele, não há versões autênticas ou originais de um mito, umas completam as outras e a análise deve levar em conta todas elas. Outra vertente, representada pela interpretação de Bronislaw Malinowski, já percebe o mito como um recurso para legitimar ou garantir as instituições vigentes.

Também se pode pensar outros sentidos do mito como elementos culturais de sentido simbólico de narrações sagradas e suas relações com os rituais. Os mitos são um lugar para a reflexão, falam de complexos problemas com que os grupos humanos devem se defrontar. Na vida cotidiana, essas concepções orientam, dão sentido, permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões. Por isso, os mitos expressam esses universos socioculturais específicos, de cada sociedade indígena, com categorias próprias de pensamento, resultando em maneiras também próprias de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço, o cosmos. Os mitos também se articulam à vida social, aos rituais, à história, o modo de pensar próprio de cada grupo. Definem-se os atributos da identidade pessoal e do grupo, que é distintiva e exclusiva, e construída no contraste com o “outro”: a natureza, os mortos, os inimigos, os espíritos.

Essas formas de perceber o mundo, essas mundividências, são articuladas e expressas com valores e significados próprios de cada sociedade e de cada cultura. Para chegar até elas é, portanto, essencial um conhecimento profundo dos contextos socioculturais que servem de referências à reflexão contida em cada mito. É por todas essas razões que os mitos são, em sua plenitude, de difícil compreensão. No entanto, são fundantes para as ontologias ameríndias.

3.1. COSMOGONIAS AMERÍNDIAS: A MATÉRIA DO UNIVERSO, NATUREZA DOS DEUSES E CRIATURAS

A origem do cosmos, dos seres, do mundo sempre foi uma questão em todas as culturas. Quem de nós já não se deparou com essa pergunta: quem e o que somos? Como tudo começou? Como foi a criação do universo, do mundo, da natureza, dos homens? Para muitos povos, a explicação da origem do universo está ligada a uma decisão, a uma ordem de seres divinos. Assim explica o mito cosmogônico, da origem do universo, como uma história sagrada, relato do primeiro acontecimento, que teve lugar num “tempo primordial”, estático, cujos protagonistas são seres sagrados, divinizados.

Essa narrativa fundacional não se dá numa linguagem comum, mas de forma simbólica porque expressa uma vivência emocional daquele evento. Daí a importância da tradição oral para os indígenas que assim transmitem seus relatos por gerações (poucos foram os grupos que utilizaram a tradição escrita). Os mitos são expressos através da linguagem simbólica da dramaturgia dos rituais: música, ornamentos corporais, entre outros recursos, que permitem o contato com outras dimensões cósmicas, permitindo aos viventes humanos um reencontro possível com o passado, os ancestrais, suas origens. Além do conteúdo do mito, leva-se em consideração a maneira de contá-lo: quem conta, quando, em que situações; a modulação da voz; as repetições das frases, de modo idêntico ou com ligeira variação; a indispensabilidade de um ouvinte privilegiado, que faz perguntas, pede esclarecimentos; a atenção às onomatopeias; a predominância da reprodução dos diálogos entre os personagens; a entrega da palavra pelo narrador a uma mulher, quando um cântico a ser reproduzido é entoado por um personagem feminino. Sendo assim, através dos recursos de plasticidade, pelo uso de rimas, músicas, danças, arte, introjetam uma memória coletiva.

O mito cosmogônico não só explica como tudo se iniciou, mas, também, porque os homens e os outros seres são como são e porque se comportam de um determinado jeito. Para os indígenas, esse relato não é ficcional, é um história verdadeira, que se constitui ao lado dos outros mitos de cada grupo, seu guia, sua tradição, a orientação de seus comportamentos neste mundo. Por isso o mito cosmogônico é uma história viva, sempre atual (GARZA, 2002).

Portanto, são explicações sobre a origem do mundo (ordem e movimento, no espaço e no tempo) no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. As cosmogonias definem o lugar que os humanos ocupam no cenário e expressam a interdependência e a reciprocidade constante nas trocas vitais de conhecimentos, habilidades e capacidades. E, nesse sentido, é central a definição do que seja a humanidade e seu lugar na ordem cósmica em contraposição a outros

domínios – habitados e controlados por seres de outra natureza (PAULA, 1999).

Os temas míticos narram aventuras e seres primordiais, em uma linguagem com imagens concretas, captáveis pelos sentidos; situadas em um tempo das origens, mas revividas no presente. Temas como a indiferenciação entre humanos e animais (que se relacionam como iguais); céu e terra próximos (que quase se tocam); viagens cósmicas (homens que voam), gêmeos primevos, incestos criadores; origens subterrâneas; dilúvios; humanidades subaquáticas; caos, conquistas, transformações... É o mundo tomando forma na criação dos lugares e da composição das características dos seus personagens. As narrativas são extremamente variadas, já que são criações originais de cada grupo com identidade cultural própria. Mas é igualmente inegável as variações sobre temas comuns, compartilhados não apenas localmente, mas em alguns casos, em escala universal. Talvez resida aí uma parte do fascínio e do mistério dos mitos.

Outro aspecto importante é a relação do mito com a história. Até pouco tempo, as sociedades indígenas eram entendidas como sociedades “sem história”. Imaginavam-se essas sociedades apegadas ao passado mítico, negando o fluxo da história, negando as transformações. Foram assim concebidas como sociedades “tradicionais e fechadas” sobre si mesmas, resistentes à mudança. Estas ideias foram forçosamente revistas em estudos recentes. Percebeu-se que essa era uma visão etnocêntrica que impedia a compreensão das sociedades nativas em seus próprios termos. Sabe-se hoje (e isto é tema atual de inúmeras pesquisas) que as culturas humanas desenvolvem variadas lógicas históricas, maneiras de pensar, relacionar-se e viver os seus processos históricos.

Os mitos fazem parte da tradição de um povo. No entanto a tradição é continuamente recriada. Por isso mesmo os mitos, como a cultura, são vivos e também se modificam diante dos eventos do processo histórico! Já que simultaneamente são produto e reflexão sobre o mundo, os mitos incorporam como temas os processos perpetuamente em

fluxo nos quais se desenrola a vida social. São produtos elaborados coletivamente, nos quais as novas situações se tornam significativas e são absorvidas nas narrativas (SILVA, 2000). Os mitos, assim, mantêm com a história uma relação de intercâmbio, registrando fatos, interpretações e transformando-se também com esses eventos.

As mitologias e as cosmogonias indígenas tratam, portanto, de temas com que se preocupam todos os homens, com menor ou maior grau de elaboração, expressão ou consciência. São temas que remetem à essência do que significa ser humano e estar no mundo. Os mitos, além de complexos, possuem diversificações devido ao fato de serem criados por grupos com identidade cultural própria. Todavia, é inegável que existam variações sobre temas comuns, não apenas em nível local, mas, em alguns casos, em escala mundial. Em universos socioculturais específicos, os mitos se articulam com todos os elementos de seu grupo (rituais, história, pensamento etc.), no entanto é quase sempre central a definição do que é a humanidade e de seu lugar na ordem cósmica. Dessa forma, um grupo se torna distinto e exclusivo, criando um contraste com aquele que ele define como “o outro”.

3.2. MITO E PENSAMENTO INDÍGENAS NAS AMÉRICAS

O pensamento indígena nas Américas extrapola as barreiras racionais impostas pelo modelo ocidental. Por isso, não cabe fazer analogias entre pensamento indígena e o ocidental, pois seriam reducionistas, errôneas ou falsas. A forma de entender o pensamento indígena não deve ser relacionada com culturas exteriores e estranhas ao universo nativo. Para o entendimento da forma de ser dos indígenas, de suas ontologias, ou seja, da sua forma de ser, é preciso encontrar categorias hermenêuticas, de interpretação, imantes, intrínsecas as suas próprias maneiras de pensar.

Em muitas sociedades indígenas, os conhecimentos divulgados pelos mitos trazem consigo a ideia patente de que o *princípio da dualidade* rege toda a realidade. Ao percorrer a mitologia indígena, o tema de seres duplos de origem celeste e criadores da vida está disseminado pelas

Américas. Um fundamento que conjuga oposições, binômios antagônicos e interligados: Luz e trevas, noite e dia, sagrado e profano, vida e morte, etc.... É possível compreender o pensamento indígena, sua relação com a Mãe Terra, o movimento dos astros, os ciclos das plantas e dos animais e a expressão vital da sexualidade a partir desta premissa. A destruição presente nas lendas náhuatl dos quatro sóis e as incontáveis mortes de deuses; as viagens ao Inframundo dos maias; as lutas sexuais dos andinos são todos exemplos desse pensamento dual (REYES, 2009, p. 19).

A compreensão do tempo, ou melhor, dos tempos, com as sucessivas criações e destruições, faz parte da concepção indígena de que certas forças são substituídas por outras. Os mitos cósmicos, os ritos e os calendários nos dizem a necessidade da passagem de tudo. Da mesma forma que se pode falar em tempos, no plural, também podem se utilizar espaços, em que atuam diversas forças que os habitam. As orientações cardinais e duais, acima, embaixo, o céu, o inframundo são as principais referências.

A sexualidade também expressa e atravessa a dualidade do pensamento indígena. Revela-se um universo sexuado, estruturado em um casal que remete à história fundamental do amor da Terra com o Céu, mas, também, entre os homens e as deidades ou com animais.

Constituindo parte essencial do pensamento indígena, o sofrimento, as adversidades e a morte estão ligados à condição de pertencimento à Terra e, por isso, são partes constituintes do universo. A prática dos sacrifícios rituais não apresenta apenas a função de convocar os deuses, mas remete à concepção sacrificial do universo. Os deuses que se sacrificaram para criar uma nova era de vida na Terra são os mesmos que reclamam sem piedade os sacrifícios dos homens como copartícipes da nova criação. Assim, em contraposição com o mundo ocidental, não se enxerga a morte com tanta gravidade, da mesma maneira que a sexualidade não é tão leviana, pois inicia a vida.

Sensivelmente é essa visão indígena (que conjuga dualidades) que provocou as mais duras reações dos conquistadores. A cultura ocidental,

na sua tradição hebraico-cristã, é uníssona, focava no monoteísmo, no divino, no céu, na luz, na pureza, tudo desprendido do humano, da terra, do escuro, da sexualidade, ou seja, de toda experiência que integrasse valores opostos e equivalentes (como professavam os ameríndios). No entanto, um dos pilares da teologia indígena era justamente não separar o mundo humano da presença dos deuses! O que importa no pensamento indígena, portanto, não é a separação entre o sagrado e o profano, mas como se dá a extensão do sagrado no mundo cotidiano.

Um ponto importante é então relativizar a ideia de um único Deus Supremo ou um Monoteísmo para as sociedades indígenas. Alguns autores, ao estudarem as teologias indígenas, transpareceram seu próprio ideário cultural. Laurette Séjourné, por exemplo, defende que mesmo em relação aos nahuas, toda religiosidade parte de um princípio único, a revelação de uma alma individual ligada a uma alma cósmica (SÉJOURNÉ *apud* REYES, 2009, p. 107). Outros autores revelaram a unicidade como princípio das religiões indígenas ao argumentarem que todos os diversos deuses descendem de um único só Deus, *Tonacatecuhtli*. Alguns tentaram conciliar duas teologias: uma popular, outra culta. A primeira tenderia a demonstrar a diversidade, e a segunda, a unidade e centralidade divina, correlacionando com o monoteísmo cristão (REYES, 2009). Um bom exemplo foi Frei Servando Teresa de Mier que enxergava a equivalência entre a mãe de todos os deuses, *Tonantzin*, e a Virgem Maria. Esses equívocos advêm de assimilações ou desqualificações intencionais das tradições europeias, visto que negam o caráter essencial da dualidade no pensamento indígena. É que para os europeus, esse fundamento dual da deidade afrontava o princípio cristão de um criador único do Antigo Testamento. Portanto, esta visão nos diz muito da interpretação dos europeus ao projetarem nos deuses indígenas os inimigos do Deus cristão.

Sendo assim, classificavam os deuses mesoamericanos como destrutivos, cruéis e obscuros. Enfim, regidos pelos demônios. Explica-se, portanto, a incapacidade (e até repugnância) dos europeus em admitir as

formas de expressão religiosa da América. De tal modo é a incompreensão dos europeus que é evidente sua visão maniqueísta dos deuses – e justificou, inclusive, uma impiedosa perseguição às crenças indígenas. O interesse de Sahágún na religião indígena era o de “conhecer” para “converter”, no sentido de “extirpar as idolatrias” como ele pessoalmente participou em Popocatepetl e Iztaccihuatl (SANTOS, 2002, p. 117).

De fato, os Nahuas têm um primeiro pai e criador na sucessão dos mundos, mas se apresenta como um deus dual ou duplo (feminino e masculino). Chamavam-no, dentre outros nomes, de *Teotloquenahuaque*, *Ipalnemohuani*. Mas não se pode afirmar que era um deus único. Pode-se dizer que são nomes diferentes de um mesmo deus? Reyes (...) sugere que, talvez, em algum momento, os povos começaram a identificar um nome específico por seus atributos e funções específicas naquele contexto. O culto preferencial a *Quetzalcóatl*, por exemplo, explica-se por ser este razão de todos os bens da vida dos homens e às funções de vários deuses agrários. Alguns deuses – como *Tezcatlipoca*, nos mitos nahuas, e *Pariacaca*, nos mitos andinos – apareciam como prioritários, mais fortes, mais astutos, frente a outros por serem seus antecessores e, por conseguinte, seus criadores. Estes podiam ser chamados de “deus velho”. Portanto, é de longe incompatível com o sentido cristão de um Deus supremo ou único. Ao reconhecer essa percepção dual do mundo indígena, é possível fazer um percurso sobre as cosmogonias, os mitos de criação nas Américas.

3.2.1. O TEMPO E A ORIGEM NO PENSAMENTO MESOAMERICANO

O mito cosmogônico surgiu como uma determinação de seres divinos, em um tempo primordial. Esta narrativa constitui, ao lado de todos os demais mitos de grupos mesoamericanos, como sua tradição, como guia para o seu comportamento no mundo. Esses mitos cosmogônicos foram conhecidos através de textos pré-hispânicos como o *Popol Vuh* dos Quiches, o *Memorial de Sololá* dos *Cakchiqueles* e os livros de *Chilam Balam* dos *Maias iucatecos*.

No mito cosmogônico relatado no *Popol Vuh*, os Quiches narram que os deuses criadores, pousados sobre a água primitiva e num “tempo estático”, concordaram em criar o mundo. Essas divindades, constituídas por um *casal masculino-feminino* ou um deus andrógino, recebem vários nomes associados com sua função. Todos eles são associados a *Gucumatz* (Serpente *Quetzal*), símbolo da água primitiva, da energia vital. A finalidade da criação do mundo era a de que este servisse como habitação do ser humano que teria por missão venerar e alimentar os deuses. Portanto, além de criarem diferentes seres vegetais e animais, a formação do homem se dá em distintas etapas de criação e destruição, em diferentes eras (*sóis*) que demonstram como os seres humanos são imperfeitos e por eles foram destruídos.

Os Cackchiqueles relatam no *Memorial de Sololá* um breve mito que aborda elementos essenciais, como a ideia de que o sangue dos deuses se misturou com a massa de milho para formar o homem, o que justifica o ritual no qual o homem alimenta os deuses com seu próprio sangue.

Já nos livros *Chilam Balam*, os maias iucatecas conservam fragmentos de um mito, cuja essência concorda com o *Popol Vuh*, já que falam de distintas criações e destruições do cosmos, de acordo com as eras cósmicas. Em *Chilam Balam de Chumayel*, faz-se uma descrição do cosmos e se menciona uma deidade criadora, *Ah Ppisté*, “o medidor da terra” e uma outra deidade representada por uma abelha. Nessa primeira época também surgem os treze deuses dos estratos celestes. O relato da segunda criação também se inicia com a destruição do primeiro mundo. E desta vez, a deidade abelha aparece como causa da destruição, pois vendou os olhos de *Oxlahuntikú*, o que ocasionou a escuridão. Por causa disso, o princípio vital, a Serpente Emplumada, foi aprisionado por *Bolontikú*, o deus do inframundo, que provocou a destruição dos cosmos e dos homens. Em seguida, um relato extraordinário da reconstrução do mundo nos dá a conhecer as principais ideias cosmológicas dos maias: as quatro ceibas estão de pé, com seu pássaro sagrado em

cima, nas quatro direções (branco, preto, vermelho e amarelo); a chegada dos “homens amarelos” (talvez equivalentes aos homens de madeira do *Popol Vuh*), e a *Grande Mãe Ceiba* ou *ceiba verde* no centro do universo.

Assim como o mito cosmogônico maia conhecido no *Popol Vuh*, o *Memorial de Sololá* e os *Livros de Chilam Balam* estão registrados em textos hieroglíficos e relevos do Período Clássico, e em códices do Pós-Clássico, da mesma forma que persistem até hoje, com poucas mudanças, em grupos como os *Tzotziles*, os *Tzeltales*, os *Lacandones* e os *Maias Iucatecos*. Tudo isso corrobora a permanência das crenças fundamentais desses povos através dos séculos ainda que releelaborados e reatualizados.

3.2.2. O DEUS CRIADOR E A DEIDADE SOLAR NAS MITOLOGIAS ANDINAS

Em diversas crônicas espanholas são encontradas referências a uma personagem chamada *Tonapa Viracocha* ou *Conticiviracocha Pachayachachi*. *Viracocha* é um *deus dual*, antropomorfo e andrógino – que, usando um báculo, criou o mundo e ordenou a Lua, o Sol e as estrelas para ocuparem seus devidos lugares, fazendo nascer os homens de cavernas, rios, fontes, altas serras. Finalmente, segue em rumo ao leste e se perde no mar. Cristóbal de Molina assegurou em seus relatos que *Viracocha* foi quem ordenou os feitos do primeiro herói cultural dos incas, *Manco Cápac* (RIVERA ANDÍA, 2006, p. 132).

Sua presença está em muitos povos indígenas da América do Sul. Um elemento característico que pode ser encontrado, inclusive nos relatos amazônicos, é um emblemático cetro real, chamado *topayauri sunturpaucar*. É um bastão coberto de penas coloridas que era uma insígnia real e exclusiva do Inca, ou seja do soberano. Seu papel é fundamental no mito de origem dos Incas. *Manco Cápac*, primeiro Inca e filho do Sol, às vezes só, outras em casal, opera uma transformação naquele mundo caótico. Com seu bastão real cravado na Terra instaura um mundo de razão e justiça. *Manco Cápac* transforma o mundo a partir do movimento da vara e dá início a um novo tempo, superando o tempo dos homens que viviam como feras. Pode-se reconhecer nesse ato a oposição

entre um mundo “selvagem” e o da “cultura”. Alguns cronistas relataram variantes desse mito em que aparecia uma mulher com *Manco Cápac* e mais seus três irmãos (irmãos *Ayar*) com suas esposas, filhos de *Viracocha*. (RIVERA ANDÍA, 2006, p. 134).

Apesar da matriz incaica, encontram-se influências desse mito nas tradições amazônicas. Segundo Rivera Andía, chama atenção as coincidências entre os mitos andinos e amazônicos e a deidade solar. Sendo assim, pode-se resumir que:

a divindade solar empreende uma viagem pelo mundo selvagem com a finalidade de instaurar a sociedade dos homens. O nascimento desse mundo cultural é representado tanto pela aparição dos primeiros grupos de homens (na variante amazônica) como pelo estabelecimento de regras e costumes que regem suas vidas (na variante andina). Os personagens associados com o Sol operam essa transformação recorrendo a um mesmo emblema: uma vara ornada com penas (no caso amazônico, com um chovalho de cascavel) (RIVERA ANDÍA, 2006, p. 135).

Alguns mitos, tanto andinos quanto amazônicos, se utilizam do mesmo código do movimento da vara como a chave para o entendimento da transição entre os mundos. Este movimento da vara é feito pelos personagens solares em dois atos: agitação constante e o fundir definitivo da vara na Terra. Assim que cravam a vara na Terra, surgem os homens e a suas leis no mundo. Esse ato é a transição cósmica que as deidades solares são responsáveis.

Entretanto, as deidades solares não se relacionam somente com o Inca, mas também com os xamãs. Por isso, ambos apresentam o mesmo atributo, a mesma simbologia nos seus adereços e no uso da vara. Os incas eram considerados os filhos do deus sol e serviam como mediadores aos homens. Da mesma forma, o xamã se relaciona com o Cosmos, como um negociador e apaziguador, viajando e ajudando aos homens a lidarem com outros mundos, e fazendo as curas através

dessas ligações com o sobrenatural. O xamã se relaciona com os aparentes ou autênticos homens, animais e espíritos, remedia as agressões entre eles e procura preservar o bem estar dos homens. Assim, evita os danos de outros xamãs (sejam contra os animais, plantas ou povos inimigos), prevê o sofrimento e os males, procedendo à cura ou conduzindo os mortos a sua morada. Para tal se transforma ou toma a forma de animal ou de um ancestral (RIVERA ANDÍA, 2006, p. 136).

3.2.2.1. AS “HUMANIDADES” SUCESSIVAS

Existem muitos relatos acerca da descrição das “humanidades” sucessivas (também entendidas no sentido dos tempos, mundos, eras). São eles: o manuscrito de *Huarochirí* de Francisco de Ávila, Guamán Poma de Ayla, e Santa Cruz Pachacuti. Essas crônicas relatam quatro eras (em épocas sucessivas) em que seus deuses deram origem aos tempos e ao mundo. Para exemplificar, elegemos um dos mitos de *Huarochirí* (Serra de Lima, século XVI).

Huatyacuri, o moço errante

Em diversos relatos andinos, há a atuação de rapazes em aparente estado “selvagem”. Nessa condição, segundo os relatos, esses jovens só poderiam consumir alimentos que fossem cozidos sem ação direta do fogo. Assim, só utilizam pedras quentes para o cozimento aquecidas pelos raios do sol. Por esse cozimento, averiguava-se o quanto a Terra estava “próxima” do Céu e para que os homens “surgissem” era preciso romper com essa proximidade. Dessa forma, a descoberta do fogo alterou as relações entre o Céu e a Terra, pois ele “rompe” a proximidade entre o mundo de cima e o de baixo. O uso do fogo para cozinhar parece ser, no pensamento sul-americano, um dos elementos principais da cultura. Nesse sentido, o papel metonímico do fogo é justamente o de distinguir o tempo da “selvageria” da “cultura”. Não é por acaso, que na mitologia amazônica, o uso de pedras quentes se associa aos tempos antigos, anteriores à humanidade atual.

Esse sentido está presente em uma história antiga do personagem *Huatyacuri* que vagava nas montanhas, vivia na pobreza e só cozinava

com pedras. Um dia, dormindo em um morro, escutou a conversa entre duas raposas sobre o grande senhor do mundo *Tamtañamca*. Ele se encontrava enfermo por causa do adultério de sua esposa. *Huatyacuri* procurou, então, uma solução. Ao curar o grande *Tamtañamca*, este concedeu a sua filha ao jovem, de quem gerará um grande deus, *Pariacaca*. Portanto, enxerga-se o *Huatyacuri* como instaurador de uma nova ordem no mundo (mesmo partindo de sua posição “marginalizada”, “inferior”, “selvagem”).

Esse relato também nos leva ao tema dos *amores extraordinários* entre uma jovem e um animal silvestre (que a rapta ou que se disfarça de um moço), objeto comum também nas tradições andinas e amazônicas, como nos relatos de uma paixão entre uma moça e um animal, uma onça ou jaguar. Há assim diversas coincidências entre as duas mitologias: uma moça que não quer ser mulher, não é humana, mantém relações sexuais com animais silvestres etc. Algumas dessas relações estão voltadas para o prazer sexual, outras são ambíguas.

3.2.2.2. OS PODERES SUBTERRÂNEOS

As entidades mitológicas associadas mais conhecidos dos andes são a Mãe Terra (*Pachamama*) e o Espírito tutelar das montanhas, das colinas (*wamani*, *apus*, *auquillos*).

Pachamama, Mãe Terra

Pachacámac, deus do céu, se uniu com a Pachamama e da união nasceram os gêmeos Wilka. O pai morreu, desapareceu no mar. A mãe, a Deusa Terra, ficou viúva com seus filhos e reinava a escuridão na solidão da noite. (REYES, 2009, p. 79).

Para as antigas culturas da América, a Terra é a mãe dos homens. De fato esse culto à Mãe Terra é o mais fecundo e antigo na história das religiões e, por isso, suscita questões mais controvertidas. *Pachamama*, a

Mãe Terra, é o nome para os andinos desde tempos imemoriais e indica o sustento da vida. *Pacha* se estende a tudo que diz respeito ao universo: a terra, aos ciclos naturais, astros, a atmosfera, os tempos. Por isso, o deus mítico civilizador do mundo *Tici Viracocha* tem o título de *pachayachachic*, que significa o “mestre da pacha, aquele que ensina o pacha” (REYES, 2009, p. 79). Quando se evoca a *Pachamama* em termos religiosos, em seu sentido mítico, se alude ao planeta e seu aspecto originário de útero, que concebe a vida. Possivelmente, essa assimilação à Terra, com a ideia feminina de fertilidade.

No entanto, há várias versões da *Pachamama* que pode ser compreendida de diferentes maneiras, quase sempre associadas às estações do ano. A forma mais comum é a geradora de vida, especialmente agrícola, generosa, receptiva, produtora. Em certas épocas, essa entidade pode morrer. Por conseguinte, numa segunda modalidade, *Pachamama* se apresenta de outra forma: os males se libertam na Terra, deixando os homens à mercê dos demônios que habitam os pântanos e rios, de ventos, chuvas fortes, da neve. Entre esses momentos opostos, um terceiro estado de *Pachamama* pode ser percebido: nas épocas de solstício de inverno e de verão não se pode cultivar. Por isso, *Pachamama* pode apresentar-se instável: alegre ou aborrecida; premiando ou castigando, sendo benevolente ou severa. Apesar de serem mais frequentes os relatos de *Pachamama* como uma só entidade, em algumas regiões, dividem-na em três: *Tierra*, *Ñusta* e *Virgen*. É interessante comparar *Pachamama* com *Achkay*, outra personagem feminina importante na mitologia andina. Relacionam-se de formas opostas: enquanto *Pachamama* é fertilidade, *Achkay* era responsável pelas áreas secas e agrestes da Terra. Fica claro um certo predomínio da figura feminina como deidade na América Andina, e mesmo que o Sol tenha seu protagonismo, ele deve sua vida à Terra.

Como em outros âmbitos da vida andina, o sentido de *reciprocidade* é uma essência. Os humanos têm a missão de serem *chakanas*, ou seja, os enlaces entre os céus e a Terra. Por isso, em agosto, o mês de

pachamama se celebra nas comunidades indígenas dos Andes o reconhecimento à Terra por tudo que ela oferece: alimentos, água, vinho. Um ato simbólico é o *challar*, um rito em que oferecem à Terra o primeiro trago de uma bebida, dizendo: “é para a Pacha, a quem tudo pertence”.

Espírito Tutelar das montanhas

Pachamama e o *Espírito das Montanhas* são duas figuras que se assemelham, ambos são donos de recursos indispensáveis da natureza e requerem oferendas para a conciliação. O Espírito das montanhas é o guardião dos recursos naturais fundamentais para a vida. Assim, os rituais andinos são marcados por cerimônias com rigorosas prescrições quando os participantes sobem nas montanhas. Dizem que, então, o Espírito das Montanhas (*wamano*, *apu*, *apusuyo*, *achachila*, *awki*, *auquilo*, a depender da região) se aproveita da imprudência para provocar doenças e morte dos intrusos. O Espírito come as pessoas e devora corpo e alma. Esses espíritos tutelares são passionais: são agressivos com os homens (posto que a masculinidade é simbolismo da infertilidade) e, às vezes, sedutores com as mulheres. Para livrar-se da influência do Espírito, é necessário seguir alguns ritos específicos. Para se protegerem, os caminhantes das montanhas usam pós mágicos, bebem líquidos especiais, fumam, consomem folha de coca, usam unguentos picantes de cinzas de ervas, entre outras coisas.

Outros poderes subterrâneos são *wachaq*, *amaru* e *illas*. O *wachaq* é um personagem que abriu os orifícios por onde saem as águas dos mananciais. *Amaru* é uma entidade conhecida somente nos Andes, sul do Peru, representada por uma serpente e causadora dos grandes deslizamentos. *Illas* ou *islas* são amuletos conservados por campesinos para manter seu gado em boas condições.

Há os demônios que são muito populares nos Andes. Em quéchuá o termo é *supay*, que significa bom ou mau. Isso explica por que nenhum tem propriamente um caráter totalmente negativo. Quando é uma entidade feminina, os homens falam sobre encantos mais que diabos

(RIVERA ANDÍA, 2006, p. 154). As crianças podem ser vítimas de um chamado *Shapi*, o qual as engana com fascinantes presentes.

Para encerrar, trataremos das *huacas*. Em 1621, o jesuíta José de Arriaga, colaborador de Francisco de Ávila, na tarefa persecutória de extirpação das idolatrias revela uma nova estrutura da teologia andina, classificando as entidades em *wakas* (*huacas*), *malquis* e *conopas*. Entre as primeiras, distinguem-se as *huacas* imóveis (*Intil* ou *Punchao*, *Quilla*, *Mamapacha*, *Mamacocha*, *Puquios* (mananciais), *Rau* ou *Ritti* (rios e montes), *Paccarinas* (ancestrais, lugares de origem dos povoados) e as *huacas* móveis. Não havia hierarquia, mas o peso maior recaía sobre as referências do lugar, do passado, da terra, da família. As relações das *huacas* não são de subordinação, mas de sexo e parentesco. Já os *malquis* são ossos ou corpos inteiros de antepassados, e as *conopas* são ídolos familiares para proteção da casa (REYES, 2009, p. 90). Os informes de Francisco de Ávila, na Província de *Huarochiri*, conhecidos como *Runa Índio*, retratam uma religião centrada nas *huacas* da região.

As referências aos deuses do panteão dos incas, como o Sol, a Lua, as estrelas, são mínimas em comparação à notável presença das *huacas* regionais. Por isso, não foi tão fácil erradicar as divindades locais. Basta notar que foi inspirada nelas a mais profunda revolta antiespanhola, o *Taki Onkoy* ou *Ayra* (c.1564–c.1572), anunciando o afundamento dos europeus e seu deus no fundo do mar. Nesses relatos, as deidades aparecem como perfis telúricos e defendem os valores da Terra. Castigam a soberba e a falta de hospitalidade. Referem-se à inter-relação entre um homem, associado à atmosfera, à mulher, à terra. Às vezes, essas relações aludem à contraposição entre a serra e o mar, o *hanan* e o *hurin*. São sempre temas que implicam o conflito, a atração sexual, a morte, o renascimento e os trabalhos agrícolas. Os *huacas* são também uma expressão da resistência espiritual indígena contra uma hegemonia incaica. É uma teologia oposta a um exclusivismo de qualquer deus celestial que aguarda sempre o *pachacuti*, a inversão do mundo.

Essas concepções de mundo, relatadas nas mitologias, se inscrevem em todas as dimensões da vida dos indígenas, expressa no cotidiano dos valores culturais. Um bom exemplo é como isso está inscrito na arte têxtil. É usual encontrar nas grafias e pinturas em tecidos andinos registros muito antigos das deidades. No entorno de Sucre (a leste, os Tarabuco²; a oeste e noroeste, os Jalq'a), todos falantes de quéchua, usam trajes específicos com desenhos característicos de seus grupos de procedência. Segundo os relatos, desde os tempos coloniais, cada grupo se distinguia por um tipo peculiar de vestuário, expressando sua identidade. A partir dessas características, era possível reconhecer a procedência do *ayullu*. Hoje, ainda que pesem mudanças e perdas, resultado da presença espanhola, essa tradição cultural ainda é marcante no cenário cultural da Bolívia. Esses trabalhos manufaturados nas comunidades, particularmente das regiões de Tarabuco e Jalq'a, contam e preservam, nos tecidos, a memória das culturas indígenas, pois a indumentária guarda um sentido étnico (ainda que com influências externas), com suas novas ressignificações e um efeito visual dado pelo seu colorido que permite compará-las e marcar suas diferenças (CERECEDA *et al.*, 1993).

Os têxteis Jalq'a têm por característica a representação de grandes animais imaginários. Expressam o mundo do *ukhu pacha* (espaço interior ou de baixo), onde seres extraordinários, *Khurus*, povoam o mundo escuro. São “selvagens”, indómitos, que quer dizer que não se submetem à ação dominadora ou à domesticação do ser humano. Apesar da complexidade dos desenhos, as tecedeiras não utilizam um modelo prévio (CERECEDA, 2005, p. 32).

2. Sob esse nome, reúnem-se comunidades indígenas que gravitaram em torno da redução colonial de Tarabuco, procedentes do grupo étnico originário Yampara. Tarabucos e Jalq'as, hoje tão diferentes em suas expressões culturais, nas roupas, músicas, ritos e danças, têm uma origem comum dos *Yamparaes*. Ocupavam grande parte da província de Oropeza e estavam organizados como numerosos grupos andinos, em duas metades: os de cima e os de baixo, subdivididos nos *ayllus* (território menores). Cada metade tinha sua *cabecera* (espécie de capital) e era governada por seu *Kuraca* chefe, senhor). Neste território, os espanhóis fundaram a primeira cidade, *La Plata*, hoje Sucre. (CERECEDA *et al.*, 2013, p. 1).

Como se vê, é possível, então, fazer uma leitura de cada detalhe do que cada pessoa “leva” consigo (homem e mulher) como adereço ou na padronagem do tecido de suas roupas. Nada, portanto, é aleatório nos *modus* dos povos indígenas, tudo é carregado de simbologia.

3.2.3. MITOLOGIAS NAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL

Os relatos míticos dos indígenas sul-americanos são também muito diversos, mas conformam uma unidade na variedade, com certos temas que são como substratos comuns de um conjunto, ainda que com combinações ou variantes diferentes. Para os indígenas, os mitos não são tomados como “dogmas”, como “verdades canônicas”, e as histórias podem ser narradas com tons e matizes diferentes. Nesse sentido, isso propicia a variação das narrativas, a exploração de novos desenlaces ao longo do tempo. Um enredo pode, por exemplo, ser compartilhado em vários relatos, ainda que o desenrolar tenha um desfecho distinto. À vista disso, os mitos refletem nuances de paisagens e a diversidade das culturas dos povos.

Um tema muito expressivo nesses mitos, dentro do perspectivismo, é a ideia de que o Cosmos é composto por “mundos” paralelos, que se superpõem e são habitados por muitos seres. A “Terra” é habitada pelos “verdadeiros humanos”, mas está rodeada de outros seres (espíritos, entidades, mortos, animais) que podem parecer ser “gente”, mas podem não ser de fato parte da humanidade. Entre todas as criaturas, a humanidade é restringida a apenas um grupo (embora a condição de ser humano não seja atributo, necessariamente, daquele que se assemelha aos homens). Portanto a “realidade” é perigosa, porque há um espírito ou animal com “aparência humana” que exerce sempre fascínio sobre os homens. Essa visão do “convívio” entre uma humanidade restrita e outros seres está presente na trama de muitos relatos dos indígenas do Brasil.

Temas Míticos: Os diferentes mundos dos Cosmos se relacionam entre si

Um determinado mundo ou ser ligado a ele provoca transformações na Terra dos homens:

- 1 Os fluidos dos mundos (de cima) caem sobre a terra: mudanças climáticas, das estações, fenômenos naturais, terremotos, incêndios, inundações ou prosperidade na colheita.
- 2 Os mortos intervêm nas coisas humanas, desde sua morada ou vindo à Terra / os ancestrais que caíram a um mundo inferior ressurgem e atacam os humanos.
- 3 Uma pessoa visita um ou vários níveis do Cosmos (ritos com os Xamãs): a longa viagem do morto para sua nova morada / ressuscita em outro mundo para regressar (ou não) ao mundo dos homens como uma nova pessoa ou ela mesma / viagem à morada dos pais criadores, os donos ou os espíritos dos animais, plantas, objetos para pedir um favor ou conseguir um bem / os astros refletem o estado da sociedade ou de um indivíduo. Fonte: Rescaniere (2006a, p. 25-26).

Este complexo e dinâmico Cosmos é, portanto, um convite a uma aventura! O mundo não é único e não está povoado somente pelos seres humanos. Os homens são atraídos para esses mundos paralelos, inversos, similares que não são propriamente a casa da humanidade. Ou, ainda, muitos desses seres podem vir seduzir os homens. Isso pode causar muitos infortúnios, provocar doenças e até custar a própria vida! Por isso, é preciso estabelecer negociações para proteger os homens e encontrar a cura dos males. Esta tarefa é exercida pelos xamãs (ou pajés), aqueles que são capazes de fazer a passagem para o outro mundo a fim de garantir um acordo entre os seres.

O xamanismo é assim um complexo de ideias, práticas e valores que é um denominador comum dos povos indígenas. É uma prática costumeira e compartilhada em praticamente todas as sociedades. A experiência fundamental do xamanismo concentra-se (via de regra) no “êxtase”, a partir de uma “transe” ou “visão”, em que é possível ascender a esses outros mundos do Cosmos e se relacionar com os seres que lá habitam. Nesse sentido, é também um rito de passagem individual (como uma peregrinação subjetiva também pelo seu próprio mundo

interior). Por vezes, um importante aspecto na prática xamânica é o uso de bebidas ou substâncias “psicoativas” (alucinógenas ou indutores de transe) com fins de rituais sagrados³.

Conjuntamente com a ideia de mundos paralelos e da humanidade restringida, o mito americano traz essa noção da relação dos homens com o “outro” – animal e seres – fascinantes. Os animais são ex-homens, inimigos, portanto, os homens autênticos foram ex-animais (ou o contrário?). Fica, então, claro que há uma concepção de que a “humanidade” é restrita a alguns grupos, a alguns seres que são as “verdadeiras” pessoas. Os outros são feras, bestas, disfarçadas de gente.

Temas Míticos: relação dos homens com os animais e outros seres

- 1 O morto, o antepassado, se converte ou toma a aparência de um animal. Ele pode ser um protetor ou fazer um dano aos seus descendentes.
- 2 Um homem age de uma certa maneira e, por isso, se transforma em determinado animal ou espírito.
- 3 Um homem se apaixonou por um animal ou outro ser. Pode se converter em seu amante ou tomar sua aparência (ou não) da espécie do ser.
- 4 Um personagem animal ou outro com aparência humana (ou não) ataca, protege, seduz e até se converte em amante de uma pessoa.
- 5 Um humano tem um comportamento similar a um animal / ou um animal tem virtude ou defeito humanos e, por esse motivo, tem-se determinado comportamento.
- 6 Um homem atua como monstro e se converte nele / ou um monstro que parecia ser uma pessoa se revela como o que era de verdade. Fonte: Rescaniere (2006a, p. 25-26).

3. Plantas como peyote o *peyotl* (*Lophophora williamsii*); Ayahuasca ou Jurema, Folha da pastora o *pipiltzintzintli* (*Salvia divinorum*), Yopo (*Anadenanthera peregrina*); Maconha (*Cannabis sativa*), Mandrágora (*Mandragora officinarum*), centeio (*Claviceps purpúrea*), Fungo ou *teonanácatl* (*Psilocybe mexicana*) foram frequentemente usados na América Indígena. NARBY, 2018.

Em muitas sociedades amazônicas, as narrativas testemunham essa inter-relação entre natureza e humanidade. Algumas relatam justamente o trânsito e intercâmbio entre os viventes das diversas partes do Cosmos, interferindo na vida dos homens. Nas sociedades amazônicas, frequentes são os relatos acerca de relações anteriores ao matrimônio, demonstrando conflituosos amores que impactam tanto a sociedade. Pela guerra, rapto, paixão, não é raro que um indígena tenha por “mulher” aquela que não provém do círculo seletivo de “autênticos” seres humanos. O mito do jíbaro-aguaruna da Amazônia Oriental (“O genro do jaguar”) trata da paixão por outro animal e a convivência com o mundo selvagem, como uma etapa da vida do indivíduo para se tornar adulto completo (RESCANIERE, 2006b, p. 384).

A fragilidade da vida não se dá, na concepção indígena, apenas pela complexidade de mundos e seres que se inter-relacionam, mas, do mesmo modo, por que cada indivíduo é concebido por inúmeros elementos que o constituem (RESCANIERE, 2006a, p. 17). Por consequência, é necessário impor certos limites que aparecem como exigência constante nas culturas ameríndias. Com a finalidade de se manter o indivíduo em equilíbrio, sem a intromissão de espíritos e imune a certas substâncias, requerem-se cuidados dos xamãs e um determinado estilo de vida que inclui purificações do corpo, como ingestão de bebidas repulsivas, dietas, jejuns e privações alimentares, e da mesma forma, restrições nas relações sexuais. A moderação, a sobriedade, a formalidade rodeiam as funções vitais: o alimento e o sexo. A etiqueta precisa do que é permitido ou não varia de um povo para outro, mas é sempre meticulosa (RESCANIERE, 2006a, p. 18).

3.2.3.1. TEMAS MITOLÓGICOS AMAZÔNICOS E GUARANIS

Os temas dos mitos da Amazônia são diversos como já sabemos. Um tema recorrente é a paixão entre os seres humanos e os animais. As relações apaixonadas com os animais trazem consequências para o amante humano ou para o seu povo. Os atores são geralmente o marido

ausente ou o descuidado, a pessoa e o animal amantes. Os valores em jogo são a maturidade e a satisfação sexual. Após essa aventura amorosa, a pessoa passa a fazer parte da vida adulta e humana, pois conseguiu superar e moderar o desejo desenfreado e o risco de ser morta. Dessa maneira, o meio selvagem é necessário para a passagem para a vida adulta, para se tornar um verdadeiro humano (RESCANIERE, 2006b, p. 362).

O mito *jibaro-aguaruna* “a mulher e a minhoca *kajíp*” conta-nos a história de uma mulher que moía o trigo em uma grande bandeja. Uma minhoca grande (*kajíp*) ao sentir os impactos dos golpes da mulher saiu de seu buraco e a possuiu. A mulher, após alguns dias, engravidou, e não deu explicações a sua mãe de quem e como ocorrera. Deu à luz um menino muito moreno, muito apaixonado por água – uma herança de seu pai. Um dia, a mulher saiu e recomendou a sua mãe que não desse banho de água quente em seu filho. A avó, impertinente, deu mesmo assim um banho no neto e, aos poucos, ele foi desaparecendo até se tornar um *kajíp*. A avó (*dukúch*) descobriu, assim, como a filha engravidara. Encontrou o buraco do *kajípe* e o matou. Neste mito, vemos que nem sempre a razão inicial para tal relação entre um animal e um ser humano aparece explicitamente. No entanto, uma certa simbologia guarda a ideia de que, após a gravidez, se encerram as relações selvagens.

Em outros mitos amazônicos, aparecem um amante felino, normalmente uma onça, como no mito *pano-cashinagua*. A mulher tinha um bom marido, embora não fosse um exímio caçador. Sendo assim, a mulher somente se alimentava de fontes de carboidratos como a mandioca. Além disso, ficava só durante as caçadas e insatisfeita. E estar sozinha é um convite para o perigo, podem-se encontrar ali feras, espíritos ou inimigos. E é o que se passa. Na floresta, encontrou um homem que aparentava ser um bom caçador. Ao contar a ele o que acontecera, ele a convidou a segui-lo. O homem caçava animais para ela, enquanto devorava gente. Ambos, assim, sentiam-se satisfeitos. Os parentes do

marido organizaram, então, uma caçada. O irmão mais jovem, habilidoso caçador, encontrou as pegadas de um felino ao lado das de uma mulher. Armaram uma armadilha e mataram a onça. Nesse conto há dois cenários distintos, ambos de iniciação. O primeiro é a satisfação da mulher de comer carne, e o segundo de jovens ao caçar como vingança. A caça e a vingança são essencialmente atividades masculinas (RESCANIERE, 2006b, p. 373). O animal é interpretado como um inimigo perigoso, pelo seu potencial predador e sedutor, embora cumpra a função de converter o indivíduo em humano em seus ritos de passagem.

Os Yanomami, um dos maiores grupos ameríndios da Amazônia, tem ainda hoje um relato extraordinário. Segundo Davi Kopenawa, as imagens de animais que os xamãs fazem dançar não são dos animais que caçam, são de seus pais, que existiram nos primeiros tempos, chamados *yaori*. Quando a floresta era ainda jovem, os seus antepassados com nomes de animais se metamorfoseavam em caça. Humanos-queixada viravam queixadas, humanos-veados viravam veados... e assim por diante. “De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia” (...) No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yaori* se transformavam, suas peles se tornavam animais de caça e suas imagens espíritos *xapiri*. Por isso, [os *xapiri*] sempre consideram os animais seus antepassados iguais a eles mesmos. Nós também...por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes das florestas tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos como nós”. (KOPENAWA, D. ALBERT, B., 2015, p. 117)

O universo Guarani

Os Guarani, desde os tempos coloniais, foram considerados não só como guerreiros, mas, também, como povos “senhores das palavras” – de seus mitos, seus cantos, inspirados dos *Karái*, seus xamãs proféticos e messiânicos. Para os Guarani, “a palavra é o todo e o todo é

palavra” (MELIÀ, 2006, p. 202). Assim, as orações, os cantos têm uma fundamental importância para a mitologia. Dessa maneira, os mitos não somente são narrados, mas, também, podem ser representados nos cantos, danças e rituais, como para os Guarani, visto que sua mitologia não é somente um relato em palavras, mas, também, a sua ritualização com participação xamânica (MELIÀ, 2006, p. 206). Ainda que a importância da palavra seja um fundamento, destaca-se no mito de criação e destruição do mundo, a dança e a oração como sacramentos.

Há uma temática de um futuro pessimista na mitologia guarani que pode ser encontrado no mito do dilúvio pré-colonial. *Ñandé Ru Vusú (Nuestro Padre Grande)*, segundo informou Nimuendajú, falou a *Guyraypoty* que dançassem, pois a Terra esperava o mal, estava esquentando e iria se incendiar. *Guyraypoty*, sua mulher e seus filhos foram em direção ao mar, construíram sozinhos a casa para flutuar, enquanto aguardavam o dilúvio universal. Ninguém se disponibilizou a ajudá-los. E, assim, dançaram. Quando chegou o dilúvio, cantaram o ritual e sua casa foi elevada aos céus (MELIÀ, 2006, p. 192).

Um ponto instigante é a ideia do Cosmos, representado na teocosmologia dos *Toriba* (família guarani Kaiowá), como uma plataforma circular, em que os humanos vivem no centro e as deidades nas bordas. A área intermediária é reservada para as almas e os líderes religiosos que, em suas viagens rituais, conectam o mundo dos humanos com o das deidades (MELIÀ, 2006, p. 194). Nesta concepção horizontal do Cosmos, o céu estaria para além das bordas. Mesmo assim, essa plataforma coexiste com planos superpostos em uma estrutura vertical em diferentes pisos ou céus que se pode atravessar por meio de danças ritualísticas como no “Canto Ritual do Nosso Grande Avô Primogênito” que, na forma de um canto, narra a criação da terra, dos homens e dos “filhos de sua palavra”.

O mito de origem dos *gêmeos primordiais*, “heróis culturais” é bastante extenso e tem muitas versões. Por isso, é considerado um mito aberto porque depende dos protagonistas que contam e são construtores dos sentidos. De toda forma, é possível colocar em destaque alguns

episódios paradigmáticos. Uma mãe, escondida em uma folha, foi cozida e devorada pelas onças (seus cunhados e os tios dos gêmeos). Os gêmeos, Irmão Maior (*Ñandé Rike 'y*) e Irmão Menor (*Ñandé Ryvy*), nascem, por isso, órfãos e passam a viver com as onças. Já maiores, estavam na floresta caçando e recolhendo frutos silvestres quando se encontram com um papagaio (*Loro*), que revela que sua mãe tinha sido devorada pela avó e os tios onça. Eles choram desolados... e, depois, decidem se vingar. A partir daí há uma série de eventos que relatam “situações de cultura”, como a nomeação de plantas e frutas, o roubo do fogo do corvo, o encontro com os “outros” (*Añay*, que são pessoas semelhantes, mas com comportamentos diferentes), a adoção de adornos para se diferenciarem etc. Nessas variantes dos mitos, entre os *Avá katú*, em tempos recentes, *Añay* se tornou as onças, inimigos canibais. O Irmão Maior se torna o sol (*Kuarahy*) e o Irmão Menor, a Lua (*Jasy*). Percebe-se a intrínseca vivência com a natureza em que a sua preservação é cuidada por esses seres, deuses, espíritos sobrenaturais que habitam o Cosmos.

Gostaria de encerrar essa parte, lembrando que se alguns aspectos das mitologias ameríndias são tão diversos numa região, ao mesmo tempo, são também bastante comuns entre si. Entre povos da família linguística Jê, o cosmos é concebido como habitado por diferentes humanidades – a subterrânea, a terrestre, a subaquática e a celeste – que existem desde sempre. O tempo das origens é o da indiferenciação e da desordem, da convivência e da interpenetração daqueles domínios. Astros, como o Sol e a Lua, são gêmeos primordiais que vivem aventuras na terra e aqui deixam o seu legado, antes de partirem para sua morada eterna. Nos mitos Jê, há referências explícitas às atividades de subsistência e às práticas sociais. Instituições sociais – a nomeação dos indivíduos, a guerra, o xamanismo – têm, no mito, descritas as suas origens e exposta a sua essência (SILVA, 1992).

Para os Bakairí, povo Karib, há uma força vital, *ekuru*, que anima os seres humanos, plantas e animais, circulando entre eles. É uma força que polui e é fonte de perigo. Absorvida por vegetais é reprocessada e

vitaliza animais e os humanos. O humano/pessoa é habitado por várias almas: a principal está no peito, e as outras, nas extremidades dos membros. O corpo e as várias almas humanas são abastecidos pela dieta de vegetais e animais estritamente vegetariano (tabu alimentar). Os excessos levam à perda da vitalidade e à morte. A morte traz a fragmentação da pessoa, que leva suas “partes” a vários destinos: uma para o fundo dos rios, outra para rondar a aldeia (saciar a fome e sede) e pode trazer contágio e doenças. Assim, há um *modus* que regula as relações entre os homens e os mortos, humanos, animais e vegetais. Na vida cotidiana Bakairí, se pode observar vários rituais associados, sobretudo, ao casamento, à doença, à primeira menstruação e à morte, implicando estes últimos a reclusão alimentar e social. Além destes, tem-se um complexo de ritos sagrados e pancomunitários, denominados *kado*, cuja execução se concentra no tempo da seca. Os Ashaninka acreditam na existência dos espíritos invisíveis chamados *maninkari* (“aqueles que estão escondidos”), mas que podem ser visto com o uso do tabaco ou ayahuasca. Os *maninkari* se manifestam tanto no mundo animal quanto vegetal e são reconhecidos antepassados dos *ashaninka*, com quem mantém relação de parentesco. (NARBY, 2018, p. 33)

Na área cultural dos povos de língua arawak do norte, do noroeste do Amazonas, do medio Solomões até o Rio Negro e Orinoco, o ritual do Yurupari ou Jurupari, (patrimônio da humanidade!) é considerado um dos principais mitos dos povos das terras baixas da América do Sul. Trata-se de seres ancestrais que viviam em tempos primordiais e são considerados “donos da tradição cultural”, pois são fontes e criadores de fertilidade, crescimento, poder e conhecimento, nas sociedades indígenas (MELLO, 2013, p.14, p.24) Os Enawenê-nawê, também da família Arawak, vivem em uma única grande aldeia próxima ao rio Iquê, afluente do Juruena, no noroeste de Mato Grosso. A cada ano iniciam um longo ritual destinado aos seres subterrâneos e celestes *iakayreti* e *enore nawete*. Durante esse período, cantam, dançam e lhes oferecem comida, numa complexa troca de sal, mel e alimentos – sobretudo peixe e mandioca.

Todas essas narrações permitem interpretações, dão os sentidos e auxiliam nas decisões dos povos indígenas. O simbolismo existente nos rituais (em que “as coisas efetivamente acontecem”) orientam suas ações e comportamentos. Através desses rituais, com os quais um grupo atualiza suas tradições, dimensiona-se a “consciência” dos valores, sendo um esquema interpretativo à disposição de cada um para agir sobre “si”, com “outros” e no “mundo”. Como bem nos lembra Rescaniere (2006, p.31), os mitos “não são histórias sem sentido, ao contrário dão sentido a vida”!

4. ESCATOLOGIAS AMERÍNDIAS

A escatologia trata dos acontecimentos do fim do mundo e da humanidade, ou seja, do final dos tempos, dos sinais e das coisas que são evidências da extinção da vida na Terra. Esse era um tema recorrente para as comunidades indígenas. Compreende-se que os mitos convergem para a ideia de um final do mundo – que abrange a vida na Terra, a vida dos homens ou uma comunidade específica.

Alguns pesquisadores reconhecem a extensão que a ideia de fim do mundo tem nas sociedades arcaicas, entretanto a vê como um mecanismo subjetivo, um processo de renovação espiritual. Por conseguinte, o fim do mundo seria uma forma de recriar um novo espaço no qual renovam sua espiritualidade, deixando os seus “fardos” para trás. Contudo, nas culturas antigas da América, o fenômeno do fim do mundo não é um modo subjetivo de autopurificação. Não convém assimilar o pensamento indígena com outras formas religiosas ou expressões contemporâneas externas ao mundo nativo. “O fim do mundo é, para os indígenas da América antiga, um modo de ser do universo, uma realidade do passado e uma probabilidade do futuro” (REYES, 2009a, p. 124).

Essa ideia aparece nas destruições nahuas do sol, vento, fogo, água e a já esperada destruição do Sol atual, *Nahui Ollín Tonatiuh*. Da mesma forma, as destruições maias da humanidade feita de barro, de madeira e palha e, finalmente, os homens de milho. Encontra-se da mesma forma nos mitos andinos de *Huarochiri* e o fundamento do *Taki Onqoy*

de anúncios proféticos de um *pachacuti* que destruirá o tempo dos conquistadores e de seu deus, jogando-os no mar.

Na tradição náhuatl, a “criação” é marcada pelos ritos de sacrifícios dos deuses em Teotihuacán. Sendo assim, o ato de criação implica destruição, está essencialmente ligado. Este significado aparece nos rituais de sacrifício na “Festa do Fogo Novo”, quando, após cada cinquenta e dois anos, acontecia o *xiuhmopilli*, a ligação dos anos, em que se produziria a morte do mundo. O coração do sacrificado era retirado e oferecido ao deus do fogo – e o sacerdote, em seu lugar, colocava uma brasa. Dessa forma, “acendia-se” o novo fogo, uma nova era. Entendia-se que, após o corpo ser consumido pelas chamas, renascia o Quinto Sol, *Nahui Ollín Tonatiuh*, o que recordava o sacrifício do deus *Nanahuatzin*, que se imolou nas chamas. Era, então, possível um novo Sol, uma nova criação. À vista disso, o “fogo” é também expressão desse processo.

Na “Pedra do Sol”, por exemplo, aparecem duas serpentes de fogo rodeando a Pedra, as quais simbolizam esse movimento. Por essa razão, ao se cumprir os cinquenta e dois anos, se apagavam todos os fogos velhos, cujos ciclos interiores de destruição chegam ao final. Ao mesmo tempo, era o tempo de temer a morte do Quinto Sol e, por essa razão, realizavam o sacrifício, para dar vida. A renovação do fogo animado pelos homens na Terra – *Tlaltipac* – era visto como uma “realiança” com os deuses no movimento do cosmos.

No entanto, construiu-se um senso comum de que o sentido do “tempo” para os indígenas era “estático” ou de ciclos que sempre se repetem. Erroneamente, tem-se marcado essa interpretação do pensamento indígena numa reedição do tempo ou no eterno retorno dos ciclos. É preciso ter cautela, pois é certo que as concepções indígenas estão ligadas às dinâmicas da natureza e do cosmos. Portanto, a essência da noção dos ciclos de tempos é justamente o sentido da ruptura como superação da ordem anterior (REYES, 2009, p. 142). Ao recordar as histórias das crises cósmicas, a passagem, a partir do sacrifício, dá sentido a um novo estado dos seres. Alguns relatos são bem significativos: a

morte de cada Sol para dar lugar a seu oposto, a morte do deus do milho no interior da terra para dar lugar à vida sobre ela.

Reyes atenta que, para o pensamento indígena, os ciclos são o eterno retorno de destruição e da morte. O tempo visto como sucessões de mortes e destruições parte do princípio do pensamento indígena da *dualidade* entre a destruição e a criação. Sem essa consideração, pode-se levar a interpretações erradas (REYES, 2009, p. 143). A generalidade dos mitos antigos acerca da origem dos mundos e da humanidade não afirma um tempo originário essencialmente diferente, nem demonstra alguma nostalgia por ele. Os relatos nahuas, maias e andinos não narram um tempo passado como idílico, como uma situação ou estado puro e ideal, mas, ao contrário, mostram os conflitos e separação de grupos dos primeiros habitantes. Não relatam um jardim perdido, como o Éden, mas as migrações dos primeiros grupos humanos à procura de um lugar adequado para se viver. O sacrifício institucionalizado aparece no Popol Vuh como uma grande dor dos ancestrais. Já a criação dos Sóis, para os nahua, demonstra que a morte e a destruição foram centrais para as recriações do mundo. Portanto, esses mitos de origem nos contam de experiências dolorosas e desencontros (REYES, 2009, p. 144). Nesse sentido, há de se ter muito cuidado em atribuir ao pensamento indígena interpretações ou formas de pensar de outros povos, os quais não partem das formas intrínsecas de pensamento e compreensão próprias dos mundividência dos povos indígenas da América.

Talvez seja oportuno aqui voltar ao tema da morte, dos homens. É que a morte não é o fim..., mas sempre um recomeço.

O inframundo

Para os antigos Nahuas, a morte significava a desagregação e a dispersão dos “componentes” do ser humano. Isso porque o homem é um ser complexo, formado por seu corpo (“matéria pesada”) e contava com várias entidades anímicas (“invisíveis e leves”). Estas entidades os vinculavam a uma divindade protetora. A primeira *teyolía* residia no coração,

onde radicava a essência humana, sua vida, as faculdades mentais e seu pertencimento a um grupo de parentesco. Ao morrer, o *teyolía* viajava a um lugar destinado aos mortos. A segunda entidade, o *tonalli*, estava ligado ao destino individual, pessoal, repousava sobre a terra depois da morte e, geralmente, era guardado pelos familiares em uma caixa que continha as cinzas e mechas de cabelos do defunto. Por último, o *ihíyotl*, força das paixões, se dispersava na superfície terrestre e poderia converter-se em fantasmas ou enfermidades. Portanto, a morte significava para o moribundo alcançar a “destruição, a ruptura, a fragmentação”, desprover-se dessas forças que habitavam no seu ser.

No antigo pensamento nahuatl, assim como há os lugares para os vivos, também havia lugares que indicavam os destinos dos mortos. Geralmente, fala-se de quatro destinos: a) o *Mictlan* (“lugar dos mortos”), situado nas profundezas da terra a que se dirigia quem havia falecido por morte comum, como por decrepitude, enfermidade ou certos acidentes. O lugar de chegada era o inframundo, as profundidades (também situado no norte, lugar frio e escuro) onde regem as deidades *Mictlantecuhtli* e *Mictancihualtl* (O deus do inframundo aparece carregando em suas costas o sol negro que, durante a noite, atravessa as profundidades); b) *Ichan Tonatiuh Ilhícatl* (“o céu que é a morada do Sol”) reservado aos caídos em combate, os oferecidos em sacrifício ao Sol, as mulheres mortas no parto; c) *Tlalocán* (“Lugar de Tlaloc”), paraíso dos que foram golpeados por um raio, morreram afogados ou de enfermidade “aquática”; e d) *Chichihualcuauhco* (“lugar da árvore nodriza”, ama de leite), lugar em que as crianças mortas durante a lactância aguardavam uma outra oportunidade de vida. Há ainda outras moradas dos mortos (AUSTIN, 1999, p. 7-8).

Enfim, o lugar de cada morto depende das condições da morte que eleger ou padeceu. Ou seja, as circunstâncias da morte determinam os lugares que os esperam para a “passagem”. Isso se explica por que a morte é uma possessão dos deuses que invadiam o corpo dos homens para levá-los aos seus domínios. Cada um elegia seus súditos e

os matava com seus poderes específicos. Portanto, a morte resultava mais dos poderes das divindades do que propriamente de uma boa ou má conduta. Ou seja, não há qualquer relação com as crenças cristãs de salvação e condenação, de prêmio e castigo. A depender do seu destino no mundo dos mortos, estava obrigado a realizar certas tarefas, como conduzir a chuva, fazer brotar as plantas, honrar o sol em seu caminho, curar certas enfermidades etc.

Na tradição andina, havia a ideia da sacralização dos *malquis*, múmias dos antepassados. Em honra dessas forças que causavam a morte, o culto e as cerimônias dedicadas aos seus deuses eram essenciais, porque eram os responsáveis pelo ciclo da vida. A veneração aos antepassados e aos restos mortais depositados em lugares sagrados ou templos, como proteção e honra; culto aos seres sobrenaturais e suas relíquias utilizadas como objetos protetores e geradores de poderes especiais; culto aos defuntos, com o trato nos ritos funerários, para sua conservação ou para prover os recursos para o caminho e permanência no mundo dos mortos (REYES, 2009, p. 256).

Como se vê, a morte dos homens era parte da vida em muitas dimensões!

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos demonstrar neste capítulo que os povos indígenas têm outras formas de perceber a “realidade” que os rodeia, marcadamente baseadas nos fundamentos míticos. Explicam sua forma de ser e viver pela força do “princípio da dualidade” que perpassa por suas práticas sociais e culturais, cultivando a noção da vida e a morte como interface de existências em mundos paralelos e sincrônicos. Isso também ajuda a compreender por que eles não estabelecem uma ruptura entre a humanidade e a natureza, promovendo um equilíbrio da presença de todas as espécies e da ideia do respeito à Pachamana, a Terra e casa comum de todas as criações.

Esses pensamentos fazem parte de mundividências, como paradigma geral, que, naturalmente, apresentam muitas nuances. Isso não

muda o fato de que os povos indígenas têm maneiras de “ser/ver/viver” – só para evocar alguns dos temas que abordamos – distintas da ocidental. São outras ontologias, hermenêuticas e epistemologias plurais. E se há uma unidade é a de que são, essencialmente, muito diferentes de nós em várias dimensões.

Por isso, propomos um desvio dos modos de ser, dos saberes e conhecimentos ocidentais, alegadamente universais, ao interrogar outras formas de compreensão dos povos originários. Com isso, relativizamos o conhecimento hegemônico de matriz europeia e colocamos em causa a supremacia do pensamento ocidental-moderno, procurando pensar outros “modos” de ser - aqueles que os distinguem e os fazem tão diferentes de nós!

A essa altura já constatamos que somos soterrados pelo colonialismo euro-norte-americano que nos veta a possibilidade de pensar outras formas de estar nesse mundo para além dos limites ocidentalistas. Isto ocorre, sobretudo, porque, quando se privilegia o estudo de perspectivas não ocidentais, silenciadas ou relegadas como periféricas, percebemos que é possível e real outra maneira de conhecer, estar e viver nesse mundo. Isso implica em uma “guinada decolonial” que afronta os interesses ocidentais euro-norte-americanos. Uma evidência é de que os indígenas se mantêm em equilíbrio com a Natureza por milhares de anos e os espaços onde ocupam não são marcados pela fratura ou exploração irracional dos seus bens. Por isso mesmo, são justamente os indígenas e suas mundividências (tomados de forma equivocada e preconceituosa como “primitivos”) os que potencialmente acenam para a possibilidade de um outro horizonte, fora da lógica ocidental, para um “futuro” de todas as “humanidades”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária. 2016.

ALCÂNTARA, Liliane Cristine Schlemer; SAMPAIO, Alberto Cioce. *Bem Viver: (de)colonização como processo de resistência das comunidades indígenas*.

Desenvolvimento, crise e resistência: quais os caminhos do planejamento urbano e regional? XVII ENANPUR. São Paulo, 2017.

AUSTIN, Alfredo A. Misterios de la vida y de la muerte. *Arqueologia Mexicana*. p. 4-10, nov. dez. 1999.

_____. La cosmovision mesoamericana. *Temas americanos*. NALDA, Enrique (Org.). INAH, 1997.

_____. La cosmovision de la tradición mesoamericana. Edición Especial. *Arqueologia Mexicana*, México/D.F.: Editorial Raíces, n. 68, 69, 70. 2016.

CERECEDA, Verónica; DAVALOS, Jhonny; MEJÍA, Jaime. *Una diferencia, un sentido. Los diseños de los textiles Tarabuco y Jalq'a*. Sucre: ASUR, antropólogos del surandino, 1993.

CERECEDA, Verónica (Org.) et alii. *Diseños en Aqsus Tarabuco Yampara*. Sucre: ASUR, antropólogos del surandino, 2013.

DÁVALOS, P. El “Sumak Kawsay” o el “Buen vivir” y las cesuras del desarrollo. Alai, América Latina en Movimiento. Quito. 6, 2008. Disponível em: <https://www.alainet.org/es/active/23920>. Acesso em: 22 de janeiro 2019.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, abr. 1998.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*. v. 31, n. 1., p. 51-73, jan. abril. 2016.

ESTERMANN, J. Vivir bien como utopia política. La concepción andina del vivir bien (suma qamaña/allin kawsay) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolívia. 2012. Disponível em: <https://www.globethics.net/gel/5154859/%E2%80%9Cvivir-bien%E2%80%9D-como-utop%C3%ADa-pol%C3%ADtica>. Acesso em 22 de janeiro 2019.

GARZA, Mercedes de la. Mitos Mayas del origen del cosmos. *Arqueologia Mexicana*, México/D.F.: Editorial Raíces, v.X, n. 56, p. 36-41, 2002.

GOMES, Fulvio de Moraes. As Epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos: por um resgate do sul global. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 39-54, jul./dez. 2012.

GUDYNAS, E. *Seis puntos clave en ambiente y desarrollo*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2009.

JIMÉNEZ, R. Recovering and values other ethical pillars. Buen Vivir. *Forum for a New World Governance*, 2011.

LACERDA R. F.; FEITOSA S. F. Bem Viver: Projeto U-tópico e De-colonial. *Interritórios*. *Revista de Educação*. Universidade Federal de Pernambuco. Caruaru, Brasil, v. 1, n. 1, 2015.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel. Mitos de los Orígenes em Mesoamérica. *Arqueologia Mexicana*. México/D.F.: Editorial Raíces, v. X, n. 56, p. 20-27, 2002.
- LINARES, Federico Navarrete. Vivir en el Universo de los Nahuas. *Arqueologia Mexicana*. México/D.F.: Editorial Raíces, v. X, n. 56, p. 30-35, 2002.
- MELIÀ, Bartolomeu. O. Mitología Guaraní. In: RESCANIERE, Alejandro O. (Editor). *Mitologías ameríndias*. Madri: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Ed. Trotta. 2006, p. 177-208.
- MELLO, Gláucia Buratto R. *Yurupari. O dono das flautas sagradas dos povos do rio Negro. Mitologia e Simbolismo*. Belém: Ed. Paka-Tatu, 2013.
- NARBY, Jeremy. *A serpente cósmica. O DNA e a origem do saber*. Rio de Janeiro: Ed. Dantes, 2018.
- NDLOVU, Morgan. Por que saberes indígenas no século XXI?. *Epistemologias do Sul*. Foz do Iguaçu, Paraná 1, p. 127- 144, 2017.
- PACINI, Aloir. Kaimen. O bem-viver Wapichana. *Tellus*, Campo Grande, ano 19, n. 38, p. 181-211, jan./abr. 2019.
- PAULA, Luís Roberto de. Organização social e cosmologia. Povos Indígenas no Brasil. Agosto de 1999. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xerente/1173>. Acesso em: 4 de fevereiro de 2019.
- QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 7 de fevereiro de 2019.
- RESCANIERE, Alejandro *Mitologías ameríndias*. Madri: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Ed. Trotta. 2006a, p. 9-35.
- REYES, Luis Alberto. *El pensamiento indígena em America. Los Antiguos andinos, mayas y nahuas*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.
- RESENDE, Maria Leônia C. (Org.) *Mundos Nativos: culturas e história dos povos indígenas*. Belo Horizonte: Fino Traço Ed. 2015.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier. Mitología en los Andes. In: RESCANIERE, A. O. (Editor). *Mitologías ameríndias*. Madri: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Ed. Trotta. 2006, p. 129-176.
- SACHS, I. *Ecodesenvolvimento: crescer sem destruir*. São Paulo: Ed. Vértice, 1986.
- SAMPAIO, C. A. C. ; Azkarraga, J. E. ; ALTUNA, L. G. Pensando la experiencia de cooperativismo de Mondragón bajo la mirada de la ecosocioeconomía de las organizaciones. Mondragón. Bilduma: Economía Social y Cooperativismo, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reiventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

_____. Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 18, n. 43, p. 24-56, set.dez. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel. *Demodiversidade: Imaginar novas possibilidades democráticas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SANTOS, Eduardo Natalino. *Deuses do México indígena. Estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. São Paulo: Palahs Athena, 2002.

SEZYSHTA, Arivaldo José. O Bem Viver e outros mundos possíveis. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano10, n. 19, p. 87-93, jan.jun. 2018.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete. *Índios no Brasil*. São Paulo: Global/MEC, 2000, pp. 75-82.

_____. Mitos e Cosmologias. Povos Indígenas no Brasil. (Edição a partir dos textos Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução (1992) e Mito, razão, história e sociedade (1995), de Aracy Lopes da Silva). Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Mitos_e_cosmologia. Acesso em: 6 de fevereiro de 2018.

SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro. Encontros*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2007.

VANHULST, J.; BELING A. Buen Vivir: emergent discourse within or beyond sustainable development. Elsevier, *Ecological Economics* 101, p. 54-63, 2014.

VELTHEN, Lucia Hussak van. Arte Indígena: referentes sociais e cosmológicos. In: GRUPIONI, Luís Donisete B.. (Org.). *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994, p. 83-92.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.

_____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. O que nos faz pensar, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, sep. 2004.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do Céu. Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

WRIGHT, Robin. Os princípios metafísicos nos desdobramentos do Universo Hohodene. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, 6 (1), jan./jun. 2014, pp. 191-216. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol6no1_09_robin.pdf. Acesso em: 10 de fevereiro de 2019.



CAPÍTULO 4

HISTÓRIA DOS DIREITOS DOS POVOS AMERÍNDIOS

Maria Clara Santos

1. ALGUMAS LINHAS ANTES DE COMEÇAR

A luta pela permanência e existência dos povos indígenas em continente americano exigiria uma grande genealogia, tanto de suas culturas e formações sociais, como de seus direitos e das ameaças que se impuseram a partir da imposição do direito Ocidental a esses grupos. É pela chegada do direito europeu em terras americanas que se constitui a oposição e a fatídica aniquilação das ordens normativas indígenas. O retrospecto a ser realizado por este texto visa apontar como, pelo olhar do direito ocidental, constituiu-se uma disputa pela sobrevivência desses povos e pela legitimidade de sua mesma existência, desenhando também como alguns movimentos aparecem atualmente como unificadores de aspectos vários dessas culturas.

Parte significativa desse processo é romper com a invisibilidade imposta desde sempre, veremos que remonta aos tempos coloniais, e que se traduz ainda hoje em ações e políticas inadequadas realizadas pelo Estado e em um apagamento do protagonismo indígena na mídia, para não falar das diversas campanhas anti-indigenistas e difamatórias que já foram realizadas.

A mais recente historiografia nacional vem reforçar a tese de que ações e escolhas indígenas foram fundamentais na conformação dos processos de conquista e colonização das diferentes regiões do Brasil. Se ainda subsiste uma narrativa eurocêntrica e preconceituosa entre nós, muito se deve ao fato de que os estudos sobre os direitos dos povos

indígenas, ao longo e ao largo da história do Brasil, deram-se amplamente pela leitura e análise dos livros, cartas e registros de cunho jurídico que instituíram uma história de vencedores, na qual o colonizador ou, posteriormente, a sociedade brasileira posicionava-se de modo a supervalorizar suas ações e reduzir ou marginalizar as resistências e oposições criadas pelos povos originários, bem como as tratativas e negociações que tiveram que tomar espaço para permitir que os colonizadores ocupassem a terra povoada pelas nações indígenas. Assim, os registros jurídicos, documentos e diplomas legais constituíram-se, na verdade, como relato oficial de uma crônica da extinção, escamoteando o papel fundamental dos indígenas na criação e consolidação de sua própria história, e no desenho do que viria a ser, e ainda é, o Brasil.

A isso, some-se o aumento dos diversos tipos de violência que sofrem os povos indígenas, desde ataques diretos, de cunho físico e que realizam o genocídio secular dos grupos, a ações indiretas, calcadas em violência simbólica, que promovem a invisibilidade da diversidade cultural, social e orgânica dos diversos grupos étnicos e também das demandas por autonomia e paz, decorrentes de um isolamento e silenciamento históricos impostos às populações indígenas (BONILLA; CAPIBERIBE, 2015).

E muito embora as tecnologias para ocupação do território e as formas de eliminação da vida indígena tenham se modificado ao longo dos séculos, todas elas continuam sendo resultado indissociável dos modelos econômicos de exploração que favorecem a manutenção das classes dominantes no meio agrário em um conjunto que reúne violência social, desagregação, desaldeamento e superexploração das massas pobres em nosso país, sejam elas indígenas ou não, como condicionantes da legitimação do latifúndio em nosso país. (SILVA, 2018, p. 483-484).

É assim que qualquer forma de tratamento dos direitos dos povos indígenas precisa começar centralizando a importância do território para a vivência dos grupos, ao tempo em que promove a crítica das formas de expulsão e redução dos espaços de vida, impondo uma constrição

espacial que obstaculiza a realização da própria essência da comunidade e de seu bem viver.

No entanto, é imprescindível que voltemos nossos olhares e nossos estudos para os modelos de atuação indígena, seja em sua formação sociocultural, seja nas suas lutas por sobrevivência, de modo a compreender e ressaltar como suas técnicas tradicionais podem nos indicar os caminhos de convivência da diversidade e do bem viver (CUNHA, 2009) e, assim, assegurar a permanência desses povos e também da biodiversidade em nosso continente. Ao olhar para as lutas travadas pelos povos indígenas, precisamos estar conscientes de que essas ações são meios de “romper a invisibilidade e a surdez que os cerca e cerceia sua voz” (BONILLA; CAPIBERIBE, 2015) e que somente reconhecendo o protagonismo indígena é que estaremos construindo uma sociedade que efetivamente se opõe à destruição e à barbárie.

Afinal, como nos lembra Walter Benjamin (2013), todo documento de cultura é também um documento de barbárie; portanto, o registro histórico da jurisprudência nacional e da corte Interamericana de Direitos Humanos nada mais revela além da qualificação institucional dos Estados nacionais para a prática das violências diretas e indiretas contra esses povos.

Assim, a leitura dos direitos que são assegurados aos indígenas não pode estar dissociada do potencial transformador de sua autodeterminação, de modo que lhes sejam garantidos não somente os direitos sobre seus territórios e suas formas de manifestação cultural e social, como também a própria capacidade de autonomamente organizar-se enquanto grupo social a realizar e reivindicar suas próprias demandas.

Em um contexto atual de muitas dificuldades e barreiras criadas por uma política indigenista desastrosa dos estados nacionais, é ainda mais necessário que a leitura a ser realizada do percurso histórico de luta e dos institutos que foram criados para defender juridicamente os povos indígenas da América, deve se pautar pelo protagonismo e autodeterminação indígenas. No Brasil, e em outros lugares da América também, ao longo dos últimos anos, o noticiário não tardou em trazer

inúmeros problemas ligados a posições governamentais que realizam um verdadeiro enfrentamento e oposição aos povos indígenas.

No Brasil, agora em 2020, o governo posiciona-se de maneira assimilacionista com uma série de ações e propostas que retrocedem ao período anterior à redemocratização. Para entender um pouco mais desse caminhar pelos direitos desses povos, traçaremos, no tópico a seguir, algumas linhas de um histórico dos direitos que foram exigidos e dados a esses povos em território brasileiro. Em seguida, traremos algumas posições internacionais que coincidem com a visibilização dessas lutas, e apontaremos alguns movimentos que têm garantido visibilidade a esses povos e suas demandas no continente americano.

2. BRASIL COLÔNIA E IMPÉRIO: O EMBATE ENTRE A DOCTRINA DA LIBERDADE E AS POLÍTICAS DE TERRAS

Ao longo da história colonial, imperial e republicana brasileira, uma série de contradições marcou as políticas e formas de tratamento dos povos originários das Américas. Durante o período colonial, duas políticas indigenistas básicas foram traçadas: uma para os índios aldeados, considerados aliados, e outra para o gentio bárbaro, considerado inimigo, revelando as duas reações que surgiram à dominação colonial: a aceitação do sistema e a resistência. A Coroa buscava ainda conciliar, com legislação e aparato jurídico, dois projetos que se demonstraram incompatíveis, sendo eles, o papel dos jesuítas e dos colonos na organização da colônia. Enquanto os missionários defendiam a liberdade dos índios, eram acusados pelos colonos de estarem apenas concentrando a mão de obra e impedindo o florescimento da colônia. Este papel, que era garantido pelos rendimentos econômicos dos colonos e sua exploração do território, era o ponto central da política portuguesa para a colônia. Por outro lado, era pelo aldeamento e controle exercitado pelos jesuítas sobre os índios que a paz na colônia podia prosperar, assegurando a exploração dos colonos e os rendimentos de Portugal. “Dividida e pressionada de ambos os lados, concluem tais análises, a Coroa

teria produzido uma legislação indigenista contraditória, oscilante e hipócrita” (PERRONE-MOISÉS *In* CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

Aos gentios cabia o papel de justificador da presença europeia na América: a alegação de que era necessário convertê-los, e que esse era o sentido da colonização, somava-se ao potencial de tê-los como mão de obra tanto para o cultivo da terra, quanto para a defesa do território de ataques europeus ou de outros grupos indígenas. Ainda nesse sentido, as teses jurídicas criadas pelos portugueses eram, na verdade, repetições das discussões realizadas na Espanha, e estariam sempre subordinadas aos interesses econômicos da metrópole e dos colonos. T tamanha dualidade demanda ainda em tempos atuais maiores estudos acerca dos princípios invocados e manipulados pelos atores políticos nesse período (PERRONE-MOISÉS *In* CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

Tendo em vista que a legislação oscilava entre a proteção aos “índios amigos” e a oposição e autorização da escravização dos “gentios bravos”, havia, então, uma política indigenista aplicável aos índios aldeados e aliados - garantindo-lhes liberdade ao longo de todo o período de colonização - e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se manterão ao longo da colonização.

Os índios livres detinham o domínio de suas terras nas aldeias e podiam trabalhar para os moradores mediante o pagamento de salários. Deveriam ser trazidos do interior para os locais de povoamento português, a fim de se tornarem vassalos úteis pelo processo de catequização e civilização. Nesses termos, estão definidas as diretrizes de ação previstas nos documentos do século XVIII, que descreve: trabalharão nas suas terras, em produção para alimentar a colônia, como também nas plantações dos colonizadores, e ainda terão papel ativo na criação de corredores de “descimento”¹ de outros indígenas, trazendo-os de

1. A política de descimento visava convencer os índios a se mudarem para as regiões do povoamento português. Assim, celebravam-se pactos nos quais se assegurava aos gentios a liberdade nas aldeias, a posse de suas terras, os bons tratos e o trabalho assalariado para os moradores e para a Coroa. (PERRONE-MOISÉS *in* CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 118)

suas aldeias no interior para junto das povoações portuguesas. Tais movimentos caracterizavam-se pela obrigatoriedade da presença de missionários junto aos indígenas, que tinham como função convencer os índios a acompanhá-los de modo livre e espontâneo, porque seriam senhores de suas terras nas aldeias e que estariam mais bem acomodados que nos sertões.

A legislação costumava garantir aos jesuítas o controle administrativo das aldeias, mas havia uma tensão junto aos capitães de aldeia que lutavam para manterem-se à frente da organização temporal do espaço colonial, deixando aos jesuítas somente o dever de guiar espiritualmente a conversão dos gentios. De todo modo, era sempre recomendado que os índios fossem bem tratados, de modo a não criarem oposições ao processo de aldeamento e conversão. Isso porque esses grupos eram fundamentais para os interesses coloniais de proteção do território. Tratados como povos estratégicos, cabia às nações aliadas e aos índios aldeados lutar contra outros índios, que fossem hostis à colonização portuguesa, e também defender os colonos de ataques estrangeiros.

A escravidão era o destino dos índios inimigos, seja através da guerra justa ou do resgate.

A guerra justa era causada pela recusa dos índios à conversão ou pelo tratamento inadequado e hostil dos indígenas aos colonos. Por esta doutrina, a legitimação da guerra dava-se a partir do momento em que os índios praticavam uma ação considerada injusta: ataques aos pregadores, oposição à propagação da Fé, quebra de pactos celebrados. É preciso destacar que a simples recusa à conversão não deveria legitimar a guerra contra os índios. Há uma série de decisões que afirmam que esses povos não poderiam ser constrangidos com armas, nem violentados, de modo a serem forçados a crer no Evangelho. Por outro lado, impedir pregações ou realizar atos hostis contra os celebrantes legitimava o direito de punir e lhes castigar.

Um ponto importante, que também vai merecer destaque na Escola Ibérica da Paz, é saber se a salvação da alma dos indígenas, como

propugnavam os jesuítas e a Coroa com os processos de conversão, seria justificativa suficiente para autorizar uma guerra contra esses povos ou índios hostis.

A escravização decorrente das guerras justas era uma das formas lícitas de submeter os indígenas, segundo as leis da Coroa, porque os inimigos que cometessem violências e atrocidades poderiam ser punidos com a morte, ou com a vida em cativeiro, destino comum de mulheres e crianças, muitas vezes, vendidos em praça pública após a derrota, ou assimilados à propriedade dos vencedores. Aos índios homens, costumeiramente, aplicava-se a pena de morte, a fim de evitar que se rebelassem novamente no futuro.

A antropofagia também se apresentava como questão controversa para legitimar uma guerra. Índios que eram cativos de outros índios ou seriam comidos por outros povos indígenas poderiam ser resgatados para serem, então, escravizados. O “resgate” era uma forma autorizada de escravidão, desde que os resgatados fossem convertidos e civilizados. Era uma hipótese também de limitação de liberdade que poderia ser paga com trabalho; o cativo estaria livre quando pagasse em trabalho o valor de sua compra ou após dez anos de submissão.

2.1 “SENHORES DE SUAS TERRAS NAS ALDEIAS COMO O SÃO NA SERRA”

Embora houvesse um grande número de documentos que afirmasse direitos territoriais, definisse punições para os colonos invasores de terras indígenas e determinasse a demarcação de terras, na prática, os direitos territoriais indígenas ficavam condicionados ao descimento e a terras de aldeamentos que lhes eram doadas em sesmarias, de modo a fomentar sua conversão e salvação de alma. Por outro lado, as terras deixadas para trás por esses grupos descidos eram revertidas legalmente à Coroa como terras devolutas, por terem ficado sem donos.

As terras dadas em sesmaria aos índios visavam permitir-lhes fazer lavoura e se sustentarem, e a regulamentação determinava que fossem dadas aos índios terras em extensão compatível com suas necessidades

de sobrevivência. Há documentos que determinavam que as terras, por sua vez, só poderiam ser concedidas aos índios já convertidos, de modo a impulsionar e incentivar a conversão dos pagãos. Neste sentido, as leis seguiam os princípios aplicáveis aos colonos europeus, que também deveriam professar a fé cristã para receberem terras em sesmaria. A contradição, em mais uma oposição de princípios jurídicos, dava-se com relação ao Alvará de 1596 que tratava dos indígenas como senhores de suas terras, reconhecendo-lhes um direito de origem; com a mudança legislativa que autorizava a determinação de sesmaria apenas para os que se convertessem, a Coroa negava qualquer direito “natural” dos índios às suas terras.

2.2. A MANUTENÇÃO DAS CONTRADIÇÕES NA POLÍTICA INDIGENISTA IMPERIAL

A grande característica das políticas indigenistas do século XIX é a heterogeneidade do campo político que marca o período iniciado com a colônia e que desemboca na República Velha. A partir das tensões das oligarquias frente ao poder centralizador e as diversas formas de exploração do trabalho, desde o tráfico negreiro às grandes vagas de imigrantes livres, restou mantida a estrutura de poder e de privilégios em um Brasil tendente a se modernizar nesse período. A questão indígena, anteriormente centrada nas questões de mão de obra, passa a ser uma questão prioritariamente de terras.

A vinda da Corte ao Brasil também centraliza o campo de debate das discussões indígenas, que deixa de contar com a intermediação dos colonos e dos jesuítas. “Os grupos indígenas, sem representação real em nível algum, só se manifestam por hostilidades, rebeliões e eventuais petições ao imperador ou processos na Justiça” (CARNEIRO DA CUNHA *In* CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

O debate que se coloca neste momento é acerca da humanidade ou da animalidade dos indígenas, e se baseia na discussão sobre a legitimidade ou não do extermínio desses povos. Embora formalmente a humanidade dos índios fosse afirmada, e muitos são os documentos

oficiais que apresentam essa versão, na prática social e política, ganhava espaço a ideia de bestialidade, de imperfeição, podendo ser considerados como uma raça perdida, incapaz de progredir no meio da civilização. Foram classificados, no século XIX, como “bravos” ou “domésticos”. A ideia de domesticação supunha, como nos períodos anteriores, o aldeamento e a submissão às leis.

Alimentadas pelas crenças positivistas em um progresso inescapável, de um lado, surgiam teorias que justificavam o extermínio dessa população, ao sustentar que seu perecimento frente às mudanças seria inexorável; do outro lado, porém, essas mesmas crenças alicerçavam a ideia de um evolucionismo que pautou parte da política indigenista adotada no Brasil do período.

Com D. João VI, lidera-se uma guerra de extermínio para permitir o avanço da exploração de áreas do território, e com José Bonifácio, subsiste a ideia de incorporar os indígenas a um povo, o “brasileiro”, constituindo um projeto de sociedade que se deseja criar, ao passo em que, reconhecidas as violências cometidas contra esses povos, busca tratá-los com justiça em um discurso oficial, ainda que persistam várias políticas locais de enfrentamento e cativamento dos que ainda não tenham sido eliminados.

São as oligarquias locais que terminam, com seus projetos de expansão, por derrotar o projeto modernizador de D. Pedro I e José Bonifácio, uma vez que este não encontrava amparo substancial na legislação descentralizada que permitia a adoção de iniciativas anti-indígenas.

Amplamente discutida, quando da criação da primeira Constituição brasileira, em 1824, a necessidade de uma política indigenista central, que traçasse diretrizes gerais para as províncias, acaba por produzir um enorme vácuo legal que perdura até o Regulamento das Missões, promulgado em 1845. Único documento indigenista do Império propõe a manutenção do sistema de aldeamento de modo a permitir uma assimilação completa dos índios.

As contradições e conflitos deste século ancoram-se nas tentativas de expansão do território do Império, que passa a lidar com a necessidade

de restringir a propriedade fundiária de uma população independente que teve seus direitos originários sobre a terra limitados e aos poucos ceifados. Por outro lado, o ato jurídico mais importante do período é a Lei de Terras de 1850 que, ao tratar do retorno das terras não ocupadas e lavradas pelos colonos ao Império, define que as terras indígenas não são terras devolutas e, portanto, não estariam pendentes de legitimação ou documentação comprobatória de seu uso, como todas as demais terras que não apresentavam propriedade definida naquele momento.

Ao largo desta questão, subsiste aquela relativa ao trabalho indígena compulsório que havia sido proibido, mas que ainda poderia ser explorado com autorização do Estado. Os particulares tratavam de burlar os requisitos da determinação, buscando intermediários nos quadros de funcionários do Estado brasileiro que autorizassem a contratação indígena por valores abaixo dos remunerados a outras pessoas.

3. A POLÍTICA INDIGENISTA DO PERÍODO REPUBLICANO E A FORMAÇÃO DE UM SISTEMA ESPECÍFICO DE PROTEÇÃO

A construção longa e colonial do Estado Nacional brasileiro alicerçou-se, também, em uma série de mecanismos de exclusão que fundamentaram a Política Indigenista do Estado, que legitimava práticas genocidas, etnocidas e epistemicidas, responsáveis pela depopulação e pelo desaparecimento ou descaracterização de numerosas culturas e povos indígenas.

Em paralelo a esse processo material, a política indigenista republicana sujeitou esses povos à negação e à invisibilidade jurídica, social e cultural, tendo normalizado conceitos depreciativos, como bárbaros e selvagens, ou generalizantes e reducionistas, como silvícolas e índios.

O período republicano segue essa marca e constitui-se pela homogeneização do modelo de proteção para um grande número de povos, desprezando suas constituições, a partir de culturas e saberes distintos e sua espacialidade diferenciada dispersa em um imenso território nacional.

Criado em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN) combinava as tarefas de proteger os índios e elaborar políticas de fixação no campo da mão de obra rural não estrangeira, criando um sistema de controle de acesso à propriedade. Sua fundação dá-se em um período altamente crítico para os povos indígenas. Diversas frentes de expansão para o interior, ao longo de todo o país, faziam a guerra contra os nativos. Em meados de 1907, as disputas no interior chegaram às capitais e ao cenário internacional em tom de acirrada polêmica. O então diretor do Museu Paulista, von Ihering, defendia o extermínio daqueles que resistissem ao avanço da civilização, promovendo grande revolta em diversos setores da sociedade civil. Em 1908, o Brasil fora publicamente acusado de massacre aos indígenas no XVI Congresso dos Americanistas ocorrido em Viena (CARNEIRO DA CUNHA, 1987).

Liderado pelo então tenente-coronel Cândido Rondon, o SPI/LTN objetivava operar um aparelho de poder de catequese dos indígenas e reabilitação do trabalhador nacional, sendo esta última tarefa removida de suas responsabilidades em 1918. Na base da unificação dessas funções, estava a ideia de que o “índio” era um ser em estado transitório. Seu destino seria tornar-se trabalhador rural ou proletário urbano.

Mantinha-se uma intenção de transformar os indígenas em pequenos produtores rurais aptos a promoverem sua subsistência e sustento, embora os discursos acerca da natureza desses povos desembocassem na proposta de um regime jurídico especial para os indígenas. É dessa época a adoção da capacidade civil relativa para os índios, a partir de seu *grau de civilização*, estabelecendo a tutela do Estado sobre o *status* de índio. Esta tutela ficaria a cargo do SPI/LTN (BRASIL, 1910).

O grande problema das atividades e programas desenvolvidos por este órgão, que havia se tornado apenas SPI, é que as estratégias formuladas para a ação tutelar dos indígenas brasileiros impunham uma subordinação destes ao controle e poder do Estado, que se afigurava como o centro emanador desta mesma proteção através da

instrumentalização dos povos indígenas para o trabalho. Em suma, as ações do SPI não primavam pela proteção dos territórios autorreconhecidos como tradicionais pelos indígenas, nem pela proteção e incentivo aos sistemas e valores socioculturais dos diferentes povos e grupos étnicos. A proposta de “proteção” do SPI reduzia-se a utilizar-se dos indígenas como mão de obra atrelada aos interesses econômicos da sociedade nacional, alocando-os em áreas em que pudessem lavrar a terra e/ou auxiliar na ocupação do imenso território nacional.

Essas políticas assentavam-se em um ideário de constituição de “índios melhores”, mais “civilizados” e bem adaptados ao modelo socioeconômico, resguardando-lhes apenas algumas “virtudes” culturais, e dando continuidade ao amplo processo de apagamento e invisibilização que o Estado brasileiro já impunha historicamente a esses grupos.

Destacam-se, assim, os mecanismos ideológicos nas estratégias desenvolvimentistas do SPI, que conceberam uma série de programas econômicos em formato empresarial a ser executado pelos povos indígenas tutelados pelo órgão. Tal estrutura, por sua vez, esbarrava na burocracia do órgão federal ou na corrupção por parte dos encarregados, deixando aos indígenas uma pequena parcela de benefícios decorrente de seus trabalhos. Desse modo, os programas e campanhas de produção agrícola criados pelo SPI afastavam os indígenas de suas terras, alienando-os de suas práticas tradicionais, ao mesmo tempo em que se perpetuava uma condição de hipossuficiência autorizada pela exploração sistemática da mão de obra indígena.

Inundado por denúncias de corrupção, o SPI foi extinto em 1967, dando origem aos projetos de desenvolvimento que seriam capitaneados por sua substituta, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

3.1. UMA POLÍTICA E UMA ENTIDADE ESPECÍFICAS PARA A QUESTÃO INDÍGENA: NASCE A FUNAI

A Funai, criada durante o período da ditadura civil-militar brasileira (1964-1985), acabou por reproduzir os antigos impasses do SPI. A reforma da estrutura administrativa do Estado levada a cabo pelo governo de exceção

visava promover a expansão político-econômica para o interior do país, com foco estabelecido na ocupação e exploração da região amazônica.

O indigenismo que se constituiu no Estado brasileiro também encontrou ecos na criação do Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI), que formulou novos programas desenvolvimentistas nas áreas indígenas. Seus resultados, em termos de tutelas de direitos, não são necessariamente positivos. Podemos afirmar que as relações sociais e simbólicas travadas com os indígenas mantiveram-se com os mesmos resultados preocupantes e funestos que eram característicos das políticas anteriores, uma vez que o estado brasileiro criou novas instituições, mas não modificou a orientação política de promoção de um modelo de desenvolvimento que não dialoga com as perspectivas de emancipação e proteção destes povos, ampliando as formas de conflito e pondo em risco a integridade das tribos. A atuação da Funai foi fortemente marcada por uma política assimilacionista e manteve-se em afinidade aos aparelhos responsáveis por implementar políticas econômicas e desenvolvimentistas como o Conselho de Segurança Nacional (CSN), Plano de Integração Nacional (PIN), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM).

As políticas indigenistas implementadas reafirmavam as premissas de integração do SPI e buscavam agregar os indígenas em pontos de atração, à medida que os isolava de áreas de interesse estratégico. Para tanto, enrijeceram a estrutura de monopólio tutelar centralizando projetos de assistências, saúde, educação, alimentação e habitação, ao passo em que cooptaram lideranças e facções indígenas² para obter consentimento sobre essas ações.

2. Em um dos episódios mais assustadores da história recente de assimilação e violência perpetrada pelo Estado brasileiro contra esses povos, o governo militar instituiu a Guarda Rural Indígena e provavelmente ensinou técnicas de torturas aos indígenas para que promovessem o enfrentamento a outros grupos, reproduzindo o modelo de controle exercido desde o período colonial e que indispõe grupos de etnias distintas, em mais uma reprodução de um *passado que não passa*. (TV Folha, 2012)

3.2. A ORGANIZAÇÃO INSTITUCIONAL DO PROTAGONISMO INDÍGENA

Nas últimas décadas, vem aumentando sistematicamente o número de trabalhos especializados que tratam da questão indígena e dos seus temas correlatos. Textos, pesquisas e análises que versam sobre questões culturais e sociais, que vão desde a identidade étnica às organizações e movimentos indígenas; tratam ainda sobre direitos indígenas, o exercício da cidadania e as políticas indigenistas. Mas o maior volume destes trabalhos não fala sobre o Movimento Indígena em si, ou como se deu seu surgimento e os passos seguintes de estruturação, atuação e organização, principalmente a partir da década de 1970.

Algumas pesquisas mais recentes começam a preencher essa lacuna, e gradativamente aumentam os estudos sobre as movimentações sociais indígenas. Embora o destaque esteja na formação do movimento que desemboca no momento social atual, não podemos esquecer que a história do Brasil é marcada por importantes movimentações sociais indígenas, como a Confederação dos Tamoios, no Brasil quinhentista; a Confederação Kariri, no século 17, e tantos outros que fazem parte do acervo da historiografia, embora perdurem lacunas e vazios nos registros documentais e nas narrativas sobre essas ações.

O movimento indígena contemporâneo, que ganha fôlego especial após a criação da Funai, e que conta com o apoio também de parcela da sociedade civil, é legatário desse passado de lutas e resistências que se constituíram como a fase inicial da organização e do protagonismo indígena nessas terras. Sua marca primordial é assegurar visibilidade à ação decisiva e socialmente relevante dos indígenas nos processos de assimilação, seja colaborando e articulando as políticas de integração, seja através da resistência e oposição aos avanços dos colonizadores. Não em outro sentido, é necessário reforçar as leituras que afirmam a atuação indígena na construção de seu lugar social.

[d]evemos compreender que as inúmeras singularidades e particularidades desses povos continuam sendo evocadas e culturalmente reproduzidas,

ainda que tenham sido alvo de inúmeras tentativas de homogeneização e extermínio, tanto pelo Estado brasileiro através de uma omissão protetiva institucionalizada, como também nas disputas de terras que ainda se arrastam pelo território nacional e que visam constranger, quando não eliminar, a diversidade cultural desses povos. (DANTAS, 2014)

Fazendo frente às políticas indígenas homogeneizantes, e também genocidas, levadas a cabo pelo Estado brasileiro, os indígenas passaram a se articular para participarem das esferas institucionais de decisão e operacionalização dos assuntos e questões que lhes dizem respeito. Pela participação democrática, passaram a exigir espaços institucionais desenhados para abrigar a diferenciação, multiculturalidade, dinamismo, criatividade cultural e social desses povos e fomentar a participação nos fóruns decisórios para afastar a continuidade do ciclo de ações de opressão e exclusão que foram engendradas pelo Estado brasileiro historicamente, conferindo aos indígenas o respeito e a autoestima que eram necessários em seus processos de emancipação e reconhecimento, seja através de movimentos sociais próprios, seja com o apoio de outras organizações e entidades da sociedade civil.

Além da luta por terras e por liberdade, a luta pelos direitos indígenas também é uma luta por suas culturas e identidades. Os movimentos de indígenas articulam-se para superar o papel simbólico historicamente dado a esses povos pelas narrativas centrais. Organizam-se para consolidar direitos que superem as adversidades criadas tanto pelo estigma colonizador quanto pelas fantasias românticas da representação artística. Isso porque, enquanto a historiografia oficial consolidou estereótipos e forjou uma história de vencedores apoiada em teorias para justificar os processos de dominação, as artes brasileiras aprofundavam sua aura romântica ao apostar na criação de uma identidade nacional a partir do mito do bom selvagem.

Nesse sentido, a defesa da natureza própria desses povos, suas representações e manifestações culturais somam-se à defesa de seus direitos

e o combate aos argumentos históricos que variavam desde a impossibilidade de salvação das almas, à inferior capacidade intelectual, e mais recentemente à negação do estado em conferir-lhes plena personalidade jurídica.

Juridicamente, essas visões foram levadas em alguma medida ao Estatuto do Índio, legislação criada em 1973, e que se assentava no Código Civil de 1916, para determinar a tutela pelo Estado dos indígenas, por considerá-los relativamente incapazes para o exercício de qualquer ato relativo à vida civil até que fossem integrados à vida nacional, classificando-os a partir de seu grau de integração à sociedade, em um gradiente assimilacionista que vai dos isolados aos integrados, passando por aqueles que se encontrariam em vias de integração (BRASIL, 1973).

É nesse sentido que os projetos levados a cabo pelo Estado brasileiro na década de 1970 estabeleciam, compulsoriamente, uma falsa emancipação, o que resultou na emergência política de diferentes povos indígenas que passaram a reivindicar social e também juridicamente a capacidade de representar a pluralidade de seus povos e reivindicar seus direitos perante o Estado, em um posicionamento conjunto com outros setores da sociedade brasileira. Assim, movimentos de comunidades indígenas passaram a ganhar espaço em diversos lugares do país, galgando apoios na sociedade civil. “O caráter político e social dessas emergências é, justamente, o elemento que caracteriza os processos de etnogêneses empreendidos no país.” (FERNANDES, 2018, p. 77)

Desse modo, redes de conexões formaram-se entre organizações e associações pró-indígenas, e Assembleias indígenas passaram a ocorrer em vários lugares do Brasil, primeiro localmente, até culminarem em encontros de caráter nacional e internacional. A criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) atuou como um facilitador desses encontros e os diálogos entre as lideranças indígenas ganharam força. À medida que cresciam os grupos indígenas, também crescia seu protagonismo e sua predominância nos processos de luta por direitos.

Tais grupos e seus apoiadores operavam a partir de um mesmo vetor a fim de rediscutir a importância da cidadania e das suas relações com a sociedade e com o Estado. Cresciam paralelamente, em número e em força, demandando a centralidade da atuação dos cidadãos, e nelas incluídos os indígenas, na elaboração das políticas públicas do país.

É na busca do reconhecimento de sua plena cidadania brasileira que os grupos indígenas inserem-se nessa intensa mobilização que toma conta do país nas décadas de 1970 e 1980. Se os regulamentos jurídicos os tratavam como pessoas com capacidade limitada e que somente poderiam exercer sua cidadania por meio das agências de tutela - principalmente a Funai, também reduziam seu poder de fruição de políticas sociais gerais. Ao mesmo tempo, e em resposta, cresce o movimento para que se reconheça a cidadania indígena como um direito fundamental e primeiro desses povos.

Com foco na conquista deste direito, o de ser pleno cidadão brasileiro, é que os indígenas unem suas forças, atuando de modo globalizante e deixando para um segundo momento a luta pelo reconhecimento constitucional de suas diferenças e especificidades. Daí deriva que o direito à cidadania e ao seu exercício precedeu o reconhecimento das diferenças e especificidades de cada um dos povos. Isso pode explicar porque a Constituição de 1988 veio adotar a terminologia “índios” ao invés da mais utilizada nos instrumentos internacionais “povos indígenas”.

Toda essa articulação pode ser verificada durante a elaboração do texto constitucional, que teve na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988) seu ponto culminante, com os debates desenvolvidos na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, e que contou com a obra clássica de Manuela Carneiro da Cunha, criada para servir como subsídio aos debates da Assembleia Nacional Constituinte (CUNHA, 1987).

No entanto, o período da Constituinte, além das disputas por direitos desses povos, também foi marcado por uma ampla campanha difamatória, que tentava assegurar a proposta governista e anti-indigenista

para limitação das garantias legais e direitos indígenas. Os ataques dirigiam-se às etnias, mas também aos grupos apoiadores.

O jornal O Estado de S. Paulo divulgou documentos falsos, começando uma campanha na imprensa contra o CIMI, que estaria em meio a uma conspiração internacional para que os índios entregassem as riquezas do subsolo a estrangeiros. Segundo a Comissão da Verdade do Estado de São Paulo “Rubens Paiva”, a intenção era, na verdade, aprovar os interesses de grupos de pressão liderados por mineradoras que tinham interesse na exploração mineral em terras indígenas. Foi instaurada uma CPI sobre esse assunto, que verificou a falsidade das informações publicadas pelo Estadão.

Havia o interesse da exploração mineral das terras indígenas, a que o Cimi se opunha. Em 9 de agosto de 1987, o Estado de S. Paulo publicou matéria, “A conspiração contra o Brasil”, acusando a organização de fazer parte de uma trama de aceitação de soberania restrita para a entrega dos recursos minerais a empresas estrangeiras. A campanha prolongou-se até o dia 14. Aderiram a ela o Correio Braziliense e O Globo, mas não a Folha de S. Paulo e o Jornal do Brasil. (FERNANDES, [s.d.], p. 160-161)

4. A CONSTITUIÇÃO DE 1988 ABRE UM NOVO MODELO DE PROTEÇÃO AOS DIREITOS DOS INDÍGENAS

A mobilização indígena criou uma pressão que se refletiu no texto constitucional de 1988. Os debates na Assembleia Constituinte, a ampla participação social no processo, a colaboração de entidades civis criou uma intensa e eficiente frente de reivindicação dos direitos desses povos. Estabeleceu-se, em 1988, um novo patamar para o relacionamento entre os povos indígenas que habitam em nosso país e o Estado Brasileiro.

Embora o direito às suas terras tenha sido reconhecido aos indígenas, desde a Constituição republicana de 1934, assegurando-lhes a posse inalienável, esse dispositivo era frequentemente desrespeitado. Em

1967, junto a outros retrocessos do regime militar, foi alterada para identificar a União como a proprietária das terras.

Apenas em 1988, no entanto, uma Constituição brasileira estabelece um conjunto normativo específico para os indígenas, um capítulo específico, que abandonava a perspectiva assimilacionista e etnocêntrica adotada pelo Estado no período anterior - e que contava com raízes históricas mais longas.

O novo desenho jurídico era respeitoso, consistente e moderno, e marcava não somente o direito às terras, mas também o reconhecimento do direito à diferença e à autonomia das coletividades indígenas, bem como a valorização de suas línguas, costumes e da proteção tanto das terras como do meio ambiente em que vivem, ambos os elementos essenciais à sua continuidade histórica e cultural.

Ainda com esse avanço, era imprescindível que se prestasse a devida atenção à experiência acumulada, nas décadas de 1970 e 1980, e se especificassem os detalhes fundamentais para garantir essa autonomia e que sempre estiveram em disputa na história de nosso país e desses povos: a capacidade jurídica dos índios e a definição de que a terra indígena faz parte da própria composição desses povos. (CARNEIRO DA CUNHA, 2018, p. 436)

O fundamento jurídico da proteção aos indígenas consubstancia-se no indigenato e na cidadania.

Sendo a casa asilo inviolável (BRASIL, [Constituição] 1988), a terra e a identidade desses povos com ela figuram como ponto central na discussão sobre os direitos indígenas ainda hoje, perpassando não somente a proteção atual, mas também toda a história desses povos, a partir do primeiro contato com o colonizador. A Constituição de 1988 admite a historicidade dos direitos indígenas, que não se extinguem com a assimilação cultural dos índios à massa da população. Assim, o indigenato é o primeiro dos direitos, o mais fundamental dos títulos garantido a esses povos. É o direito dos primeiros ocupantes de *terras brasilis*, e são direitos originários anteriores ao próprio Estado brasileiro. Existem, por

si só, independentemente do reconhecimento que o Estado lhes deve. (CARNEIRO DA CUNHA, 2018, p. 439-440)

Tal entendimento já vinha sendo amplamente debatido, e nos preparativos para a Constituição, ainda à época da comissão de notáveis capitaneada por Afonso Arinos, o professor José Afonso da Silva defendia tal visão, levando-o a se tornar um grande expoente no mundo jurídico da defesa dos direitos dos povos indígenas. “O indigenato não se confunde com a ocupação, com a mera posse. O indigenato é a fonte primária e congênita da posse territorial; é um direito congênito, enquanto a ocupação é título adquirido. O indigenato é legítimo por si” (SILVA, 1984, p. 4).

Assim, o fundamento originário também assegura aos indígenas não somente seus direitos territoriais, mas também a essencialidade sobre suas bases culturais, afastando o desenho institucional de qualquer política assimilacionista ou de “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”, como previam os textos constitucionais anteriores, em um programa de etnocídio organizado pelo Estado brasileiro, a partir de uma leitura de que incorporação e integração eram, na verdade, determinações para a forçosa assimilação desses povos.

A Constituição de 1988, do ponto de vista jurídico-formal, provoca uma ruptura no regime do ocultamento e da invisibilidade, ao conceber que às pessoas indígenas e suas sociedades configuram diferenças étnico-culturais. A radicalidade desta visão reside no reconhecimento não somente das singularidades, mas também das organizações sociais, usos, costumes e tradições, conferindo-lhes além de autonomia no direito ao seu território uma especial capacidade postulatória para sua tutela. (DANTAS, 2014, p. 362)

Em paralelo às terras, o direito ao território exige também uma compreensão e proteção adequadas dos elementos naturais da residência indígena. Direito de todos e dever de cuidado para tanto o Estado como todos os cidadãos, o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado assegurado pela Constituição de 1988 somou-se à causa

indígena, em uma perspectiva que compreende a ligação intrínseca desses povos ao ambiente que os circunda, e do qual fazem parte material e espiritualmente.

A Constituição reconheceu também a necessidade de efetivar os direitos diferenciados e a construção de espaços de lutas pelos direitos a partir de um amplo diálogo intercultural, que se consubstancia na matéria própria da cidadania indígena. Ela é marcada por ser diferenciada, multicultural, dinâmica, criativa e participativa, no sentido de construir e reconstruir os direitos diferenciados dos povos indígenas.

A efetividade do reconhecimento constitucional dos direitos coletivos à diferença, às relações interétnicas com autonomia, à participação dos povos indígenas nos âmbitos institucionais do Estado e à articulação local/global compõem e associam o sentido emancipatório dos princípios acima anotados, constituindo, no momento atual, um complexo ponto de partida para a construção de processos de lutas contra a dominação. (DANTAS, 2014, p. 360)

Para o exercício desses direitos, um espaço público e político que permita a interculturalidade dos direitos indígenas exige o reconhecimento dos processos de luta e a superação das trocas desiguais que marcaram as relações desses povos com o Estado e com a sociedade brasileira em geral. É necessário assegurar não somente os direitos, mas o próprio desenvolvimento integral desses povos sem opressão ou qualquer forma de dominação.

Esse desafio, que é político e jurídico, mas deriva de uma intensa luta histórica, exige a proteção plena também dos direitos intelectuais desses povos, que frequentemente são apossados pela fúria mercantilista de nossa época. A emancipação pelo exercício de seus próprios direitos permitirá, com o passar dos anos, que sejam vencidos os processos históricos de espoliação. Para tanto, é imprescindível refundar a fronteira contemporânea da participação ativa dos indígenas nos espaços

de reivindicação e luta por esses direitos, ampliando as bases do nosso processo democrático.

O cenário atual apresenta alguns movimentos e caminhos que demonstram o potencial de articulação política e representativa desses grupos. O número de indígenas que se candidataram a cargos eletivos nas eleições de 2018 cresceu 45,8% em relação a 2014. No último pleito, 85 candidatos se declararam de origem aborígine. Em 2018, este número chegou a 124. Criando um grupo pluripartidário, a Frente Parlamentar Indígena ampliou em 50% o número de candidaturas, quando comparada às eleições de 2014 (FOLHA, 2018). Ainda assim, é fundamental que se amplie a representação destes povos na política, sem que sejam meros coadjuvantes nos processos eleitorais (APIB, 2018). A candidatura do atual vice-presidente da República como indígena na eleição de 2018 (PODER 360) poderia sinalizar um grande avanço nesse sentido, não fossem as políticas desastrosas do governo atual para a proteção dos povos indígenas.

Embora os paradoxos permaneçam, e as políticas se descolem significativamente dos desenhos do texto constitucional, ainda é alicerçado nesse grande instrumento jurídico que os povos indígenas estruturam suas lutas, posicionando a manutenção do texto constitucional como uma prioridade, numa articulação em que posiciona tais direitos como direitos naturais que são frutos também de lutas históricas, principalmente no sentido de uma reparação de determinados processos históricos, e que continuam sendo alvo de disputas por outros interessados que se opõem em novéis processos de usurpação de terras e de cultura. (CAPIBERIBE, 2018)

5. DIREITOS DOS POVOS AMERÍNDIOS EM PERSPECTIVA INTERNACIONAL

A história dos povos indígenas que habitam o território brasileiro é marcada pela constante ameaça e pelo embate com outros grupos da sociedade. Esta mesma situação repete-se nos demais países do continente americano.

Ainda que as demandas por direitos não sejam exatamente as mesmas, há a marca de uma oposição aniquiladora, que visava eliminar as características desses povos, ou promover deliberadamente seu genocídio. Para evitar que ainda mais grupos fossem extirpados do continente, vários organismos internacionais passaram a regulamentar e tentar intervir na proteção dos povos indígenas, a partir da segunda metade do século XX.

Muito embora a movimentação e pressão social criadas tenham sido significativas nas últimas décadas do século passado, apenas em 2007 é que a Organização das Nações Unidas criou uma Declaração específica para a proteção desses povos. Sem dúvida alguma, no entanto, é a importância internacional de afirmação da autonomia desses povos, a partir do direito à livre determinação, basilar no direito internacional.

Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas

Artigo 4: “Os povos indígenas, no exercício de seu direito à livre determinação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, bem como a dispor de meios para financiar suas funções autônomas”. (ONU, 2008)

As declarações e instrumentos internacionais que tratam da questão indígena reafirmam a essencialidade do território para a proteção da cosmovisão e da forma particular de existência desses povos. Ligam-se, ainda, aos direitos decorrentes de uma proteção ambiental apta a assegurar a reprodução física e cultural, bem como viabilizar atividades econômicas para o sustento e subsistência desses grupos. Daí os modelos de proteção alicerçarem-se na demarcação das terras para usufruto exclusivo, ou para o respeito à autonomia negocial dos povos, muitas vezes, em oposição a uma visão meramente produtivista (ou produtiva) das terras, que é costumeiramente levantada pelos grupos de interesse na exploração dos territórios indígenas. Vejamos do que tratam alguns organismos internacionais, e quais os reflexos dessas lutas indígenas nos países.

5.1. ORGANISMOS INTERNACIONAIS DE PROTEÇÃO

Os mecanismos das Nações Unidas sobre povos indígenas são os espaços com maior participação dos povos indígenas da América Latina, tanto nas sessões anuais do Fórum Permanente para as Questões Indígenas como no Mecanismo de Peritos sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Representantes das organizações indígenas da região também participam nas sessões de alguns órgãos de tratados, principalmente o Comitê para a Eliminação da Discriminação contra a Mulher, a Comissão da Condição Jurídica e Social da Mulher e o Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial. No âmbito da criação dos grupos interinstitucionais para o trabalho coordenado entre organismos do sistema, foram estabelecidos Grupos Consultivos Intersetoriais sobre as Questões Indígenas na região da América Latina e também em vários países.

Além disso, algumas organizações indígenas atuam através dos mecanismos do Sistema Interamericano de Direitos Humanos, participando em audiências ante a Comissão Interamericana de Direitos Humanos e, quando possível, apresentando alguns casos à Corte Interamericana de Direitos Humanos. Por último, através de diversas instâncias, as organizações indígenas participam do Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e do Caribe e nos diferentes espaços de integração regional, como a Comunidade Andina (CAN), o Mercado Comum do Sul (Mercosul), o Parlamento Centro- -Americano, o Parlamento Indígena da América e a Comunidade de Estados Latino- -Americanos e Caribenhos (CELAC).(ONU, CEPAL, 2015)

5.1.1. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS

A ONU foi criada em 1945, ao final da Segunda Guerra Mundial, como um organismo de mediação de conflitos no cenário internacional marcado pela pluralidade de Estados. Sua composição institucional apresenta diversos órgãos, muitos deles responsáveis por proteção e acompanhamento de áreas, setores e serviços específicos e de realizar aquele

que talvez seja o seu principal objetivo: “promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião”. Para tanto, os Estados-membros comprometem-se a agir em cooperação com a ONU, seja em conjunto ou separadamente, criando um sistema universal de proteção dos direitos humanos.

Por meio de uma série de mecanismos é possível que se apresentem queixas aos Comitês da ONU, e que sejam levados ao conhecimento da Organização casos e problemas que existem ou subsistem nas esferas nacionais.

As Nações Unidas foram pioneiras no tratamento dos direitos dos povos indígenas. Desde a criação do Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas, em 1982, desenvolveram uma ampla gama de atividades e políticas como parte de sua agenda, que culminam no presente século, tanto no estabelecimento do Fórum Permanente para as Questões Indígenas (2000), como na designação, em 2001, de um Relator Especial sobre a situação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais dos indígenas (depois, passou a se denominar Relator Especial sobre os Direitos dos Povos Indígenas) e na criação do Mecanismo de Peritos sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em 2007, assim como na adoção da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, por parte da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 2007. (ONU, CEPAL, 2015)

Desde 1985 que a ONU direcionava seus órgãos e análises à criação de uma declaração de proteção aos direitos dos povos indígenas. A partir de estudos realizados pelo relator José Martínez Cobo, na década anterior, as atenções foram voltando-se à proteção desses povos.

As negociações, a partir do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas, levaram à proposta com a participação de governos, representantes indígenas e da sociedade civil. Aos poucos, a proposta ganhou espaço nas discussões internacionais, passou por uma Subcomissão de Prevenção de Discriminação e Proteção de Minorias da ONU, em 1994,

e ficou durante muito tempo na Comissão de Direitos Humanos, atravancando o andamento do processo.

A fim de pressionar a aprovação da declaração, a Assembleia Geral da ONU, órgão máximo da instituição, proclamou, em 1993, que o período entre 1995 e 2004 seria a primeira Década Internacional dos Povos Indígenas do Mundo. Para assegurar o andamento das negociações, em 2004, lideranças indígenas fizeram greve de fome em frente ao prédio da ONU em Genebra. Então, uma segunda Década foi aprovada para 2005 a 2014.

Aprovada em 13 de setembro de 2007, a Declaração reflete o conjunto de reivindicações atuais dos povos indígenas em todo o mundo acerca da melhoria de suas relações com os Estados nacionais. Serve ainda como balizador para outros instrumentos internacionais e leis nacionais.

Seus principais pontos são:

i) **Autodeterminação:** os povos indígenas têm o direito de determinar livremente seu *status* político e perseguir livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural, incluindo sistemas próprios de educação, saúde, financiamento e resolução de conflitos, entre outros. Este foi um dos principais pontos de discórdia entre os países; os contrários a ele alegavam que isso poderia levar à fundação de “nações” indígenas dentro de um território nacional.

ii) **Direito ao consentimento livre, prévio e informado:** da mesma forma que a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Declaração da ONU garante o direito de povos indígenas serem adequadamente consultados antes da adoção de medidas legislativas ou administrativas de qualquer natureza, incluindo obras de infraestrutura, mineração ou uso de recursos hídricos.

iii) **Direito à reparação pelo furto de suas propriedades:** a declaração exige dos Estados nacionais que reparem os povos indígenas com relação a qualquer propriedade cultural, intelectual, religiosa ou espiritual subtraída sem consentimento prévio informado ou em violação a

suas normas tradicionais. Isso pode incluir a restituição ou repatriação de objetos cerimoniais sagrados.

iv) **Direito a manter suas culturas:** esse direito inclui, entre outros, o direito de manter seus nomes tradicionais para lugares e pessoas e de entender e fazer-se entender em procedimentos políticos, administrativos ou judiciais, inclusive através de tradução.

v) **Direito à comunicação:** os povos indígenas têm direito de manter seus próprios meios de comunicação em suas línguas, bem como ter acesso a todos os meios de comunicação não-indígenas, garantindo que a programação da mídia pública incorpore e reflita a diversidade cultural dos povos indígenas.

5.1.2. SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS

A Organização dos Estados Americanos foi criada em 1948 para conjugar as políticas dos Estados do continente americano. Composta por 35 Estados-membros, tem sua atuação pautada principalmente no fortalecimento da democracia na região.

A temática indígena, por sua vez, vem sendo tratada por meio de resoluções da Assembleia Geral, que se pronunciava frequentemente sobre a necessidade de adoção de um Projeto de Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em consonância com as decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos, órgão de proteção jurídica que emite sentenças que são vinculantes para os países signatários.

Enquanto a Comissão Interamericana de Direitos Humanos funciona como um órgão fiscalizador e de recomendação, podendo, inclusive, receber petições individuais sobre violação dos direitos previstos na convenção e requisitar medidas cautelares, a Corte Interamericana é um órgão perfeitamente jurisdicional, devendo ter suas decisões cumpridas pelos Estados.

São diversas as áreas da OEA que promovem projetos específicos para a proteção, bem-estar e desenvolvimento dos povos e comunidades indígenas no continente, além de inúmeras as decisões da Corte

Interamericana de Direitos Humanos que buscam compelir os países a promoverem o respeito aos direitos dos povos indígenas.

Desde a década de 1980, quando das primeiras decisões, que se desenvolve uma ampla jurisprudência na Corte. Daí que, em 1990, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos criou a Relatoria sobre os Direitos dos Povos Indígenas, reforçando a centralidade desta temática para o desenvolvimento do continente. Desde 1997, que o órgão trabalhava na propositura do Projeto de Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que ficou durante vários anos na Comissão de Assuntos Jurídicos e Políticos. Foi aprovado em 15 de junho de 2016 e encontra amplo respaldo na legislação brasileira (BRASIL, [FUNAI] 2016).

No ano de 2018, ocorreu a última visita *in loco* da Comissão Interamericana de Direitos Humanos ao Brasil, na qual a situação da proteção aos direitos humanos no país foi analisada, reiterando os riscos do aumento da violência e das violações dos direitos humanos observadas tanto diretamente contra os grupos minoritários da sociedade, neles incluídos os indígenas, como também contra os defensores de direitos humanos, da terra e do meio ambiente.

A CIDH ainda chamou a atenção para a necessidade de atuações das autoridades nacionais que garantam visibilidade, atenção e solução às reiteradas violências e obstáculos enfrentados por estes grupos. (OEA, 2018)

5.1.3. CONVENÇÃO Nº 169 SOBRE POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS EM ESTADOS INDEPENDENTES (1989) DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO

Este documento criado pela OIT, em 1989, e ratificado pelo Brasil, em 2002, traduz significativo avanço no reconhecimento dos direitos indígenas coletivos, principalmente na articulação entre os direitos econômicos, sociais e culturais. Esta Convenção é, na atualidade, o instrumento internacional mais atualizado e abrangente no tocante às condições de vida e trabalho dos indígenas.

Como foi ratificado pelo Senado brasileiro, tem caráter vinculante e deve orientar todas as questões que sejam pertinentes aos povos

indígenas no Brasil. Esta Convenção teve um enorme impacto nas reformas constitucionais dos países da região americana, desde 1987, tanto nas novas constituições como em emendas das já existentes. Na última década, a partir da aprovação da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, alinham-se a seus dispositivos as últimas constituições do Equador (2008) e do Estado Plurinacional da Bolívia (2009). Entre as reformas, cabe mencionar as da Argentina (1994), Estado Plurinacional da Bolívia (1994, 2004 e 2009), Brasil (1988/2005), Colômbia (1991 e 2003), Costa Rica (1999), El Salvador (1983/2000), Equador (1996, 1998 e 2008), Guatemala (1985/1998), Honduras (1982/2005), México (1992, 1994/1995 e 2001), Nicarágua (1987, 1995 e 2005), Panamá (1972; 1983 e 1994), Peru (1993 e 2005), Paraguai (1992) e República Bolivariana da Venezuela (1999).

A importância central desta Convenção reside na estipulação de que os governos devem estabelecer meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, de maneira informada e consciente, nos processos eletivos e administrativos, que sejam responsáveis por políticas e programas que lhes digam respeito. Confere, então, aos indígenas o mesmo direito de participação consignado aos demais setores da população, e assegura-lhes atuação em todos os níveis decisórios.

Para atender a esta determinação, 17 Estados da região contam com instituições criadas para a gestão de assuntos dos povos indígenas, ainda que os enfoques variem de acordo com a natureza jurídica e origem destas instituições. Algumas foram criadas ainda em período de políticas indigenistas que encontram eco ainda hoje na formulação das políticas atuais.

As exigências aos Estados para o cumprimento do Convênio 169 provêm tanto do âmbito internacional como dos próprios povos indígenas. A título ilustrativo, em 2010, a Comissão de Peritos em Aplicação de Convênios e Recomendações da OIT pediu ao Governo do Chile que tomasse as medidas necessárias para adequar a legislação nacional ao Convênio 169, de maneira que se consultem os povos indígenas no

caso de projetos de investimento suscetíveis de afetá-los diretamente e que eles possam participar dos benefícios derivados da exploração dos recursos minerais; em novembro de 2013, o Estado do Chile aprovou o Regulamento para o Procedimento de Consulta aos Povos Indígenas (Decreto Supremo N° 66). As organizações indígenas que compõem o Pacto de Unidade de Organizações Indígenas do Peru realizaram uma série de demandas ao Estado com relação à regulamentação da Lei de Consulta Prévia aos Povos Indígenas, de 2011. Em outro caso, a Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC) fez uma série de observações sobre o marco jurídico com relação ao direito à consulta que merece ser considerada.

A importância desta Convenção é tanta que a própria Corte Interamericana de Direitos Humanos realizou uma aplicação extensiva de suas diretrizes, ao afirmar que a norma que obriga a consulta aos povos indígenas é um princípio geral do direito internacional. Assim, no caso do povo indígena Kichwa de Sarayaku versus Equador, a Corte Interamericana de Direitos Humanos analisou as normas e jurisprudências internacionais e comparadas, e incluiu casos de países que não ratificaram o Convênio 169.

No entanto, a aplicabilidade da Convenção 169 ainda é reduzida. Muitos Estados consideram que o consentimento livre, prévio e informado constitui-se como uma ameaça, ao dar aos povos indígenas a possibilidade de vetar políticas, medidas e disposições. O sentido da norma é o de assegurar centralidade aos indígenas na formulação de políticas e decisões que lhes dizem respeito, revertendo a história de marginalização e exclusão histórica que esses povos enfrentaram no continente. Cumpre destacar que qualquer movimento participatório visa trazer consentimento e entendimentos mútuos às tomadas de decisões, para que se respeite a autonomia desses povos de modo a evitar a imposição de uma das partes sobre a outra.

Em muitos casos, ainda se duvida da necessidade de consultar os povos indígenas. No Brasil mesmo, muitos são os empecilhos institucionais

para realizar essas consultas. No ano de 2019, membros da OIT propuseram um plano destinado a garantir a aplicação da Convenção 169 e nosso país votou contra.

6. UM CONTINENTE, VÁRIOS POVOS, A LUTA POR AUTONOMIA. OS MESMOS CONFLITOS?

Estima-se que, na época dos primeiros contatos com europeus, viviam 57,3 milhões de indígenas em todo o continente americano, dos quais 47 milhões habitavam nos países hoje denominados latino-americanos. No entanto, estima-se que, 130 anos depois, essa população havia diminuído em 90% e que a população indígena do Caribe quase foi exterminada em menos de meio século. Esses dados reunidos no relatório da CEPAL e da ONU (2015) trazem informações quantitativas sobre esses povos, mas a pluralidade é ainda mais envolvente e requer maior preocupação.

Apenas na região amazônica da América do Sul, habitam 2.797.478 indígenas pertencentes a 390 povos autóctones e 137 povos “isolados” (não contatados). São faladas 240 línguas diferentes, que pertencem a 49 ramos linguísticos, os mais relevantes do ponto de vista histórico e cultural. E é esse caleidoscópio cultural que merece uma maior atenção e um detalhamento de formas de proteção e endereçamento de políticas protetivas. Como já vimos, a luta por direitos dos povos indígenas alicerça-se no reconhecimento da tradicionalidade de seu território, seus costumes, e da importância da interação e proteção com o ambiente para a reprodução física e cultural dos indígenas.

Como a luta por direitos decorre do contato com o colonizador, e as ameaças são decorrentes deste contato, não se fala sobre os direitos de povos indígenas que habitaram o continente americano antes do período das navegações. Também não se pretende apresentar qualquer análise sobre institutos normativos ou formas de organização jurídica de sociedades indígenas em específico, mas, sim, de processos de reivindicação e consagração de direitos perante o mundo ocidental, das sociedades nacionais atuais.

A grande oposição aos povos indígenas em sentido jurídico deu-se, em todo o continente americano, através da aplicação de uma legislação ocidental - dos colonizadores - que privilegiava as formas privadas de propriedade, estabelecendo assim uma primazia do direito individual sobre o direito coletivo. Sob a doutrina jurídica da *terra nullius* - a terra de ninguém - desencadeou-se, no continente, um intenso processo de desapropriação indígena, aprofundado com os processos independentistas e criação dos novos Estados nacionais.

No fim do século XIX, a doutrina de *terra nullius* era justificada pelas necessidades da geopolítica e a expansão das fronteiras agrícolas e pecuárias, com campanhas militares que continuaram dizimando a população dos povos indígenas, especialmente na Argentina e Chile.

Em meados do século XX, com os processos de colonização na Amazônia e outras “zonas periféricas” da região teve lugar um segundo ciclo de desterritorialização dos povos indígenas, com graves consequências sobre suas condições de vida. Mais recentemente, o ciclo da pressão extrativa sobre os recursos naturais por parte das empresas nacionais e transnacionais e a execução de grandes obras civis com impactos negativos sobre os ecossistemas irromperam com força inusitada em todo o continente, agravando o quadro histórico de despojo e vulnerabilidade. O último e mais recente ciclo, o da apropriação dos conhecimentos tradicionais, a biodiversidade associada a estes e os recursos genéticos, é o corolário desse extenso processo histórico de desapropriação dos povos indígenas da América Latina. (ONU, CEPAL, 2015)

O que marca de maneira transversal todos esses ciclos são, por um lado, a sanha colonialista e exploratória, e do outro, os processos de resistência indígena. Se, no cenário atual, os povos indígenas têm sua autonomia e autodeterminação reconhecidas, devem-se a lutas e movimentos históricos que se desenvolveram em diferentes países e com diferentes grupos. Algumas semelhanças podem ser verificadas em todos eles, e é importante identificar quais processos se assemelham, quais reivindicações têm a mesma base de sustentação e quais direitos foram

assegurados ao final dos processos. Endossar a autonomia dos povos indígenas como expressão da livre determinação sustenta práticas institucionais e decisórias que se relacionem e respeitem a cosmovisão, o território indígena, os recursos naturais, a organização política e social desses grupos, desde aspectos como educação, idiomas e linguagem, expressões imateriais de cultura, até a aspectos de uma possível institucionalidade que trata do sistema de justiça, dos modelos de saúde e expressão da medicina.

Assim, verifica-se que a autonomia e o exercício da livre determinação desses povos são hoje fundamentais a fim de assegurar aos indígenas participação nos processos decisórios e governamentais que lhes dizem respeito. O marco inicial de uma história da autonomia indígena no continente data de 1925, quando o Estado panamenho reconheceu a Comarca KunaYala, fundamentando-se no reconhecimento do direito à cultura e aos costumes, bem como das autoridades e do território desse povo.

Ainda que as lutas sejam distintas, e os direitos reconhecidos sejam variáveis, alguns fatores e contextos derivam do colonialismo, como as questões territoriais e de exploração do território. Em alguns casos, como na Nicarágua, foram os tratados assinados durante o período colonial que serviram de base para o reconhecimento dos direitos territoriais. Por sua vez, a Colômbia reconhece que os territórios indígenas são entidades territoriais políticas e administrativas dotadas de autonomia, e as autoridades indígenas exercem um governo autônomo nessas regiões, dentro de um limite de autonomia garantido constitucionalmente a elas.

A América Latina testemunhou uma intensa mobilização e pressão a partir de movimentos indígenas que visavam conquistar espaços nas Assembleias Constituintes e nos Parlamentos nacionais. Essa organização ganhou coro na Bolívia, na Colômbia, no Equador e na Venezuela, e foi impulsionada também pela experiência mexicana que reconheceu em sua Constituição que a região de Oaxaca era espaço jurisdicional de realização e exercício dos direitos autonômicos dos povos indígenas.

Assim, de 570 municípios em Oaxaca, 418 são regidos pelo sistema de usos e costumes protegido constitucionalmente.

Porém, mesmo ao lado de alguns avanços, as lutas territoriais continuam sendo imprescindíveis para a manutenção da dignidade desses povos. Não são poucos os exemplos de países que promoveram genocídios institucionalizados, ou que criaram políticas oficiais que promovem um amplo desmatamento das regiões e provocam, assim, o desenraizamento desses povos. No Paraguai, país de intensa produção de soja, por exemplo, o cultivo é realizado em moldes que se assemelham aos agronegócios brasileiros. Esta produção também se reflete em uma grande concentração fundiária, que amplia os índices de pobreza e miséria extrema da população indígena. Neste país, as dezenove nações anteriores à formação do Estado continuam sendo discriminadas e desprezadas. Costumemente, ser chamado de índio é um insulto, e isso reforça a estigmatização e o sentimento de perda da identidade coletiva desses povos. Além disso, defender os povos indígenas e lutar por eles no Paraguai é visto como algo negativo. Os indígenas, então, passam a esconder suas identidades para atuarem, publicamente, não importando a qual grupo pertencem, seja guarani, ayoreo, nivaclé, sanapaná, angaita.

Os povos indígenas transfronteiriços encontram dificuldades para realização de sua cultura e preservação de seus territórios tanto no lado paraguaio como no lado brasileiro.

Uma composição plural de povos é característica não somente dos indígenas da América Latina, mas também dos indígenas do norte do continente americano. No Canadá, por exemplo, a população tradicional é composta pelos Inuit, os povos tradicionais do Ártico, os chamados Métis, população com ancestralidade mista entre indígenas e colonos europeus e, por fim, as chamadas 'Primeiras Nações' (*First Nations*), povos indígenas que se assemelhavam ao conceito e classificação que temos aqui no Brasil. Estes povos também são o segmento populacional mais empobrecido da sociedade, embora componham-se de mais de uma centena de povos tradicionais.

Lá, como aqui, houve uma tentativa oficial e governamental de “integrar” essas populações aos grupos da sociedade colonizadora, criando uma série de relações ambíguas entre esses povos e o restante da sociedade.

Se, no Brasil, as terras indígenas são reconhecidas constitucionalmente, e delas derivam uma série de direitos que não pode ser negociado, o modelo canadense de proteção em muito se difere. Os territórios indígenas canadenses são protegidos por meio de um tratado assinado entre governo e os povos indígenas, autorizando um modelo de negociação por esses povos para a instalação de empreendimentos econômicos nestas áreas.

No entanto, esta autonomia não é garantia de resolução de conflitos entre os interesses das comunidades e modelos de exploração que são prejudiciais a esses povos. É comum que a Suprema Corte Canadense seja acionada para se pronunciar sobre a proteção de seus direitos, e este órgão jurisdicional já decidiu que é obrigatória a consulta esclarecida e a participação dos povos indígenas em qualquer tomada de decisão acerca dos recursos naturais presentes em suas terras.

Isso porque o século XIX presenciou uma forte intervenção do governo nas estruturas tradicionais desses povos e, atualmente, muitos deles se organizam de modo quase municipal, em conselhos com eleições regulares, e dotados de estrutura administrativa e capacidade postulatória jurisdicional. Por sua vez, essas instituições nem sempre se alinham a demandas tradicionais dos indígenas e costumam apoiar fontes de rendas surgidas a partir da exploração do território, como a mineração.

Não é de se estranhar que grupos e povos marginalizados da população canadense, como são os povos indígenas, considerem que atividades econômicas em seu território sejam uma oportunidade de melhoria da infraestrutura e das condições de vida da comunidade. Isso desencadeia, por sua vez, uma resistência por parte dos povos que se utilizam de formas variadas de ações coletivas para reforçarem a necessidade de respeito à suas culturas e à tradicionalidade dessas áreas.

O modelo canadense de exploração territorial, embora calcado em uma certa autonomia indígena, traz consigo uma série de contradições e problemas, que são levantados em amplos debates que ocorrem atualmente na sociedade canadense e são capitaneados pelos grupos de pressão dos povos tradicionais.

7. A VOZ JUDICIAL SOBRE A TRADIÇÃO E A PROTEÇÃO AOS POVOS INDÍGENAS

Não são poucos os conflitos que envolvem interesses e direitos dos povos indígenas que foram resolvidos pelo Poder Judiciário, seja nos Estados nacionais, sejam os casos levados a Cortes Internacionais ou organismos supranacionais de proteção, sejam calcados em institutos de direito colonial, seja a partir de construções doutrinárias mais recentes, fundam-se no rol e garantia de direitos humanos que foram declarados ao longo do século XX e incorporados aos instrumentos de proteção aos direitos dos povos indígenas.

Na maioria dos casos, entrelaçam-se o dever de proteção à cosmovisão indígena, que se alicerça na territorialidade e nas práticas culturais desses povos, e são imprescindíveis para a reprodução física e social dessas comunidades, grupos e reconhecimento de suas identidades.

Tem-se, então, a ampliação da acepção de território indígena e dos direitos dele decorrentes, como visto no caso *Mayagna (Sumo) Awas-Tingni vs. Nicarágua* julgado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, em 2001. A partir da regra que impede uma interpretação restritiva das normas aplicáveis, a Corte concedeu proteção à propriedade coletiva indígena, como uma tradição comunitária e como um direito fundamental à cultura, à vida espiritual, à integridade e à sobrevivência. Promoveu, então, uma análise da Constituição Política da Nicarágua, para estabelecer que este Estado deveria assegurar as relações especiais que os indígenas têm com seus próprios territórios; compreendendo que há uma dimensão espiritual e cultural nessa relação, que impacta também a integridade e a sobrevivência desses povos.

É o que se depreende dos parágrafos 148 e 149 de uma decisão da Corte, que afirma que, para as comunidades indígenas, a relação com a terra não é meramente uma questão de posse e produção, mas, sim, um elemento material e espiritual do qual devem gozar plenamente, inclusive para preservar seu legado cultural e transmiti-lo às futuras gerações(OEA, CIDH, 2010).

Decorre desse direito ao usufruto, gozo e ocupação desses territórios o sentido do dever imposto aos Estados membros pela Corte Interamericana de Direitos Humanos que julgou em várias oportunidades que o título de propriedade concedido aos indígenas deve ser assegurado pelos Estados não somente em sentido jurídico declaratório, mas deve ser também reconhecido e respeitado. Assim, não somente se faz necessária a demarcação dessas áreas, mas também a efetivação de mecanismos institucionais que assegurem a esses povos o direito e o gozo dessas propriedades.

Nesse sentido, os Estados-nacionais devem promover uma legislação interna que se compatibilize com a proteção das Convenções internacionais estabelecendo:

- a) o dever de delimitação e demarcação dos territórios;
- b) o impedimento de deposição dos povos indígenas do território pelo Estado;
- c) uma barreira aos direitos de propriedade de terceiros que visem se sobrepor ao direito do povo indígena;
- d) a garantia de uso e gozo permanente e exclusivo do território pelos povos indígenas;
- e) o dever de atribuição jurídica de direito ao território indígena por esses povos, independentemente de realizá-lo na prática.

Analisando as demandas da Comunidade YakyeAxa contra o Estado Paraguaio, condenou o Estado, por, embora reconhecer o direito de propriedade da terra indígena, não ter adotado medidas adequadas de

direito para “garantir o uso e gozo efetivo por parte dos membros da Comunidade YakyeAxa de suas terras tradicionais e, com isso, ameaçou o livre desenvolvimento e a transmissão de sua cultura e práticas tradicionais.”

Outra decisão importante foi tomada, no caso brasileiro de demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. O Supremo Tribunal Federal fez uma interpretação restritiva da determinação constitucional que obriga o Estado brasileiro a promover a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas. Na petição 3.388, nossa corte constitucional decidiu que apenas grupos que estivessem efetivamente ocupando fisicamente as áreas a serem demarcadas teriam direito à posse e usufruto dessas áreas. Essa é a ideia que rege a declaração e demarcação a partir do *marco temporal* criado pela Constituição de 1988.

Foi realizada uma interpretação que busca compreender não somente quais terras eram ocupadas à época da promulgação da Constituição de 1988, como também os motivos pelos quais algumas dessas terras não estavam sob posse dos indígenas. Assim, além da ocupação, levantou-se a questão de que ainda subsiste o direito indígena quando a terra não está ocupada em decorrência de ações forçadas (por atos estatais ou por particulares) que impediam então a ocupação tradicional. É o chamado esbulho renitente, aquele que persiste e remonta a data anterior a 05 de outubro de 1988, data de promulgação da Constituição. Dele também se compreende que a presença física de não índios no território ou a comercialização dessas terras também não seriam suficientes para desconstituírem o direito dos indígenas.

O perito judicial, baseado em documentação existente sobre os integrantes do grupo indígena “Ofay.-Xavante”, esclareceu que eles habitavam inicialmente a região denominada “Campos da Vacaria”, entre a Serra do Maracaju e o alto curso do Rio Paraná/MS.

Com a colonização e a pressão exercida pelos migrantes paulistas, os índios se deslocaram para o sul do Estado; uma parte passou a ocupar os

pantanaís da margem direita do Rio Paraná, nos Municípios de Anaurilândia e Três Lagoas, e a outra, os terrenos marginaís dos Rios Tabco e Negro, no Município de Aquidauana.

A trajetória histórica indica que a comunidade indígena “Ofay.-Xavante” habitou, no período de 1950 a 1978, uma porção da Fazenda Boa Esperança, mantendo as tradições, costumes e crenças praticadas no “Campos da Vacaria”. Após o fracasso da política de confinamento na Reserva Indígena “Kadiwéu”, retornou sem hesitações à área original e aguarda o restabelecimento da posse civil.

(...)

A tradicionalidade da posse nativa, no entanto, não se perde onde, ao tempo da promulgação da Lei Maior de 1988, a reocupação apenas não ocorreu por efeito de renitente esbulho por parte de não-índios. Caso das “fazendas”

situadas na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, cuja ocupação não arrefeceu nos índios sua capacidade de resistência e de afirmação da sua peculiar presença em todo o complexo geográfico da “Raposa Serra do Sol”.

(BRASIL. STF, 2010)³

Embora as Cortes venham sedimentando decisões favoráveis aos povos indígenas, não são poucas as ameaças que subsistem à proteção e respeito destes direitos. O cenário atual vê-se marcado pelo aumento de conflitos no campo, ameaças e mortes de lideranças indígenas e defensores de direitos humanos ligados à causa indígena, e uma política oficial fragmentada e que vem sendo pressionada por grupos que advogam o fim das demarcações e proteções aos direitos desses povos. Alie-se a este cenário a existência de uma imensa fratura entre a quantidade de grupos de proteção aos indígenas amazônicos e aqueles que

3. No mesmo sentido, outras decisões de tribunais superiores brasileiros, como STF. ACO 312/BA. Ministro Relator Eros Grau. Plenário. DJe 2.5.2012; STF. MC no MS 34206/DF. Ministro Relator Edson Fachin. DJe 8.9.2017; STJ. RESP 1.638.844/AL. Decisão monocrática. Ministra Relatora Assusete Magalhães. DJe 31.5.2017

visam proteger áreas mais pobres e marginalizadas, como os grupos do Nordeste e do sul do país. Assim, ainda se concentra uma assistência internacional na Amazônia. O caminho da autonomia ainda parece engatinhar, à medida que avançam políticas de caráter anti-indigenista, que não encontram nenhuma barreira nas discussões convencionais sobre sustentabilidade ambiental e econômica que foram levantadas nas últimas décadas. Como bem nos lembra Schwartzman (2004):

O que está faltando nessa discussão é alguma análise da política anti-indigenista - o PPA, os mercados de soja, o desenvolvimento hidrelétrico, para não mencionar a grilagem, o narcotráfico e a extração ilegal de madeira -, assim como das perspectivas de alterar, ou pelo menos de influenciar, substantivamente, a matriz mais ampla de forças reunidas contra os projetos de autonomia dos povos indígenas. Em última instância, a não ser que possamos conceber a possibilidade de tornar nossas próprias sociedades de mercado globalizadas mais sustentáveis e equitativas, todos os projetos de conservação/desenvolvimento integrados existentes no universo serão de pouca valia para a autonomia e sustentabilidade das sociedades indígenas.

8. PARA ONDE SOPRAM OS VENTOS DE RESISTÊNCIA

As lutas dos povos indígenas, no entanto, não estão limitadas à demarcação de suas terras e seus direitos de propriedade. Há uma série de outros direitos que surgem a partir da multiculturalidade e da realização da identidade indígenas. O mais significativo é que os indígenas costumam questionar os modelos de desenvolvimento econômico e social que são a eles impostos, ou a eles contrapostos. Com uma singularidade ímpar, os povos indígenas apresentam a alternativa de um *bem viver* como expoente de sua perspectiva vivencial, baseando suas vidas nas diferentes experiências a partir de suas próprias culturas ou sistemas de vida. Assim, a doutrina do bem viver encontra também em cada grupo uma expressão própria, traduzida para cada idioma.

sob a perspectiva mais vivencial do mundo indígena foram se concretizando um discurso e um conceito alternativos que se resumem no *sumak-kawsay* (em kichwa), *suma qamaña* (em aimara), *ñandereco* (vida harmoniosa, em guarani), *qhapajñan* (caminho ou vida nobre, em quíchua) —que inclui princípios de vida como o *ayni*, *minka*, reciprocidade, solidariedade, respeito, complementaridade, dignidade, participação coletiva, justiça social, harmonia com a mãe natureza e com a comunidade e o bem-estar coletivo e familiar— e que poderiam ser traduzidos como “bem viver” ou “viver bem”. (CEPAL, ONU, 2015)

É nesse sentido, de reconstrução ou construção do bem viver, que os povos articulam suas relações com o presente e o futuro, estabelecendo laços com a memória do passado histórico - ou o tempo da liberdade - e a memória de luta, respeito aos territórios e identidades. Alguns países chegaram a institucionalizar esse conceito, proposto pelos povos indígenas e assimilado pelas Constituições do Equador (2008), e do Estado Plurinacional da Bolívia (2009). Ainda assim, a ampliação da carga semântica da expressão traduz na prática o risco de esvaziamento do sentido originário.

De todo modo, a doutrina do bem viver busca uma nova abordagem ao tema do desenvolvimento, que pode espelhar-se em uma prática verdadeiramente sustentável como a executada pelos indígenas. Apresenta-se como uma proposta, um modelo a ser seguido pelo restante da sociedade. Muitas das iniciativas podem ser replicadas a partir das experiências indígenas, e adaptadas a outras realidades, conjugando modelos de produção agrícola ou exploração turística de modo controlado e sustentável, reduzindo impactos migratórios nesses grupos e objetivando renda que permita uma articulação de uma economia local.

Muitas dessas iniciativas encontram apoio também em estruturas comunitárias que servem de sustentáculo a sistemas mais amplos de saúde, educação, proteção e conservação de recursos, e que promovem também uma ampliação dos processos autonômicos desses povos. Assim, não é

incomum que essas práticas estejam articuladas a propostas de autogoverno indígena, ou de ampliação dos modelos de representação.

8.1. NOVOS PAVIMENTOS PARA O CAMINHO DA PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Sobre a participação desses povos nas políticas convencionais, destaca-se uma série de limitações que se impõem quando da participação desses povos em processos eleitorais. Desde informação, limitações linguísticas, incompreensão das estruturas administrativas e oficiais, e distanciamento geográfico dos centros de decisão, outros fatores também se somam, como a organização partidária refratária a essas candidaturas.

Verificam-se casos de partidos políticos que aplicam cotas para pessoas indígenas, e alguns países têm na legislação disposições com circunscrições especiais para candidaturas indígenas. Mas a forma mais comum de candidatura dos representantes desses povos se dá através de alianças de partidos políticos nacionais com movimentos, plataformas e partidos políticos indígenas. Os usos e costumes são ainda o foco central dos debates acerca da participação eleitoral e, em alguns países, como o Equador, a Guatemala e a Colômbia, foram criados partidos políticos nacionais para abrigar essas demandas na esfera eleitoral. A Corte Interamericana de Direitos Humanos chegou a decidir diretamente acerca do direito dos povos indígenas de participarem na vida pública do Estado, como no caso Yatama versus Nicarágua, onde o Estado foi condenado a adotar medidas especiais para garantir a participação efetiva, baseada nos valores, usos e costumes dos povos indígenas, dentro das estruturas políticas e de suas instituições. Ainda assim, a esfera municipal continua representando o nível de maior dificuldade para que esses povos lancem candidaturas e alcancem postos.

8.2. POLÍTICA, VULNERABILIDADE SOCIAL E GÊNERO

Alguns avanços na seara política institucional ocorrem à medida que os indígenas ampliam seus movimentos de participação. O Estado Plurinacional da Bolívia foi o que alcançou a percentagem mais alta de representação

parlamentar indígena, próxima de 32% do total, seguido de longe pela Guatemala, com 12%. No resto dos países, a proporção de parlamentares indígenas persiste muito abaixo dos 10% (ONU; CEPAL, 2015).

Os processos de fortalecimento das autonomias indígenas, no entanto, ainda trazem a marca de uma segregação por gênero, que passou a exigir dos parlamentos e dos governos a adoção de metas para a inserção de mulheres indígenas na política partidária e eleitoral, como também nos órgãos de representação. A Nicarágua e o Panamá apresentam boas práticas para impulsionar políticas de igualdade de gênero também nos governos autônomos e, em vários países, mulheres indígenas compõem os gabinetes ministeriais. Ainda que se possa considerar o avanço a partir da abertura desses canais de participação, os resultados ainda são escassos e demandam uma maior articulação e representação das mulheres indígenas.

Depois que a Constituição Política da República da Guatemala (1985) reconheceu a multiculturalidade, as prefeituras indígenas que haviam sido desmanteladas, em 1871, começaram a desempenhar um papel visível na governança municipal, como expressão da resistência para manter as formas próprias de governo indígena; existem 15 prefeituras indígenas, tanto de nível municipal, como auxiliares, de nível comunitário. Nesse âmbito, reaparecem as iniquidades em detrimento das mulheres indígenas. Documentou-se que, em termos gerais, as mulheres indígenas chegam a presidir os municípios mais pobres e marginalizados; às vezes, trata-se de comunidades com tensões e conflitos. A maioria é de mulheres com liderança excepcional, provenientes de famílias com experiência intergeracional de luta.

As relações entre sua vida privada e pública são comprometidas e observou-se que, para assumir o compromisso, se veem obrigadas a negociar com suas famílias. Nestes casos, observam-se diferenças em suas gestões, inclusive um maior contato comunitário; são percebidas como uma opção para resolver conflitos e transformam a maneira de fazer política.

Assim, ainda prevalecem práticas de exclusão e falta de reconhecimento da importância das mulheres e suas contribuições nos processos organizacionais e políticos dos povos indígenas, fazendo perdurar uma clara divisão de gênero, em que as mulheres concentram-se nas bases dos processos organizacionais e comunitários sem, no entanto, ocuparem os cargos mais altos ou os espaços de tomada de decisão.

8.3. UMA MOBILIZAÇÃO SOCIAL PELA IDENTIDADE INDÍGENA

Vários movimentos foram criados nas últimas décadas para a realização dos direitos indígenas. Mais recentemente um deles se destaca pela utilização de plataformas digitais para reverberar as demandas dos indígenas canadenses que se opunham a uma mudança na legislação ambiental e de águas que beneficiaria as empresas que exploram recursos naturais, em detrimento das formas coletivas de gestão dos territórios e das águas pelos indígenas no Canadá.

Criaram, então, uma das maiores mobilizações indígenas em todo o mundo, a partir da hashtag #IdleNoMore, que pode ser traduzida em algo como “Apatia Não Mais”. Colocaram em destaque as situações precárias da vivência dos povos indígenas, marcada pelo desemprego, baixos salários, habitações insalubres e lotadas, por meio de um movimento de caráter marcadamente artístico e celebratório, com danças, rituais e performances, o que logrou amplo sucesso junto à opinião pública. Destacou-se muito mais por ser um movimento de afirmação dos valores comunitários e do orgulho de ser aborígine do que um movimento de contestação política violenta. Se esta estava presente, e estava, mantiveram-se sob uma perspectiva que privilegiava os processos de tomada de consciência e não confrontação violenta. Ainda que o *Idle No More* tenha se limitado e declinado com o passar do tempo, seu caráter pedagógico e de revitalização da cultura dos povos aborígenes manteve-se como centro impulsionador, principalmente para os jovens desses grupos.

8.4. UMA LUTA QUE PERFAZ OUTRAS LUTAS POR IDENTIDADE

Ainda no continente norte-americano, os movimentos indígenas viram surgir a demanda por reconhecimento de uma identidade *two-spirit* [dois espíritos], pautada num discurso de tradicionalidade pan-indígena e marcadamente política. Trata-se de um modo de endereçar a homossexualidade indígena a partir dos cânones da cosmovisão desses grupos. Ainda que estas identidades não possam ser entendidas fora de um contexto pós-colonial, é necessário que as demandas de movimentos indígenas homossexuais sejam relacionadas não somente às demandas de gênero ou sobre o corpo, mas também como “fenômenos políticos relacionados à forma como sua relação com o Estado, com os próprios indígenas e com a sociedade envolvente se mantém.” (FERNANDES, 2015).

Se no Brasil há uma interdição absoluta sobre esse debate, novos contextos surgem no cenário americano que buscam traduzir a produção de novas formas de convívio e reflexões no campo da alteridade; zonas de interstício que imiscuem os espaços de redefinições das identidades dos grupos envolvidos nesses processos.

8.5. UM SÍNODO PARA A AMAZÔNIA E SEUS POVOS

Ouvindo as demandas dos povos indígenas, a Igreja Católica realizou, em 2019, o Sínodo da Amazônia, propondo-se a vocalizar a sabedoria indígena a ser ouvida pelo Papa Francisco e os cardeais.

Tratou-se de uma assembleia especial convocada pelo Papa Francisco, que tinha aberto o caminho sinodal na cidade peruana de Puerto Maldonado, quando se encontrou com povos da floresta, anos antes, e declarou que a Igreja, ao contrário dos que vão à Amazônia apenas para explorá-la, não está de malas prontas para partir.

O objetivo do Sínodo, que se realizou no Vaticano, era “identificar novos caminhos para a evangelização dos indígenas, muitas vezes, esquecidos e sem a perspectiva de um futuro sereno, também por causa da crise da floresta amazônica”. A reflexão sobre os povos que vivem na

floresta tropical da Amazônia mobilizou a elaboração de uma série de documentos para a proteção desses povos, que pertencem atualmente a nove países: Brasil (67%), Peru (13%), Bolívia (11%), Colômbia (6%), Equador (2%), Venezuela (1%), Suriname, Guiana e Guiana Francesa (juntos 0,15%).

9. CONCLUSÃO OU ALGUMAS LINHAS PARA PENSARMOS AS AÇÕES DO FUTURO

A imensa miríade social e cultural dos povos indígenas apresenta-se ainda mais diversificada quando fazemos sua leitura comparando as esferas nacional e continental. Aqui no Brasil, aos trancos e barrancos, vão se consolidando um movimento indigenista e organizações indígenas que reivindicam o respeito ao lugar desses povos na sociedade brasileira. Nas Américas, a partir de cada idiosincrasia local, surgem novas demandas e transformações diante das controvérsias e dos modelos de proteção que foram adotados. Diante de cenários tão distintos, no entanto, algumas questões ainda se colocam de modo central e como ponto de convergência das lutas desses povos pela realização e fruição de seus direitos.

Os grupos indígenas rompem com a indiferença paternalista de políticas de assimilação dos governos não-indígenas e ampliam seus marcos de visibilidade, transgredindo o silêncio a eles imposto. Em movimentos e protestos que ocupam estradas, canteiros de obras, as casas legislativas, ganham espaço para expor suas queixas e reivindicar o que lhes foi usurpado pelos Estados nacionais e sua organização ocidental.

É nesse sentido que suas terras e seu bem viver associam-se não somente à natureza, essencialmente integrada a suas culturas. Sua cosmologia é o enfrentamento do antropocentrismo destruidor derivado da ontologia ocidental (BONILLA; CAPIBERIBE, 2015). Assim, o dever dos estados de delimitar e demarcar as áreas indígenas deve ainda conjugar-se a políticas que impeçam a deposição desses povos de seus territórios, impondo sanções aos que visem se sobrepor a esses direitos, inclusive impondo barreiras jurídicas aos direitos de propriedade

daqueles que ameacem se sobrepor aos povos. Para tanto, algumas alterações jurídicas que garantam o uso e o gozo permanente e exclusivo do território por seus povos originários precisam ser encaminhadas.

Isso porque é preciso ressaltar que as políticas adotadas no período ainda reverberam na estrutura do pensamento desenvolvimentista brasileiro. Tal contraposição ao etnodesenvolvimento indígena coloca em risco não somente estes povos, mas também o equilíbrio ambiental das áreas ocupadas, com graves consequências, inclusive planetárias. É necessário, ainda, debater e rechaçar as políticas do Estado brasileiro, que se mantém atrelado a uma série de interesses contrários à ideia de desenvolvimento sociocultural dos indígenas e que se constituem como verdadeiras políticas anti-indigenistas, incentivando os mercados de soja, o desenvolvimento hidrelétrico em áreas ocupadas por comunidades tradicionais, omitindo-se com relação à grilagem, ao narcotráfico e à extração ilegal de madeira nos territórios que deveriam ser tutelados em favor das sociabilidades indígenas, criando uma política de “nacional-desenvolvimentismo” que se opõe aos projetos de autonomia desses povos.

As dificuldades para demarcação das terras se somam nas searas judicial, legislativa e administrativa, sem que as regulamentações propostas para as terras brasileiras no último ano tragam qualquer perspectiva de melhoria ou resolução dos conflitos. Ao contrário, as contradições da lei de terras e os conflitos causados pelas terras devolutas ainda se refletem na política fundiária, que se soma agora a um retorno ao sistema de autodeclaração do possuidor para definição de suas propriedades, abrindo amplo caminho para a legalização do sistema de grilagens que opera em território nacional.

Em sentido paralelo, uma vez que a imagem que temos dos indígenas decorre da interpretação que fazemos de sua cultura, é necessário superar a classificação trazida no Estatuto do Índio. Embora, enquanto lei civil, o Estatuto do Índio tenha grande parte de seu texto não recepcionado pela Constituição, por uma impossibilidade ética de

compatibilização de sua orientação assimilacionista com as orientações e direitos previstos para esses povos, em 1988, seus efeitos perduraram nas políticas do Estado brasileiro, desde sua promulgação até tempos mais recentes, inclusive as implementadas no momento atual.

A manutenção de uma diferenciação em indivíduos isolados ou integrados reverbera em um sem número de falas políticas, que instigam políticas assimilacionistas baseadas em uma ideia de evolucionismo na qual o “estado” *indígena* seria transitório ao estágio *trabalhador*, que remonta aos tempos da criação do SPILTN. Tal perspectiva alimenta-se dos discursos difamatórios, como os ataques sofridos pelo CIMI, na década de 1980, que se refletem e se reproduzem até os dias atuais, e que contrapõem uma pretensa improdutividade indígena à possibilidade de plena exploração do território, mesmo que em face de sua destruição, como propõe e executa o modelo econômico vigente.

Nesses termos, a luta pelo texto constitucional brasileiro, com suas esferas de proteção para os direitos sociais, intelectuais e específicos desses povos, é também a luta pelos direitos dos povos indígenas, que poderão enfrentar a fúria mercantilista de nossa época, quando apoiados em elementos que lhes assegurem, de modo claro, a dignidade e a efetivação de seu pleno direito à vida, em uma metonímia de suas vidas e de seus territórios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APIB. Associação dos Povos Indígenas do Brasil [APIB, 2018, online]. **Candidaturas indígenas**. 21 de setembro de 2018. Disponível em <http://apib.info/2018/09/21/candidaturas-indigenas/>. Acesso em 10 de abr 2019.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In BENJAMIN, Walter. **O Anjo da História**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

BONILLA, Oiara; CAPIBERIBE, Artionka. Isolados ou Cadastrados: os índios na era desenvolvimentista. **Revista DR**, ed. 1, Rio de Janeiro-RJ, p. 28 - 33, 2015. Disponível em: <http://revistadr.com.br/posts/isolados-ou-cadastrados-os-indios-na-era-desenvolvimentista/>. Acesso em 23 de dez 2019.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 10 de mar 2019.

BRASIL. **Decreto n. 8.072**, de 2o de junho de 1910. Crêa o Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e aprova o respectivo regulamento.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio [FUNAI, 2016]. **OEA aprova Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. 28 de junho de 2016. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3815-oea>. Acesso em 15 de mar 2019.

BRASIL. **Lei nº 6.001**, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm>. Acesso em: 15 de mar. 2019.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Acórdão da Petição nº 3.388 RR. Julgamento de 19 mar. 2009. Diário da Justiça Eletrônico, n. 181/2009, de 25 set. 2009. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/djEletronico/DJE_20090924_181.pdf>. Acesso em: 26 de mar 2019.

CAPIBERIBE, Artionka. Dos Índios: em defesa da Constituição. Juízes para a Democracia, n. 18, p. 3–5, 2018.

CAPIBERIBE, Artionka; BONILLA, Oiara. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios? **Estudos avançados**, São Paulo, v. 29, n. 83, p. 293-313, abr. 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac&Naify, 2009. .

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História, direitos e cidadania**. São Paulo: ed. Claro Enigma, 2012 [coleção agenda brasileira].

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. Índios na Constituição. **Novos estudos CE-BRAP**, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 429-443, Dez. 2018. .

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os direitos do índio**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX *In* CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Terra indígena: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico. **História**, Franca, v. 35, e75, 2016.

CPISP. Comissão Pró-índio de São Paulo. **30 anos da Constituição e do capítulo Dos Índios**. 04 de outubro de 2018. Disponível em <http://cpisp.org.br/30-anos-da-constituicao-e-capitulo-dos-indios/>. Acesso em 21 de mar 2019.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. Descolonialidade e direitos humanos dos povos indígenas. **Revista de Educação Pública**, v. 23, n. 53/1, p. 343-367, 2014.

FERNANDES, Estevão Rafael. Ativismo Homossexual Indígena: Uma Análise Comparativa entre Brasil e América do Norte. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 58, n. 1, p. 257-294, mar. 2015.

FERNANDES, Fernando Roque. Cidadanização e etnogêneses no Brasil: apontamentos a uma reflexão sobre as emergências políticas e sociais dos povos indígenas na segunda metade do século xx. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, v. 31, n. 63, p. 71-88, abr. 2018.

FERNANDES, Pádua. Povos indígenas, segurança nacional e a Assembleia Nacional Constituinte. **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, v. 1, n. 2, p. 142-175. [s.d.].

FOLHA de São Paulo. **Indígenas se organizam e lançam 130 candidaturas em 24 estados**. **Caderno Poder**. Edição de 4 de setembro de 2018. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/09/indigenas-se-organizam-e-lancam-130-candidaturas-em-24-estados.shtml?loggedpaywall>. Acesso em 28 de mar 2019.

GUATEMALA. **Constitución Política de la República de Guatemala**, 1985. Disponível em https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Guatemala.pdf. Acesso em 22 de mar 2019.

OEA. Corte Interamericana de Derechos Humanos. **Caso da comunidade indígena XákmokKásek vs. Paraguai**. Sentença de 24 de agosto de 2010. Disponível em http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_esp.pdf. Acesso em 22 de mar 2019.

OEA. Organização dos Estados Americanos [online]. **CIDH. conclui visita ao Brasil**. 12 de novembro de 2018. Disponível em: <http://oas.org/pt/cidh/prensa/notas/2018/238.asp>. Acesso em 15 de mar 2019.

OIT. Organização Internacional do Trabalho. **Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. Promulgada no Brasil pelo Decreto Nº 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004. [1989]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em 22 de mar 2019.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008.

ONU; CEPAL. **Os Povos Indígenas na América Latina**: Avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos. Santiago: Nações Unidas/CEPAL, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII) *In* CARNEIRO DA CUNHA,

Manuela (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

PODER 360 [online]. **Número de candidatos indígenas sobe 46% nestas eleições**. 23 de agosto de 2018. Disponível em <https://www.poder360.com.br/eleicoes/numero-de-candidatos-indigenas-sobe-46-nestas-eleicoes/>. Acesso em 28 de mar 2019.

SCHWARTZMAN, Stephan. Etnodesenvolvimento e políticas públicas; Estado e povos indígenas; e Além da tutela: bases para uma nova política indigenista. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 216-219, Abr. 2004.

SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. **Serviço Social e Sociologia**, São Paulo, n. 133, p. 480-500, dez. 2018.

SOARES, Leonardo Barros. Idle No More: sobre a mobilização indígena no Canadá. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 33, n. 97, e339717, 2018.

TV Folha [online]. **Vídeo sugere que ditadura ensinou indígenas a torturar**. 11 de nov. de 2012. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=H0s4m1WQNmg&t=7s>. Acesso em 15 mar 2019.



CAPÍTULO 5

ENSINO E EDUCAÇÃO INDÍGENAS: HISTÓRIAS E CULTURAS DOS MUNDOS NATIVOS AMERÍNDIOS

Giovani José da Silva

INTRODUÇÃO

Ao enfrentarmos certas questões relacionadas à temática indígena, precisamos nos perguntar, primeiramente, como fomos educados a compreender as presenças nativas no passado e no presente no Brasil e, de forma mais ampla, no continente americano. Em um segundo momento, verificarmos por quais “rituais pedagógicos” fomos submetidos nas escolas e que nos ensinaram a enxergar tais populações de determinadas maneiras. Finalmente, precisamos “descobrir” os preconceitos, os estereótipos e os estigmas que nos acompanham, desde a mais tenra infância e que reproduzimos, muitas vezes, sem nos darmos conta, seja em nossas práticas pedagógicas ou na formulação de conceitos, de atitudes e de procedimentos junto aos alunos, nas escolas ou fora delas.

Assim, o presente capítulo tem o objetivo de orientar a compreender o nosso papel enquanto mediadores de processos de ensino e de aprendizagem que possibilitem aos alunos e a todo o ambiente escolar a repensar as presenças indígenas no passado e no presente, sobretudo da História brasileira, com vistas a garantir o futuro dessas mesmas populações em nosso meio. Por essa razão, são trabalhados seis temas ao longo do texto: Teorias *decoloniais* na Educação; Educação indígena, educação para indígenas e os processos próprios de aprendizagem; Memória, tradição, oralidades e *performance*; A história indígena no Ensino

de História; Perspectivas políticas na Educação Escolar Indígena; A educação dos povos indígenas em Minas Gerais. Cada um deles foi pensado para que, agrupados, possam fornecer um painel, ou melhor, um mosaico sobre a temática indígena na Educação e no Ensino no Brasil.

As teorias *decoloniais* (termo emprestado da língua espanhola) na Educação, como as preconizadas por Catherine Walsh (2013), por exemplo, apontam para outras formas de se compreender/entender a Educação, de um ponto de vista não hegemônico. Em outras palavras, inspirando-se em obras do brasileiro Paulo Freire e/ou do francês-martinicano Frantz Fanon, dentre outros, é possível vislumbrar distintas perspectivas para a Educação das populações de lugares outrora (e alguns ainda) colonizados por europeus. As teorias *decoloniais* auxiliam, portanto, a repensar as condições/situações de subalternidade, de dependência e de colonialismos internos vividas por diferentes povos ao redor do planeta, especialmente nas Américas, outrora dominadas principalmente por espanhóis e portugueses.

Desde que aportaram em terras americanas, tomando-as como suas propriedades, os colonizadores europeus não fizeram outra coisa senão tentar convencer aos que aqui já habitavam, os colonizadores indígenas, que os modos de vida europeus eram melhores, mais “civilizados” e que, portanto, quaisquer outros modos deveriam ser “educados” ou aniquilados. Assim, conformaram as populações indígenas nas religiões, nas culturas e nas sociabilidades europeias, legando um vasto (e nefasto) repertório de autoritarismos, sectarismos e exclusões. Apesar disso, as populações indígenas foram encontrando, ao longo do tempo, maneiras/táticas/estratégias de sobreviver física, social e culturalmente às tentativas de extermínios de seus modos de ser, de ver e de representar o mundo que as rodeavam/odiavam. Por essa razão, é possível nos referirmos, nos dias de hoje, à Educação Indígena.

A Educação Indígena é aquela realizada no interior das comunidades indígenas, estejam elas em aldeias rurais ou em áreas urbanas e diz respeito às formas como determinada coletividade educa os seus

membros, compartilhando conhecimentos/saberes e experiências/práticas/fazer. Distingue-se, contudo, da Educação Escolar Indígena, por essa se constituir em um conjunto de processos formais de escolarização, cada vez mais solicitados pelos indígenas contemporâneos que, desde a Constituição Cidadã de 1988, reivindicam direitos consagrados na Carta Magna, tais como o de desenvolver processos próprios de aprendizagem, a partir da vontade e da determinação de cada comunidade. Tais processos dizem respeito às formas como cada grupo indígena pensa e realiza suas vivências educativas, como se ensina e se aprende de pontos de vista nativos.

Culturas que têm nas tradições, nas oralidades e nas memórias os veículos por excelência de transmissão de conhecimentos/saberes e de fazeres possuem outras formas de educação de seus membros. Mais do que por meio da fala, o que se ensina e o que se aprende é retido pelo exemplo/modelo, por meio do experimentar. Por isso, as *performances* que acompanham as falas/narrativas são tão importantes em processos educativos de indígenas e de outras coletividades. Por meio delas, a memória é (re)ativada e representada, transmitida oralmente, de geração em geração, mantendo um fio condutor, criando/fortalecendo elos entre o passado rememorado e o presente vivido. Dessa forma, os anciãos e as anciãs têm um papel decisivo nesses processos educativos e representam o esteio de toda a comunidade, além de serem considerados “guardiães” e “guardiãs” de tradições e conhecimentos ancestrais.

Se há diferentes jeitos de se conceber e fazer história/História entre indígenas, haveria também distintas formas entre não indígenas? A resposta para tal pergunta é positivamente afirmativa, se levarmos em consideração que o que predomina entre nós ainda é o pensamento eurocêntrico, que coloca a Europa como centro da cultura e da “civilização”, como um patamar a ser alcançado por todos os povos. Nesse sentido, o ensino das trajetórias espaço-temporais das populações que vieram a ser conhecidas como indígenas merece atenção, respeito e valorização de professores e de professoras pelo Brasil afora. Não apenas

porque existem leis (10.639/2003 e 11.645/2008) que obrigam a transversalização dos conteúdos de todos os componentes curriculares escolares (notadamente História, Literatura e Arte) com as histórias e as culturas indígenas, afro-brasileiras e africanas, mas, também, porque é imperativo que brasileiros e brasileiras se reconheçam como descendentes e tributários/devedores dos diferentes povos não europeus que conformaram nossa sociedade pretérita e contemporânea.

Assim, ao mesmo tempo em que nas escolas não indígenas brasileiras se constroem conhecimentos e práticas que reposicionam os indígenas na História do Brasil, criando visibilidades e verificando-se protagonismos e agências, as escolas localizadas no seio de comunidades indígenas, rurais ou urbanas, buscam perspectivas de diálogo dos indígenas contemporâneos, que vivem entre duas ou mais tradições, com o seu entorno. A Educação Escolar Indígena é uma realidade e as perspectivas políticas são elaboradas por meio das lutas de movimentos indígenas e indigenistas que reivindicam direitos secularmente negados e/ou solapados. Os indígenas desejam continuar sendo quem são e não desistem de participar ativamente das conquistas e dos avanços que obtiveram nas últimas quatro décadas no Brasil.

Os povos indígenas que se encontram em terras do atual Estado de Minas Gerais fazem parte desse amplo movimento e obtiveram, ao longo do tempo, reconhecimento e respeito por parte do Estado e da população não indígena. Como já referido, cada povo indígena (Maxakali, Xakriabá, Krenak e outros) possui modos próprios de educar seus membros. Isso não inviabiliza, contudo, que se faça nas aldeias e em comunidades indígenas urbanas uma Educação formal, uma vez que tais populações não vivem em uma “redoma” ou “encapsuladas” no tempo. O contato interétnico, na maioria das vezes violento e sanguinário, perdura há mais de quinhentos anos, e os indígenas contemporâneos, em Minas Gerais e em todo o Brasil, compreendem que, além das bordunas e porretes, necessitam de papéis, lápis e canetas, além de computadores e *tablets*, para enfrentar as vicissitudes do contato entre mundos nativos e mundos outros.

O objetivo maior do capítulo é, pois, propiciar diálogos e debates sobre o Ensino e a Educação Indígenas em perspectivas diferentes daquelas preconizadas por ideias eurocêntricas e que ainda dominam o Ensino de História e de outros componentes curriculares escolares no Brasil. Partindo-se da premissa de que existem outras possibilidades e a construção social de novas realidades, vislumbra-se a oportunidade de se fazer diferente, fazendo a diferença no que diz respeito à temática indígena nas escolas brasileiras.

1. TEORIAS *DECOLONIAIS* NA EDUCAÇÃO

As teorias *decoloniais* na Educação derivam dos estudos de um grupo de intelectuais, de diversas áreas de conhecimento, que há mais de uma década vem sendo lido e estudado no Brasil e dialogando com diversas pesquisas, principalmente na área da Pedagogia. São os chamados intelectuais *decoloniais* e, dentre eles, podem ser citados Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres e Arturo Escobar. O termo *decolonial* deriva de perspectivas teórico-metodológicas que esses e outros autores e autoras expressam, fazendo referência às possibilidades de um pensamento crítico a partir dos subalternizados pela modernidade capitalista e, na esteira dessa perspectiva, a tentativa de construção de um projeto teórico voltado para o repensar crítico e transdisciplinar, caracterizando-se também como força política para se contrapor a tendências acadêmicas dominantes de perspectiva eurocêntrica de construção do conhecimento histórico e social.

A nomeação desses intelectuais com o termo *decolonial* é uma das expressões dadas por alguns pesquisadores que os estudam no Brasil. Na verdade, é um conjunto de autores denominado por Arturo Escobar como grupo de pesquisadores da perspectiva teórica Modernidade/Colonialidade (MC). Uma das principais proposições epistemológicas do grupo MC é o questionamento da geopolítica do conhecimento, entendida como estratégia modular da modernidade. Esta estratégia, de

um lado, afirmou suas teorias, seus conhecimentos e seus paradigmas como verdades universais e, de outro, obliterou e silenciou os sujeitos que produzem “outros” conhecimentos e histórias. Para vários desses autores foi esse o processo que constituiu a modernidade, cujas raízes se encontram na colonialidade. Implícita nessa ideia está o fato de que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e essa não pode ser entendida sem levar em conta os nexos com a herança colonial e as diferenças étnicas que o poder moderno/colonial produziu.

Graças à colonialidade, a Europa produziu as Ciências Humanas com um modelo único, universal e objetivo na produção de conhecimentos, além de obliterar todas as epistemologias consideradas “periféricas”. As principais categorias de análise do grupo, de acordo com Oliveira ([s.d.]), se constituem em conceitos e noções sobre o mito de fundação da modernidade, a colonialidade, o racismo epistêmico, a diferença colonial, a transmodernidade, a interculturalidade crítica e a pedagogia decolonial. Arturo Escobar (2003) alerta que o programa de investigação MC deve ser entendido como a maneira diferente de pensamento em relação às grandes narrativas produzidas pela modernidade europeia, como a cristandade, o liberalismo e o marxismo. Castro-Gómez (2005), por outro lado, esclarece que as questões que o grupo levanta se inserem em um contexto discursivo mais amplo, conhecido na academia europeia e estadunidense como a teoria pós-colonial. Entretanto, reitera que tais questões não são simples recepções das teorias pós-coloniais. São, ao contrário, uma especificidade latino-americana que estabelece um diálogo com a teoria pós-colonial e se situa em outra perspectiva, porém fora do eixo moderno/colonial.

O primeiro conceito da perspectiva teórica Modernidade/Colonialidade se refere ao mito de fundação da modernidade, inventada a partir de uma violência colonial. Em outros termos, conquistada a América, as camadas dominantes europeias inventaram que somente sua razão seria universal, negando a razão dos outros, não europeus. O segundo conceito tem intrínsecas ligações com o primeiro, denominado

colonialidade. Essa implica a classificação e reclassificação da população do planeta, em uma estrutura funcional para articular e administrar essas classificações, na definição de espaços para esses objetivos e em uma perspectiva epistemológica para conformar um significado de uma matriz de poder na qual canaliza uma nova produção de conhecimento. Colonialidade representa, apesar do fim do colonialismo, uma condição a que muitos se encontram submetidos, por vezes sem o perceber.

O terceiro conceito é o de racismo epistêmico. Se a colonialidade operou a inferioridade de grupos humanos não europeus do ponto de vista da produção da divisão racial do trabalho, do salário, da produção cultural e dos conhecimentos, foi necessário operar também a negação de faculdades cognitivas nos sujeitos racializados. Nesse sentido, o racismo epistêmico não admite nenhuma outra epistemologia como espaço de produção de pensamento crítico ou científico, isto é, a operação teórica que, por meio da tradição de pensamento e pensadores ocidentais, privilegiou a afirmação de esses serem os únicos legítimos para a produção de conhecimentos e como os únicos com capacidade de acesso à universalidade e à verdade.

O quarto conceito se refere à diferença colonial. Introduzida por Walter Dignolo (2017), a diferença colonial significa pensar a partir das ruínas, das experiências e das margens criadas pela colonialidade na estruturação do mundo moderno/colonial, como forma de fazê-la intervir em um novo horizonte epistemológico. A perspectiva da diferença colonial requer um olhar sobre enfoques epistemológicos e sobre as subjetividades subalternizadas, além de supor o interesse por outras produções de conhecimento distintas da modernidade ocidental. O que se produz fora da modernidade epistemológica eurocêntrica, por sujeitos subalternizados, pode ser identificado como diferença colonial.

O quinto conceito é a transmodernidade. Formulado por Enrique Dussel (2005), esse conceito refere-se à proposta, na perspectiva de uma filosofia da liberação, de realização de um processo de integração, que inclui a Modernidade/Alteridade mundial. Por outro lado, comporta a

ideia de um projeto teórico denominado “diversalidade global” ou “razão humana pluriversal” que não representa pensar a diferença dentro do universal, mas a diversidade do pensamento enquanto projeto universal. Nesse conceito, encontram-se em perspectiva as produções intelectuais de indígenas, por exemplo, que durante muito tempo tiveram seus conhecimentos negados ou inferiorizados/subalternizados.

Por fim, há a interculturalidade crítica e a pedagogia decolonial. A interculturalidade crítica é vista como processo e como projeto político. Caracteriza-se como ferramenta dos sujeitos subalternizados e dos movimentos sociais. A pedagogia decolonial, preconizada por Catherine Walsh (2013), nos convida a repensar os nossos modos de enxergar o Outro e a nós mesmos, libertando-nos de amarras teóricas e propondo reinventarmos os processos de ensino e de aprendizagem a partir de uma pedagogia libertadora e que vise a autonomia dos outrora subalternos. Nessa perspectiva, é possível se conceber o Ensino e a Educação indígenas, por exemplo, como formas outras de se educar indivíduos não para a competição, o individualismo exacerbado e o consumismo, mas para a cooperação, a solidariedade e a partilha, inclusive de conhecimentos.

Essa, talvez, seja a maior lição a ser apreendida com as teorias *decoloniais* na Educação: o repensar as práticas, as vivências, os fazeres nas escolas não indígenas a partir das culturas nativas e dos processos próprios de ensino e de aprendizagem que envolvem a Educação de indígenas e de outros povos não europeus. Rever valores, pensamentos, pontos de vista constitui-se em saudável exercício de (re)existir e resistir, nas palavras de Catherine Walsh (2013). A partir das obras de Freire e de Fanon, Walsh se insurge contra a racionalidade neoliberal, alertando para o fato de que a diversidade cultural na América Latina se transformou em um tema da moda, a partir dos anos 1990.

Chamando essa interculturalidade preconizada pelo neoliberalismo de “funcional”, Walsh (2013) afirma que nada tem a ver com a interculturalidade crítica, entendida como projeto político, social, epistêmico

e ético. Em outras palavras, enquanto na interculturalidade funcional busca-se o diálogo e a tolerância, na interculturalidade crítica proposta pelos teóricos *decoloniais*, as assimetrias sociais e culturais são questionadas em suas causas e busca-se suprimi-las por métodos políticos não violentos. Isso significa, dentre outras coisas, buscar mover-se no interior do mundo acadêmico colonialista e eurocêntrico sem aderir a essas formas de se produzir conhecimentos. (CANDAUI, 2009)

As populações indígenas foram vítimas de violência sistemática durante séculos e, no início do século XXI, encontram um ambiente mais favorável para que possam (re)pensar o passado, experimentar e (re) existir o presente e projetar perspectivas de futuro no Brasil e nas Américas. A eleição de indígenas para o governo de países como a Bolívia e a ascensão política de lideranças sensíveis à temática possibilitam reflexões renovadas sobre o lugar dos indígenas nas sociedades brasileira e latino-americanas. Nesse sentido, as teorias *decoloniais* podem ser valiosos instrumentos de elaboração de outros conhecimentos, construídos a partir de perspectivas outras, não eurocêntricas.

2. EDUCAÇÃO INDÍGENA, EDUCAÇÃO PARA INDÍGENAS E OS PROCESSOS PRÓPRIOS DE APRENDIZAGEM E METODOLOGIA DE ENSINO

De acordo com Giralдин (2010), desde o início da década de 1990, a Educação escolar vem se ampliando entre diversos povos indígenas no Brasil, havendo maior ou menor universalização do acesso, de acordo com os contextos políticos dos Estados e/ou municípios que administram tal oferta. O preceito constitucional e as determinações legais de que a Educação Escolar Indígena seja específica, diferenciada, intercultural e bilíngue/multilíngue esbarram em barreiras socioculturais diversas, tais como o pouco entendimento, por parte de não indígenas gerenciadores da Educação, do que venham a ser os processos próprios de ensino e de aprendizagem de cada povo. Ainda há, pois, incompreensões sobre maneiras de se educar que destoam das pedagogias eurocêntricas.

Quando o Governo Federal do Brasil, sob o comando do então presidente Fernando Collor de Mello decidiu, em 1991, transferir as ações da educação escolar da esfera de competência da Funai para o MEC (Ministério da Educação), esse último assumiu o financiamento e a formulação das diretrizes para a Educação Escolar Indígena no Brasil. Apoiando-se no chamado regime de colaboração entre os entes federados (Governo Federal, Estados e municípios), o MEC transferiu a execução da Educação escolar voltada aos povos indígenas, para Estados e municípios. Esses, por sua vez, receberam a tarefa, mas não tinham recursos humanos qualificados para a sua execução, e o Governo Federal sequer criou mecanismos para formar quadros administrativos qualificados capazes de gerenciar a nova situação.

Por essa razão, compreende-se que, para muitos casos, a atual oferta da Educação Escolar Indígena no Brasil falha em não se levar em consideração efetivamente os principais preceitos estabelecidos, seja na Constituição Federal de 1988 (Art. 210), seja na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN, 1996, Art. 32, art. 78), no Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena (RCNEI, de 1998) e resoluções e pareceres do Conselho Nacional de Educação (Resolução 03 e Parecer 14): o princípio de que a escola deve ser diferenciada, específica, intercultural, bilíngue/multilíngue e que devem ser respeitados os processos próprios de ensino e aprendizagem de cada povo. Esse princípio permanece, infelizmente, mais no discurso do que efetivado na prática.

Tais dificuldades na compreensão do que sejam os processos próprios de aprendizagem e de que esses sejam entendidos e respeitados criam obstáculos para uma efetiva educação escolar diferenciada entre os indígenas. Tal interlocução manteve-se assimétrica devido à falta de formação dos interessados, à postura política colonizadora dos administradores públicos frente aos povos indígenas e à visão eurocêntrica que ainda domina a Pedagogia no Brasil. Com isso, as secretarias de Educação aplicaram, ao longo de quase trinta anos, as diretrizes gerais da Educação escolar na oferta da escola universalizante e colocando

como diferencial apenas o estudo das línguas maternas, arte e cultura nos currículos das escolas localizadas em espaços indígenas.

A Educação Escolar Indígena, contudo, não deve ser confundida com a Educação Indígena, ou melhor, com os processos de ensino e de aprendizagem presentes entre as mais de 250 diferentes etnias que, em conjunto, são conhecidas como povos, sociedades ou grupos indígenas no Brasil (MELIÁ, 1999). Ao longo de mais de 500 anos de contatos, cada coletividade indígena que sobreviveu às tentativas de extermínio e de assimilação/integração desenvolveu maneiras próprias de educar seus membros. Tais processos, contudo, comportam duas facetas, pois se sabe que a Educação Indígena não é apenas realizada para dentro do grupo, já que há a necessidade imperiosa de se compreender o Outro, especialmente os não indígenas. (PALADINO; CZARNY, 2012)

Assim, a Educação Indígena se realiza no interior das aldeias, nas casas, em espaços não formais de Educação, em que não há a figura de um “mestre”, mas sim a de pessoas mais experientes e sábias que introduzirão o indígena em uma coletividade, ensinando-lhe o que seja necessário para sua sobrevivência física, social e cultural. Essa Educação prescinde de horários, cadernetas, notas e avaliações e se constrói especialmente no cotidiano, por meio de gestos, palavras, atitudes, fazeres e experimentações. Por essa razão, muitas vezes, é um choque para a criança indígena (ou qualquer outra criança) a entrada em um ambiente escolar repleto de regras e formalidades, em que as situações de ensino e de aprendizagem são artificialmente construídas.

São muitas as dificuldades verificadas entre crianças, adolescentes e jovens indígenas quando adentram o ambiente escolar. O contato com conteúdos que não fazem sentido e que não possuem significados reforça sentimentos de inferioridade e impotência, ao mesmo tempo em que os ideais e as ideias de “civilização” a serem atingidos passam a ser inculcados como padrões de pensamento e lógica. Com isso há um abandono dos processos próprios de aprendizagem e a adoção de pontos de vista não indígenas, o que afasta as comunidades indígenas

de seus saberes e fazeres tradicionais. Os desequilíbrios internos que atingem muitas comunidades indígenas Brasil afora estão diretamente relacionados às formas como a escolarização básica vem ocorrendo em distintos pontos do país.

A rotina escolar, a burocratização excessiva, a despersonalização de professores e alunos atingem as escolas indígenas, acarretando inúmeros problemas. Os materiais didáticos que chegam às aldeias e comunidades indígenas urbanas, muitas vezes, não espelham as realidades vividas por essas populações, nem no passado e nem sequer no presente. Eventos históricos como a Guerra do Paraguai (1864-1870), que teve intensa participação de indígenas, são narrados como se fossem protagonizados apenas por não indígenas. Além disso, línguas faladas há gerações vão perdendo prestígio social e importância e com o lento desaparecimento delas, se perdem, também, lógicas outras, distintas maneiras de se pensar, de se viver e se representar a existência, muito diferentes da lógica cartesiana a que estamos todos acostumados.

A Educação que se realizava antes do advento da Educação Escolar permitia às comunidades indígenas liberdade de escolhas por quais caminhos deveriam ser trilhados, sem comparações ou idealizações em relação aos mundos não indígenas. Os mundos nativos se reproduziam no cotidiano, em que os conflitos eram refletidos e resolvidos coletivamente. Os contatos, muitas vezes traduzidos em encontros/desencontros/confrontos, trouxeram as ideias de que a escolarização formal poderia tornar as relações mais simétricas, menos desiguais. A Educação Escolar Indígena precisa, nesse caso, ser repensada à luz de postulados não colonialistas, não hierarquizantes, de modo que, de fato, possa ser emancipadora e *decolonial*.

A Educação Indígena é, portanto, aquela realizada no interior das comunidades indígenas, estejam elas em aldeias rurais ou em áreas urbanas e diz respeito às formas como uma coletividade educa os seus membros, compartilhando conhecimentos/saberes e experiências/práticas/fazeres. Distingue-se, contudo, da Educação Escolar Indígena,

por essa se constituir em um conjunto de processos formais de escolarização, cada vez mais solicitados pelos indígenas contemporâneos que, desde a Constituição Federal de 1988, reivindicam direitos consagrados na Carta Magna, tais como o de desenvolver seus processos próprios de aprendizagem, a partir da vontade e da determinação de cada comunidade. Tais processos dizem respeito às formas como cada grupo indígena pensa e realiza suas vivências educativas, como se ensina e se aprende de pontos de vista nativos.

Os processos próprios de aprendizagem (FERREIRA, 2014) se apoiam em narrativas orais de memórias que contêm as tradições orais de determinado grupo indígena. Tais narrativas são contadas por meio das oralidades, gestos, silêncios e outros recursos corporais que, em conjunto, formam *performances*. Portanto, mais que a palavra falada, a Educação de indígenas está relacionada às posturas corporais, aos cantos e a outros recursos produzidos pelos narradores/historiadores/memorialistas, a fim de ocorrer a transmissão do que se deseja ensinar. O aprender torna-se, assim, um conjunto de processos em que os mais jovens observam, reproduzem e criam a partir do observado/vivido/sentido, transmitido pela experiência dos mais velhos ou “antigos”.

3. MEMÓRIA, TRADIÇÃO, ORALIDADES E PERFORMANCE

A memória, sempre relacionada ao tempo passado, vivido e experienciado, é uma construção que se faz no tempo presente. Daí porque é importante se pensar em Ensino e Educação indígenas a partir da (re) construção de memórias narradas com o apoio da tradição, das oralidades e da *performance*. Narrar não é um ato qualquer, especialmente quando se trata de um ancião/uma anciã indígena, pois envolve uma série de recursos corporais que visam “encantar” os que ouvem, sentem e veem, permitindo-lhes compartilhar histórias e vivências comuns, experimentadas em outros tempos, em outros lugares. O passado é, assim, alimentado e realimentado por aqueles que partilham (ou pensam/sentem partilhar) de uma mesma origem.

A questão da tradição pode ser entendida a partir de diferentes perspectivas, inclusive na visão da crítica Pós-Colonial e dos estudos *decoloniais*. A concepção de tradicionalidade, nestes estudos, diz respeito à atualização e (re)inscrição histórica, a partir de atos de enunciação e de *performance*, que remetem ao tempo (cíclico, espiralar, não linear) da memória. Em perspectiva adversa, a tradição pode assumir o valor da imobilidade e do anacronismo, nesse caso, entendida na dimensão de um passado paralisado e conservador. Sincronicamente, as tradições fixas agarram-se a concepções retrógradas de uma história única, inscrita a partir de ideologias hegemônicas e relações fixas de poder. (SCHIFFLER, 2016)

Nessa perspectiva, a enunciação reproduz a visão ocidentalista e eurocêntrica, em uma hierarquização de verdades históricas. Recorrer à tradição, em tal recorte discursivo da realidade, conduz à reprodução monológica de discursos opressores, que subalternizam as diferenças e reproduzem relações coloniais/colonialistas de poder. Apresentam-se, pois, comunidades imaginadas que, deslocadas da relação polifônica e dialógica das margens, corroboram imaginários de dominação e diferença. Quando se pensa em comunidades indígenas que sobreviveram há mais de cinco séculos de contatos e se mantêm vivas, apoiadas em suas tradições, muda-se a perspectiva.

Dessa forma, entendida em perspectiva diacrônica, como fluxo histórico e a partir da ruptura entre diversas temporalidades, a tradição é vista como fator de reconhecimento e de estima/ emblema. Torna-se signo de resistência contra a violência simbólica que silencia e oprime, por séculos, identidades étnicas e culturais indígenas. A historicidade e a atualização da tradição na enunciação presente transmutam-se, passando de anacronismo à transformação social. As matrizes culturais em *performance* apresentam potencial de identificação e orgulho, engendrando relações de união entre membros de comunidades marcadas por processos traumáticos, tais como a escravização e a dominação.

As perspectivas *decoloniais* apontam para o orgulho de pertencimento multiétnico e transcultural e o empoderamento de sujeitos indígenas

rompe o silêncio imposto e propagado por instituições que visaram a manutenção de uma ordem social preconceituosa e discriminatória. Enunciadas, as múltiplas e plurais vozes dos que se encontravam historicamente às margens contribuem para a construção de novas narrativas que, vistas em fluxos culturais e históricos, se constituem como “outras” palavras, contrariando o poder e a hegemonia instaurados, atuando nas brechas para a (re)construção de histórias plurais, ricas e diversas. Essas podem ser consideradas “histórias a contrapelo”, que desafiam o *status quo* desigual, assimétrico e excludente.

A tradição, enquanto fluxo de atualização por intermédio da memória, encena e cria conjuntos de *performance* para narrar o passado, na perspectiva de problematizá-lo a partir de injustiças e de desigualdades do presente, visando a um futuro distinto. Essa percepção do tempo cíclico, espiralado e não linear, é base para a percepção de fluxos que compõem as identidades étnicas e culturais na contemporaneidade e o potencial de ruptura e resistência das oralidades. Nesse sentido, entender a tradição apenas como repetição do passado é um equívoco, pois a sequencialidade contribui para a reprodução de antigas narrativas excludentes e para a perpetuação de estruturas de poder.

O uso de discursos a partir da invenção da tradição cristaliza verdades históricas construídas a partir de silenciamentos e opressões. Nessa perspectiva, a tradição não dá conta da complexidade de singularidades culturais produzidas a partir do cruzamento de temporalidades e diferenças, em que, a todo o momento, se elaboram novas estratégias identitárias e sociais. Da mesma forma que as identidades étnicas culturais não são fixas, “congeladas” no tempo-espaço, também a tradição não deve erigir-se como algo fixo e imutável. Ao reencenar o passado, a memória introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição “recebida” e “perpetuada”.

O passado é “local” de saberes e de experiências acumulados e acumulativos, que habitam o presente. A partir da dimensão espiralar,

cíclica e não linear do tempo, a tradição atua na reativação e na atualização do passado com vistas às permanências e transformações sociais. Enunciada e apresentada em *performances*, a memória individual é agregada à memória coletiva, que é, sobretudo, afetiva, social e seletiva. A transmissão de saberes e narrativas provenientes da memória coletiva e da tradição encontra nas oralidades uma forma de compartilhamento de histórias e narrativas diversas, marcadas por diferentes matrizes culturais e traços latentes de resistência à opressão.

A *performance* é, portanto, segundo Michele F. Schiffler (2016), mais que atuação ou desempenho: designa a representação/apresentação sempre criativa, inventiva, de narrativas orais e corporais construídas ao longo do tempo e que passam a fazer parte do *corpus* documental de determinada coletividade. Embora individual, trata-se de uma elaboração que combina novos e antigos elementos, agregando valores e dando veracidade às existências passadas e presentes dos grupos, o que a torna parte de um coletivo, tal como a memória. Está intrinsecamente relacionada a esta, uma vez que, em geral, nela se encontram diálogos entre o que foi, o que é o que (pretensamente) será.

Por essa razão, ao se falar em Ensino de História e Educação Escolar Indígena, não é possível deixar de lado toda a carga cognitiva proporcionada pela memória, pela tradição, pelas oralidades e pela *performance*. Todos os grupos humanos têm seus próprios rituais, suas maneiras de expressar dor, alegria e quaisquer outros sentimentos, seja por meio de (en)cantos, de gestos, de movimentos corporais ou de silêncios. A forma como as populações indígenas o faz difere muito das formas não indígenas, uma vez que se procura utilizar todos os recursos corporais disponíveis, todos os sentidos: a audição, o olfato, o paladar, o tato e a visão, além da cinestesia (sentido da percepção de movimento, peso, resistência e posição do corpo, provocado por estímulos do próprio organismo).

Uma Educação que se centra apenas na visão e na audição e que despreza as oralidades e supervaloriza a escrita não atende às formas de se ensinar e de se aprender de inúmeras populações indígenas. A

combinação de movimentos corporais e sons pode criar histórias fantásticas ou verídicas, para se admirar ou para se conhecer, reafirmando valores e atualizando as gerações mais novas nas maneiras de ser e estar indígenas. Nesse sentido, memória, tradição, oralidades e *performance* compõem um mosaico em que identidades étnicas e culturais são produzidas, reproduzidas, reelaboradas, negociadas constantemente, conforme a agência e o protagonismo indígenas.

4. A HISTÓRIA INDÍGENA NO ENSINO DE HISTÓRIA

Em março de 2008, foi sancionada pela presidência da República uma lei (nº. 11.645/08) que tornou obrigatória a inclusão de aulas de história e cultura das populações indígenas (e afro-brasileiras e africanas) para alunos dos Ensinos Fundamental e Médio, de escolas públicas e particulares do país. A medida vem sendo adotada de forma gradual nas escolas, sem que haja a necessidade de mudanças drásticas nas matrizes curriculares, uma vez que não se criou uma disciplina. A história e as culturas das populações indígenas, assim como afro-brasileiras e africanas, são, pois, temas transversais aos já abordados em disciplinas, tais como História, Arte e Literatura. Espera-se que, com essa medida – além de outras –, seja revertido, paulatinamente, um quadro sombrio de desconhecimento a respeito da presença de sociedades que há muito tempo vivem no atual território brasileiro e que sobreviveram física e culturalmente através dos tempos, lutando, inclusive, contra o próprio extermínio físico, identitário e cultural. (JOSÉ DA SILVA; COSTA, 2018)

Com a promulgação da lei de 2008, o ensino de história e culturas indígenas passou a ser tema transversal obrigatório na Educação Básica, especialmente em alguns componentes curriculares escolares, tais como a História. Contudo, muitos professores se queixam que não tiveram acesso a essa temática nos cursos superiores de formação para o magistério e temem reproduzir imagens estereotipadas e preconceitos por falta de material pedagógico de qualidade. Em relação à temática indígena, de forma geral, as dificuldades de professores e demais

profissionais da Educação Básica e Superior na atualidade consistem, particularmente, em responder à questão de como caracterizar com clareza e correção as sociedades indígenas em seus aspectos comuns (por serem os que as distinguem de outras sociedades), ressaltando, entretanto, a singularidade de cada uma delas, sem reforçar estereótipos e preconceitos. Nesse caso, é fundamental indicar a diversidade bastante significativa que há entre as sociedades indígenas localizadas no Brasil (e em outros lugares das Américas e do mundo), em termos de adaptação ecológica a diferentes ambientes e, também, em termos sociais, políticos, econômicos, culturais e linguísticos.

Aliás, na definição do significado de “índio” entra em cena aquilo que os antropólogos chamam de adscrição, ou seja, o duplo processo de autorreconhecimento e o reconhecimento por parte do Outro. Trocando em miúdos, é “índio” quem afirma sê-lo e é reconhecido pela sociedade envolvente como tal. Evidentemente que para evocar uma identidade dessa natureza, os grupos Pataxó, Munduruku, Tukano e tantos outros se valem de uma ancestralidade histórica, de sinais diacríticos (que marcam diferenças) e uma espécie de (re)afirmação de continuidade no tempo com populações que viveram há muito tempo no que atualmente denominamos Brasil e no continente americano.

Desde a infância, crianças, adolescentes e jovens brasileiros, infelizmente ainda convivem com as estereotipadas imagens do “índio genérico” (expressão cunhada pelo antropólogo Darcy Ribeiro) e alimentam inúmeras fantasias sobre a vida daqueles a quem consideram verdadeiros “fósseis humanos”. Apesar de muitos dos livros didáticos, adotados atualmente no Ensino Fundamental e no Ensino Médio, insistirem em retratar as populações indígenas no Brasil como pertencentes exclusivamente ao passado, é necessário referir-se a essas sociedades no contexto do Brasil contemporâneo. Isso porque, se inúmeros grupos indígenas desapareceram ao longo de mais de quinhentos anos – desde a chegada dos europeus a terras sul-americanas –, é verdade também que muitos

estão vivos e lutando por direitos históricos e uma maior visibilidade, a fim de que esses direitos sejam garantidos e respeitados.

Há mais de quarenta anos, Darcy Ribeiro (1970) publicou em *Os índios e a civilização* um levantamento sobre a situação do conjunto da população indígena no país, na primeira metade e início da segunda metade do século XX. Em que pese os erros já verificados, por inúmeros pesquisadores, na lista de grupos considerados “extintos” por aquele antropólogo (tais como os Kinikinau, por exemplo), o estudo consistiu em um instigante “roteiro exploratório”, como preferiu designar o próprio autor. No texto, chama-se a atenção para a situação das populações indígenas no Brasil em dois momentos históricos distintos: em 1900 e em 1957. Os resultados, bastante desanimadores na época, apontavam para o acelerado e contínuo desaparecimento de todos os indígenas no Brasil, prognóstico fatal que, felizmente, não se confirmou. Ao contrário do que previu Ribeiro, as sociedades indígenas não desapareceram, pois muitas delas consideradas “extintas” “ressurgiram” no cenário étnico do país, nos últimos anos!

Há, pois, uma riquíssima diversidade sociocultural ainda existente no país e conhecê-la significa, dentre outras coisas, aprender mais sobre múltiplas formas de organização social, política, cosmológica etc. Respeitá-la é importante, não porque deva interessar aos não indígenas “preservar” as culturas indígenas (algo impensável quando se percebe as culturas perpetuamente ressignificadas e reelaboradas pelos grupos humanos), mas porque interessa, sobretudo, às próprias sociedades nativas, esse respeito. Assim, a atitude de se qualificar muitas dessas populações do presente como “aculturadas”, ou seja, como se houvesse populações “mais indígenas” e outras “menos indígenas”, em uma espécie de escala evolutiva, é equivocada.

Os critérios para essas esdrúxulas definições passam, dentre outros, pela perda do uso da língua indígena como língua materna; pelo consumo de roupas, calçados e outros elementos exteriores à cultura material tradicional dessas populações; ou, ainda, pela utilização de recursos

tecnológicos modernos, tais como telefones celulares e computadores. Isso sem contar nos traços biológicos que, para muitas pessoas, são utilizados como critério definidor de quem é indígena ou não no Brasil, até os dias de hoje. Deseja-se, assim, que grupos que vivem em pleno século XXI sejam fisicamente semelhantes e comportem-se exatamente como seus antepassados de séculos anteriores.

Ao se imaginar que essas populações devam exibir comportamentos ou elementos de cultura material de tempos remotos, desconsidera-se praticamente toda a trajetória histórica dos indígenas, marcada por permanências, fugas, capitulações, negociações, tentativas de extermínio etc. Isso sem contar aqueles grupos que se mantiveram isolados ou ocultos sob uma identidade não indígena, a fim de evitar perseguições e poderem, assim, se reproduzir física e culturalmente, ainda que com grandes dificuldades. Contrariando, pois, as expectativas de muitos, nos últimos anos, verifica-se o surgimento ou “ressurgimento” de grupos indígenas Brasil afora.

Na verdade, trata-se de grupos que, ao se organizarem social e politicamente, reclamam para si uma identidade étnica diferenciada, que é o caso dos Tapeba, no Ceará e, mais recentemente, dos Tupinambá de Olivença, na Bahia, dentre inúmeros outros. Em Mato Grosso do Sul, “ressurgem” com força, na atualidade, os “extintos” Kinikinau e Ofayé, além de a população regional começar a ouvir falar, pelos meios de comunicação e pelas universidades, dos “desconhecidos” Atikum, Chamacoco, Kamba e Ayoreo. Com isso, verifica-se que o número de grupos indígenas no Brasil poderá, inclusive, aumentar nos próximos anos, o que caracteriza uma situação inusitada e bastante complexa!

Apenas para se ter uma ideia, a publicação “Povos indígenas no Brasil”, veiculada pela organização não governamental ISA (Instituto Socioambiental), em parceria com organismos nacionais e internacionais, em suas cinco últimas edições, registrou os seguintes números: 206 sociedades indígenas em 1996; 216 em 2000; 225 em 2006; 235 em 2011; 252 sociedades em 2017. Isso não significa, absolutamente, que

antropólogos, historiadores ou outros pesquisadores estejam “inventando” etnias indígenas pelo Brasil afora, mas, que, num curto espaço de quinze anos, surgiram cerca de cinquenta grupos reivindicando para si uma identidade étnica, se auto-afirmando indígenas e alimentando o desejo de serem vistos e reconhecidos como tais.

A história indígena no Ensino de História no Brasil tem avançado, ainda que, muitas vezes, a passos lentos, ocupando um espaço que lhe foi negado por mais de um século em nossas escolas. Dos bastidores ao palco da História, em feliz expressão cunhada por Maria Regina Celestino de Almeida (2010), é possível hoje se conhecer mais e melhor as trajetórias espaciais e temporais de populações que tiveram suas vidas invadidas, saqueadas, transformadas pelos colonizadores europeus. Ainda que muitos de nós tenhamos ascendências indígenas, tais memórias foram insistentemente apagadas/obliteradas e fomos acostumados nas escolas a comemorarmos o “Dia do Índio” em celebrações marcadas por estereótipos e estigmas, além de falta de conhecimento sobre a história dos mundos nativos. (WITTMANN, 2015)

5. PERSPECTIVAS POLÍTICAS NA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

A representação étnica dos indígenas na consciência nacional continuará a ser estereotipada e marcada por inúmeros preconceitos e estigmas. Isso se dará, pelo menos enquanto as suas figuras, mais próximas do real, não penetrarem nas políticas públicas sociais, nas escolas e na imprensa, saindo, pois, dos limites dos museus e dos círculos de especialistas. Um dos pontos centrais da temática indígena contemporânea é a participação política de indígenas e a apropriação por parte dessas populações dos canais de mediação política estabelecidos pelo mundo não indígena. Desse modo, a visibilidade da questão indígena é resultante do fato de suas ações políticas constituírem uma das faces do jogo democrático contemporâneo na América Latina, atuando como instância mediadora entre o mundo não indígena e o mundo indígena.

Essa intensa participação política, inclusive, tem levado muitas pessoas a acreditar que membros das diversas sociedades indígenas, no Brasil, não sejam mais “índios de verdade”. Enquanto no país se conhece pouco das sociedades indígenas, a Funai (Fundação Nacional do Índio) indica a existência de grupos “isolados”, ainda sem contato intensivo com não indígenas, na Amazônia. Isso sem contar com os novos/velhos problemas que os indígenas enfrentam atualmente: epidemias, invasões de terras, alcoolismo, desnutrição, suicídios, êxodo para as cidades, inculcação de valores religiosos não tradicionais etc. Esses problemas compõem um quadro, às vezes, sombrio e sem esperanças para os grupos. Por outro lado, há motivos de comemoração: o crescimento demográfico de muitas sociedades indígenas tem sido enorme nas últimas décadas. Muitas delas, dadas como “extintas” ou “em vias de extinção”, “ressurgem” e, ao fazerem isso, se mostram dispostas a lutar pela garantia dos direitos conquistados na Constituição Federal de 1988.

Contudo, salienta-se que a ideia de se tratar tais grupos indígenas como “ressurgidos” ou “emergentes” tem desagradado aos próprios indígenas. Segundo muitos deles, essas expressões mascarariam a dura realidade sofrida por eles próprios e por seus antepassados, ao longo do tempo, tentando sobreviver a toda sorte de dificuldades. As expressões “ressurgidos” ou “emergentes” dariam, pois, a ideia de que determinadas populações teriam “desaparecido” ao longo da conquista e colonização ibéricas (e mesmo em séculos seguintes) e que, no final do século XX e início do XXI, estariam “ressurgindo” ou “emergindo”, em um processo de “geração espontânea”! Por essa razão, muitas sociedades indígenas no confronto político com não indígenas preferem utilizar a expressão “resistentes”.

É preciso, portanto, muito cuidado para não se deixar seduzir pela ideia de que os indígenas de hoje são os mesmos que seus ancestrais do passado. Eles mudaram, assim como os não indígenas mudaram ao longo do tempo, e apesar dessas mudanças continuam se afirmando distintos daqueles que não são considerados indígenas. Muitos se

misturaram a outros povos, criando feições físicas distintas e alguns, na aparência, poderiam ser considerados “negros”, como aqueles oriundos do Nordeste brasileiro, a exemplo dos Atikum. Em outras palavras, os Kadiwéu e tantos outros membros de coletividades indígenas mudaram para permanecer “os mesmos”, assim como permaneceram “os mesmos” para permitir que mudanças, voluntárias ou não, se processassem em suas vidas, tanto no plano individual como no coletivo, ao longo da história.

Os direitos constitucionais dos indígenas estão expressos em capítulo específico da Constituição Federal de 1988 (Título VIII, “Da Ordem Social” e Capítulo VIII, “Dos Índios”), além de outros dispositivos encontrados ao longo da Carta Magna e de um artigo do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Trata-se de direitos configurados por pelo menos duas inovações conceituais importantes em relação a Constituições anteriores e ao Estatuto do Índio, de 1973. A primeira inovação é o abandono de uma perspectiva assimilacionista, que compreendia e representava a condição de ser indígena como categoria social transitória, fadada à extinção. A segunda é que os direitos indígenas sobre as terras são definidos enquanto direitos originários, isto é, anteriores à criação do próprio Estado brasileiro. Isso decorre do reconhecimento histórico de que foram os primeiros ocupantes do que é atualmente o Brasil. A Constituição que completou trinta anos de promulgação, em 2018, estabeleceu, dessa forma, novos marcos para as relações entre o Estado, a sociedade não indígena e os indígenas no Brasil.

Em relação à Educação, a chamada Constituição Cidadã assegurou às populações indígenas a utilização de línguas e processos próprios de aprendizagem na Educação Básica (artigo 210, § 2º), inaugurando, assim, um novo tempo para as ações relativas à Educação Escolar Indígena. Atualmente, assiste-se à entrada de indígenas de diferentes origens étnicas e culturais em faculdades e universidades, chegando, inclusive, aos cursos de pós-graduação. Seja por meio de políticas de ação afirmativa (traduzidas no acesso às vagas no Ensino Superior por meio de

cotas), seja participando de cursos específicos de formação (tais como as Licenciaturas Interculturais Indígenas), é notável a presença nativa em espaços outrora negados a populações indígenas, negras e outras.

As lutas de movimentos indígenas e indigenistas, iniciadas, sobretudo, na década de 1970 no Brasil, se traduziram em conquistas que repositonaram sujeitos antes relegados a políticas de assimilação e integração, quando não vítimas de tentativas de extermínio. Os indígenas, contudo, não desejam mais ser vistos e não se veem como vítimas passivas, conformadas com os desastres provocados pelo contato. Antes, querem ter suas agências reconhecidas e exercer o protagonismo sobre suas próprias trajetórias, como senhores e senhoras de seus destinos, dolorosamente entrelaçados às histórias dos colonizadores europeus e dos africanos e seus descendentes escravizados.

As perspectivas políticas na Educação Escolar Indígena, portanto, remetem a distintos momentos da história brasileira que passam por catequização, tentativas de extermínio, “guerras justas”, missionarização, políticas de integração e de assimilação. Todas essas situações, muitas delas ainda não definitivamente superadas em nossa história, deixaram marcas de preconceitos, estigmas e discriminações sofridas pelos indígenas ao longo do tempo. No presente, cabe aos próprios indígenas formular propostas e projetos com vistas ao acesso e à permanência na Educação formal. Por outro lado, uma vez conquistado um lugar/um espaço social antes interditado, as lutas deverão prosseguir para se manter alta qualidade na formação de indígenas em diferentes áreas de conhecimento.

Outro desafio é a promoção do diálogo entre os saberes indígenas e não indígenas, diálogo muitas vezes “fraturado” e marcado por hierarquizações/subalternidades/colonialismos. Isso ocorre devido à forma como os conhecimentos produzidos por indígenas são (mal) vistos e (não) compreendidos. Muitas vezes tratados como “inferiores”, os conhecimentos nativos deveriam ser mais valorizados e tratados como epistemologias outras, nem melhores e nem piores, mas diversas e

válidas. Somente a partir de tal compreensão será possível a construção de uma Educação Escolar Indígena diferenciada, específica, bilíngue / multilíngue e intercultural.

Em Minas Gerais, assim como no restante do Brasil, a Educação Escolar Indígena tem sido construída a partir de referenciais constantemente pensados e revistos cada vez mais pelos próprios indígenas. Ainda, assim, carrega muito das discussões feitas nas últimas décadas a respeito de qual escola querem os indígenas ou para que serve escola nas aldeias e outras áreas, urbanas e rurais, ocupadas por nativos. A escola indígena pode ser vista, conforme desejam alguns pesquisadores, como “fronteira” entre mundos distintos que se encontram / desencontram / confrontam e tentam dialogar, compartilhar e trocar saberes e fazeres. Uma escola que esteja a serviço das perspectivas de futuro de cada comunidade.

6. A EDUCAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS EM MINAS GERAIS

Atualmente se fala e se escreve muito sobre “recuperar a língua indígena”, “revitalizar as tradições”, “resgatar cultura” etc. Trata-se, porém, de discursos muitas vezes vazios e apenas politicamente corretos, pois pouco se faz no sentido de realmente tornar as escolas indígenas, escolas que tenham o jeito de ser (*ethos*) dos Xakriabá, Maxakali, Krenak, dentre outros grupos. É fácil encontrar escolas em que dirigentes, técnicos, serventes e professores afirmem categoricamente que a língua indígena é respeitada e verifica-se que esse “respeito” se traduz na existência de duas ou três aulas semanais de Língua Indígena. O que se está dizendo para crianças, adolescentes e jovens com isso? Dentre outras coisas, que a língua indígena, aquela falada, sobretudo pelos mais velhos, em casa e em outros espaços, não serve para a transmissão de conhecimentos escolares, que a língua boa para ensinar e aprender é apenas a língua portuguesa.

Além disso, não se reflete também sobre o papel das modalidades oral e escrita da língua presente nas escolas. Os conhecimentos, em sua

esmagadora maioria, são pensados e transmitidos em língua portuguesa, sob a forma escrita, pois ainda não se veem, em razoável quantidade, cartazes escritos em língua indígena ou materiais didáticos preparados para lidar com a realidade de cada etnia indígena. Mesmo quando há materiais, eles sofrem a “concorrência” dos materiais não indígenas. E aí se volta ao seguinte problema: para que serve a escola que existe hoje nas aldeias e em outros espaços rurais e urbanos ocupados por indígenas? É para “resgatar cultura”, “ajudar o índio a concorrer com o branco”, enfim, para quê escola? A resposta a essas perguntas é complexa e é preciso que as diversas vozes sejam ouvidas e as opiniões debatidas.

O cuidado deve se estender aos projetos de “revitalização das tradições” ou “recuperação da língua materna”, pois há o risco de se transformar tradições em meras exibições folclóricas. É comum a apresentação de danças e outras manifestações “típicas” no Dia do Índio e... apenas isso! Quando muito, são realizadas festividades durante uma semana e as crianças são convidadas a estudar os indígenas do passado, retratados nos inúmeros e ilustrados livros didáticos que chegam a grandes quantidades às aldeias. As crianças indígenas de hoje aprendem, assim, que homens e mulheres do passado eram os “verdadeiros” indígenas. Não se discute que os povos que vivem no século XXI passaram por distintas situações de contato e que não há razão alguma para se comportarem, na atualidade, como seus antepassados se comportavam nos séculos XVI ou XX! Nesse sentido, a escola, ao reproduzir os modelos de escolas não indígenas, na forma de ministrar conteúdos, avaliar os alunos, cuidar rigidamente da disciplina em sala de aula, compartimentar os conhecimentos, presta um desserviço à formação das futuras gerações de indígenas.

Em Minas Gerais, foi a partir de 1995 que a SEE (Secretaria de Estado da Educação) instituiu o PIEI-MG – Programa de Implantação das Escolas Indígenas – no Estado, com o objetivo de criar escolas em quatro áreas indígenas e suas respectivas etnias oficialmente reconhecidas até aquele momento: Krenak, Maxakali, Pataxó e Xakriabá. Tratava-se

de um projeto da SEE, em convênio com a UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais), a Funai e o IEF (Instituto Estadual de Floresta), apoiado nos preceitos da Constituição de 1988. Assim como em muitos outros Estados brasileiros, antes da implementação do projeto, as aulas das poucas escolas localizadas em áreas indígenas do Estado estavam a cargo de educadores não licenciados e, em sua maioria, não indígenas. (PEREIRA, 2009)

Assim, uma das principais ações do Programa implantado a partir do projeto foi a realização do curso de formação dos professores, o UHITUP (“alegria”, em língua Maxakali). Outras etnias foram incorporadas ao curso, ao longo do tempo, tais como os Kaxixó, os Pankararu, os Xucuru-Kariri e os Aranã. Após a realização de cursos de formação de professores indígenas em Nível Médio, foi a vez de a UFMG oferecer curso de Licenciatura Intercultural Indígena, a exemplo de outras universidades públicas do país. Criado a partir da adesão da UFMG ao Reuni (Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais), o curso forma professores para lecionar nos Anos Finais do Ensino Fundamental e no Ensino Médio de escolas indígenas. Com quatro áreas de concentração: Línguas, Artes e Literatura; Matemática; Ciências da Natureza; Ciências Sociais e Humanidades, as aulas são ofertadas na universidade, mas os alunos indígenas também vivenciam um tempo nas comunidades.

Ainda que existam certas ideias unificadas em torno de um horizonte comum para as escolas indígenas, sua implantação tem ocorrido de maneiras diferenciadas entre as comunidades do Brasil. A análise da experiência da Educação Escolar entre os povos indígenas do Uaçá (no Amapá, extremo Norte brasileiro), por exemplo, reforça a ideia de que certas instituições (sendo a escola uma delas) são apropriadas de maneiras distintas, a partir dos contornos particulares de cada cultura indígena. Se a escola não fazia parte das tradições das populações nativas, agora faz parte do cenário de instituições em contato intensivo com elas, modificando-as e sendo modificada, também.

Apesar dos conflitos e das contradições a serem superados por todas as escolas indígenas brasileiras, dentre elas as localizadas em Minas Gerais, os avanços obtidos nas últimas décadas são muito significativos e representativos das lutas travadas. Desde a Constituição Federal de 1988 e a nova LDBEN de 1996 – que garantiram às populações indígenas o direito a uma escola específica, diferenciada, intercultural e bilíngue/ multilíngue, o que significa o direito à organização própria – a Educação Escolar Indígena vem ganhando força no cenário nacional, e hoje se verificam experiências escolares muito significativas, como o caso de Minas Gerais. A entrada de indígenas em cursos de pós-graduação representa a chegada de um tempo de novos desafios impostos pelo contato.

Aos professores e demais indígenas, portanto, caberá o desafio de pensar a escola nas aldeias dos dias de hoje, localizadas no Brasil, e pensar não somente a instituição escolar, mas a formação de professores indígenas que irão atuar dentro e fora desse ambiente. Isso significa, dentre outras coisas, abandonar a passividade, o comodismo e reavaliar o que foi feito até o momento em termos de Educação Escolar Indígena no Estado. Refletir sobre cultura e tradição pode ser um bom começo nessa bonita e, às vezes, difícil jornada. Ao invés de “resgatadas”, as culturas deveriam ser pensadas em termos de processos históricos, com suas transformações ao longo do tempo, com suas continuidades e rupturas. As tradições, por sua vez, além de preservadas, podem ser refletidas no ambiente escolar como eixos geradores de propostas pedagógicas *decoloniais* a serem implementadas. Dessa forma, a Educação Escolar, que hoje já faz parte das culturas indígenas localizadas no Estado de Minas Gerais, poderá se tornar, em um tempo vindouro, uma tradição de múltiplas e ricas significações.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente capítulo constituiu-se em um itinerário pelo Ensino e Educação Indígenas de um ponto de vista que pode ser considerado não hegemônico ou, até mesmo, contra hegemônico. Isso porque o

eurocentrismo domina nossas mentes e corações pelo menos desde o século XIX, no que diz respeito às histórias e culturas indígenas. Aliadas da História do Brasil, populações indígenas e outras procedentes de mundos não europeus mereceram pouca atenção de historiadores no país durante muito tempo. A situação, entretanto, tem mudado gradativamente, especialmente a partir dos anos 1990 e se assiste a uma verdadeira “revolução”, no que diz respeito à valorização historiográfica de populações indígenas, afrodescendentes e outras, para além de meras “contribuições” ou “heranças” deixadas por elas na cultura e na história brasileiras.

Longe, portanto, se está de um tempo em que se afirmava categoricamente que aos indígenas não caberia história, apenas historiografia (MONTEIRO, 1995). A contínua e reiterada associação das populações indígenas à barbárie, à selvageria ou à decadência da “civilização” e ao primitivismo custou muito caro a todos nós. As mais de 250 etnias existentes no Brasil e as mais de 600 em toda a América Latina provam que as tentativas sistemáticas de extermínio, de integração e de assimilação das populações indígenas, ao longo de mais de cinco séculos no continente americano, não surtiram os efeitos desejados por não indígenas. A existência de uma lei que garante que histórias e culturas indígenas devam fazer parte dos currículos escolares é um passo enorme, embora não suficiente, para garantir um lugar aos indígenas na história/História.

Qualquer criança que tenha passado pelo Ensino Fundamental no Brasil imagina que os indígenas sejam “coisas do passado”! Isso porque muitos dos livros didáticos que tratam da questão sempre se referem aos indígenas com verbos no pretérito: “caçavam”, “pescavam”, “dormiam em redes”. Contudo, essa não é a única razão para se acreditar que os indígenas já não mais existam, pois há outro problema ainda mais sério. Depois de se fazerem presentes no “cenário do descobrimento” do Brasil, os indígenas simplesmente “desaparecem” e deles não se ouve falar mais ao longo da história do país. Para onde teriam

ido? A resposta mais simples (e apressada, além de incorreta) é a de que teriam desaparecido definitivamente, seja pela violência dos colonizadores ou por doenças.

A lei 11.645/ 2008 exige que professores e alunos da Educação Básica no Brasil conheçam, aprendam e divulguem a história e as culturas indígenas, transversalizando os conteúdos das diversas disciplinas escolares. A questão que se faz urgente ser respondida é: como realizar tal empreendimento se por muito tempo os indígenas se fizeram presentes no ambiente escolar apenas no mês de abril, quando se comemora o “Dia do Índio”, no dia 19? Aliás, muitos sequer sabem por que essa data é dedicada aos indígenas e invariavelmente professores e alunos se veem envolvidos em atividades que reproduzem estereótipos e pouco acrescentam à formação de crianças, adolescentes e jovens, que continuam a ver os indígenas como aqueles que andam nus ou apenas vestem tangas, possuem colares e cocares, falam línguas estranhas e estão distantes do “grau de civilização” dos não indígenas.

Após séculos de contatos entre indígenas e não indígenas é possível dizer que os Terena, os Kayapó, os Baniwa, dentre outros, deixaram de ser indígenas ou se tornaram “menos” índios? Evidente que a resposta a essa pergunta é “Não!”, embora uma parte da opinião pública brasileira acredite que os indígenas de hoje sejam muito “misturados” ou “aculturados”. Isso ocorre porque durante muitos anos nas escolas de todo o país foi ensinada uma determinada imagem do indígena, como alguém que vive exclusivamente nas matas, subsistindo de caça, pesca e coleta etc. Tal imagem não condiz com a realidade atual de muitos povos indígenas e nem mesmo seria correta para se pensar as populações indígenas no passado colonial ou imperial.

Há que se considerar, ainda, certas situações vivenciadas pelas populações indígenas, especialmente em tempos mais recentes. Uma delas é a migração, caso dos Atikum, por exemplo, que, saindo de Pernambuco no início da década de 1970, vivem hoje em Mato Grosso do Sul. Outra situação é aquela vivida por indígenas que se encontram em

fronteiras de Estados nacionais – caso dos Chiquitano e dos Kamba, que vivem entre o Brasil (Estados de Mato Grosso e de Mato Grosso do Sul) e a Bolívia (JOSÉ DA SILVA, 2019). A saída de indígenas das aldeias e do meio rural para as cidades é um problema complexo e bastante desafiador, tanto para os pesquisadores como para os poderes públicos.

Como diria o poeta mineiro Carlos Drummond de Andrade, “precisamos descobrir o Brasil”. E junto com o Brasil precisamos (re)descobrir os indígenas, livrando-nos dos preconceitos, dos estigmas e das discriminações que cercam a temática. Quantos são, onde se encontram, quem são os povos nativos no Brasil atual? E, no passado, quantos eram? Onde se encontravam? Quem eram? O que sabemos, além das representações equivocadas e estereotipadas aprendidas, desde a mais tenra infância em ambientes escolares e extraescolares, a respeito dos indígenas? Ao tentar responder a essas e outras questões precisamos rever a forma como fomos educados para enxergar os povos indígenas, formadores da sociedade brasileira, mas ignorados e escamoteados por muitos.

Rompendo com a ideia eurocêntrica de que os indígenas apenas nos legaram algumas palavras ao vocabulário, que deixaram tradições, como o uso de redes para o descanso, ou, ainda, na culinária, como a mandioca, é preciso ir além. Reconhecendo-nos como um país fortemente indígena, alicerçado historicamente na escravização de indígenas e de africanos e de seus descendentes por séculos, necessário se faz narrar outras histórias, novas e velhas, excluídas e esquecidas. Para isso, também serve o presente capítulo: para que não nos esqueçamos de onde viemos, o que fomos, para vislumbrarmos um país que respeite populações que sobreviveram física e culturalmente, com muitas dificuldades e enormes obstáculos.

As populações indígenas lutam por direitos há séculos (sendo o primeiro deles, o de existir!) e hoje apresentam demandas por Educação, Saúde etc. As conquistas das populações indígenas no Brasil, especialmente na Constituição Federal de 1988, são continuamente ameaçadas

e as escolas invariavelmente silenciam a respeito disso. Mesmo nas Américas, a situação de países próximos ao Brasil, no tocante às temáticas indígenas, são pouco divulgadas. O Guarani, por exemplo, foi oficializado como um dos idiomas do Paraguai ao lado do Espanhol em 1992 e, na fronteira do Brasil com aquele país, essa língua indígena ainda é falada por muitas pessoas. Países como Equador e Bolívia tiveram, nas últimas décadas, líderes políticos de ascendência indígena. Longe de representar o fim dos problemas para os “povos originários”, como são chamados os indígenas na Bolívia e em outros países de língua hispânica, a eleição de Evo Morales, pertencente ao grupo Aymará, representou um marco para um país que tem sua população majoritariamente indígena e que não havia, até então, conquistado um espaço de relevância no cenário político sul-americano.

Dessa forma, esperamos que as discussões apresentadas tenham trazido informações e conhecimentos que mobilizem reflexões a respeito da temática indígena dentro e fora das escolas. Quando nos livramos de preconceitos, estigmas e estereótipos, estamos mais abertos à compreensão de quem é o Outro e o respeitamos sem discriminações. Conhecer, portanto, é o primeiro passo e deve vir acompanhado do reconhecer, do respeitar, do valorizar e do estimular/promover a valorização. As populações indígenas não são nenhum “estorvo” ao progresso do Brasil, como foram e ainda são imaginadas por muitos. Antes, constituem um rico patrimônio a ser (re)descoberto e protegido, pois sem elas a Humanidade, com certeza, seria mais pobre e triste e menos humana.

A valorização e o estímulo à valorização em ambiente escolar ocorrem a partir de conhecimentos e reflexões que permitam nos enxergar/representar como aquilo que realmente somos: mais indígenas do que alguns gostariam de ser e menos europeus como muitos pensam que são. Mudar o estado de coisas depende, em muito, de ações governamentais, no âmbito da Educação, mas é possível transformar mentes e corações de crianças, adolescentes e jovens pelo “encantamento” em

relação à temática indígena com saberes e fazeres não hegemônicos, não eurocêntricos e *decoloniais*. Nada melhor do que dar os primeiros passos em direções até então inexploradas e desconhecidas!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Editorial UniversidadJaveriana, 2005.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo. Disponível em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>>. Acesso em 06 de jan. de 2019.

FERREIRA, Bruno. *Educação Kaingang: processos próprios de aprendizagem e educação escolar*. 99 f. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação). UFRGS, Porto Alegre.

GIRALDIN, Odair. Educação Escolar Indígena e processos próprios de ensino-aprendizagem: reflexões a partir de alguns casos Jê. Disponível em: <<http://www.uft.edu.br/neai/?p=368>>. Acesso em 15 de jul. de 2018.

JOSÉ DA SILVA, Giovani. Trajetórias diaspóricas indígenas em Mato Grosso (do Sul). *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 11, n. 28, p. 98- 126, set./dez. 2019.

_____; COSTA, Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira da. *Histórias e culturas indígenas na Educação Básica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MELIÁ, Bartomeu. Educação indígena na escola. *Cadernos Cedes*, ano XIX, n. 49, p. 11-17, dez. 1999.

MIGNOLO, Walter. O lado mais escuro da modernidade. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>>. Acesso em 06 de jan. de 2020.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º. e 2º. graus*. Brasília: MEC/ Mari/ Unesco, 1995.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. O que é uma educação decolonial? Disponível em: <https://www.academia.edu/23089659/O_QUE_É_UMA_EDUCAÇÃO_DECOLONIAL>. Acesso em 28 de jun. de 2019.

PALADINO, Mariana; CZARNY, Gabriela (Orgs.). *Povos indígenas e escolarização: discussões para se repensar novas epistemes nas sociedades latino-americanas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

PEREIRA, Verônica Mendes. A educação escolar indígena em Minas Gerais. Disponível em: <<http://www.fumec.br/revistas/paideia/article/view/942>>. Acesso em 13 de set. de 2018.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SCHIFFLER, Michele Freire. Tradição, Oralidade e Ancestralidade. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/flibav/article/view/14039>>. Acesso em 15 de jul. de 2018.

WALSH, Catherine (Ed.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala, 2013.

WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). *Ensino (d)e História Indígena*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CAPÍTULO 6

A IMPORTÂNCIA DO PATRIMÔNIO NA PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE E A SUA RELAÇÃO COM O TURISMO CULTURAL

Leonardo Cristian Rocha

INTRODUÇÃO

Este capítulo tem como objetivo discutir o conceito do patrimônio em suas mais diversas escalas seja do ponto de vista material ou imaterial, mas com um olhar na cultura indígena. Esses povos buscam a preservação do seu patrimônio, pois, os indígenas, entendem fazer parte de um todo, não se enxergam dissociados da natureza e de suas tradições. Portanto, a memória, a preservação do meio ambiente, a reafirmação da sua cultura, é uma forma de preservar e manter a identidade e da conservação do patrimônio. Essa visão é um contraponto a forma de entender a natureza e o patrimônio, na perspectiva da sociedade ocidental capitalista, o meio ambiente é entendido como um recurso valorado e que deve ser explorado e na maioria das vezes sem o devido respeito, seja do patrimônio material e/ou imaterial e muito menos pelos povos tradicionais.

1. CONCEITO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO, CULTURAL, AMBIENTAL E A SUA INTER-RELAÇÃO COM O TURISMO CULTURAL.

O patrimônio é uma herança que recebemos de nossos antepassados. Por isso, é de grande importância a preservação no presente para que as futuras gerações possam usufruir e preservar a sua identidade. O nosso patrimônio, seja ele, histórico, cultural ou natural, marca nossas referências de vida, nossos costumes, nossos hábitos, portanto, constitui a

história de nossa formação. Assim, o conceito de Patrimônio se torna amplo, abrangendo várias áreas do conhecimento.

Até meados dos anos 50, os bens considerados patrimônio tendiam serem monumentos individuais e edifícios, como locais de culto ou fortificações, e muitas vezes eram vistos isoladamente, sem nenhuma relação com as paisagens que os rodeavam. (UNESCO, 2016). Foram exatamente nesse contexto que Constituição Federal de 1988 alterou o Decreto de Lei número 25, de 30 de novembro de 1937, alterando a denominação Patrimônio Histórico e Artístico, por Patrimônio Cultural Brasileiro.

Art. 216. Constitui patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - As formas de expressão;

II - Os modos de criar, fazer e viver;

III - As criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - As obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - Os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (CF 1988)

Dessa forma, o Patrimônio Cultural é entendido como monumentos, edifícios ou sítios que possuem valor histórico, estético, arqueológico, científico e antropológico. Já o Patrimônio Natural é caracterizado por formações físicas, sejam elas biológicas ou geológicas e habitat de grande valor estético e científico.

2. PATRIMÔNIO CULTURAL INTANGÍVEL E O PATRIMÔNIO CULTURAL INDÍGENA

O Patrimônio Cultural Intangível ou simplesmente Patrimônio Imaterial é classificado pela UNESCO como as expressões de vida e tradições que comunidades, grupos e indivíduos em todas as partes do mundo

recebem de seus ancestrais e passam seus conhecimentos a seus descendentes.

De acordo com Pelegrini & Funari (2017), o reconhecimento da cultura imaterial pela UNESCO foi de suma importância, pois incentivou os registros dos bens intangíveis de diversas comunidades humanas, além de alavancar diversas pesquisas sistemáticas sobre o tema.

Para os povos indígenas, o Patrimônio Imaterial é fundamental, pois se trata da sua própria identidade, enquanto povo é a sua história, os seus costumes, a filosofia de vida. Essas questões culturais são à base da convivência em comunidade e de transmissão de conhecimento de geração para geração.

Quando falamos da cultura imaterial dos povos indígenas, entendemos esse conceito como as suas práticas, culturas, ritos, danças, músicas, línguas, saberes, a religiosidade, entre outros. Devemos destacar que a cultura imaterial tem uma forte ligação com a natureza, pois, para os povos indígenas, uma cachoeira, uma rocha, uma montanha, um rio, os animais, as plantas podem ser entendidos como locais e seres sagrados de acordo com a sua cultura.

Dessa forma, na cultura indígena, a natureza é entendida como um patrimônio, que deve ser cuidada e preservada, pois ela representa parte de sua vida. Em contrapartida, na visão ocidental capitalista, a natureza é compreendida como um recurso, um bem a ser explorado e capitalizado. Nessa perspectiva, o homem não faz parte da natureza, mas está acima dela.

É, nesse contexto, que se iniciam os conflitos entre a sociedade capitalista e os povos indígenas. Cabe destacar que esse conflito é muito desigual, pois as tribos indígenas, quase sempre – ou sempre – são sacrificadas em nome do “progresso”.

Podemos destacar como exemplo a região do alto Xingu, que vem, nos últimos anos, sendo motivo de vários conflitos devido à ocorrência geológica de minerais com alto valor econômico, como o ouro e o diamante. Esses dois elementos, em muitos casos, fazem parte de um

garimpo ilegal em terras indígenas, gerando conflitos que resultam em mortes de indígenas e garimpeiros. Já a cassiterita, ferro, manganês, cobre, níquel, são elementos que são explorados por grandes corporações, empresas mineradoras.

Devido à instalação de grandes empresas de mineração, há demanda por maior carga energética. Assim, outra forma de destruição do patrimônio cultural indígena são as usinas hidrelétricas. A corredeira Sete Quedas para a construção da Usina de Teles Pires é um exemplo do descaso com a cultura imaterial indígena.

Para os povos Apiaká, Kayabi e Munduruku, a corredeira Sete Quedas é considerada um local sagrado, portanto, um patrimônio imaterial, pois são nesses locais que eram enterrados os seus mortos locais de memória de seus ancestrais. Além de ser um berçário de peixes, sendo extremamente importante para a alimentação das tribos e da biodiversidade dos sistemas aquáticos.

Não obstante, a usina de Belo Monte gerou um grande impacto socioambiental para todo o Brasil. Os indígenas e as populações ribeirinhas foram diretamente atingidos por esse empreendimento catastrófico do ponto de vista ambiental, social e cultural. Fhiлип Fearnside (2011) descreve os impactos da usina de Belo Monte da seguinte forma:

Os povos indígenas da bacia do Xingu somam 28 etnias que totalizam cerca de 20 mil índios distribuídos em 19,8 milhões ha (cerca de 40% da bacia), que serão direta ou indiretamente afetados pela usina. Na região de influência da usina, duas TIs são consideradas diretamente impactadas: a TI Paquiçamba, dos índios Juruna, e a área dos Arara da Volta Grande, que se situam no trecho de 100km do rio que teria sua vazão drasticamente reduzida. Por considerar que o empreendimento não avaliou adequadamente os reais impactos ambientais, sociais, econômicos e culturais da usina sobre a biodiversidade e as populações locais, a CI-Brasil é contrária à obra de Belo Monte. A organização, que desde 1992 trabalha com o povo Kayapó no Médio Xingu, tem em seu site o posicionamento institucional

acerca do empreendimento. Acreditamos que o governo brasileiro precisa aprimorar o planejamento de sua matriz energética, tornando-a mais diversificada e distribuindo melhor, no território nacional, seus impactos e oportunidades socioeconômicas...

A razão mais simples é o valor político. Ganham-se mais votos promovendo do que se opondo à obra. Há também uma influência da indústria barrageira, que inclui as empresas de construção e os grupos profissionais de engenheiros, consultores, fornecedores de equipamentos e serviços, entre outros. Qualquer obra cujo projeto principal custa R\$19 bilhões (ou talvez até R\$30 bilhões), além de vários bilhões a mais para o sistema de transmissão, terá um lobby fortíssimo a favor, mesmo se não fosse produzir um único Watt de energia... (FHIPLIP FEARNSSIDE, 2011, p.2)

O alto Xingu é, portanto, um local onde habitam diversas etnias, com diversidade linguística. Conseqüentemente, vários locais ao longo da bacia do rio Xingu possuem lugares sagrados. Um exemplo disso é o Kuarup: esse é um ritual das tribos indígenas que têm como objetivo despedir dos mortos e finalizar o luto. Assim, na concepção indígena, a alma dos mortos será liberada para o mundo espiritual. Ao destruir os locais sagrados, através da inundação devido à construção de barragens, explosão de rochas, destruição de floresta, com perda de fauna e flora, é destruir a alma e a identidade dos indígenas. Para a historiadora, Thereza Martha Presotti (2017), a destruição dos lugares sagrados, como Sete Quedas, significa:

...profundo desrespeito que desconsiderou por completo a importância de Sete Quedas como um lugar de patrimônio imaterial, um espaço sagrado, sendo ali a morada da “mãe do peixe”; o que se desconsiderou foi todo um modo de viver dos povos Apiaká, Kayabi e Munduruku. Além de profanação de um lugar sagrado, onde também enterravam seus mortos e reverenciavam os ancestrais, este lugar é uma base mítica de sustentação de toda uma relação imaterial e material com o rio. O impacto atingiu a

‘alma’ destes povos. Sabe-se ser lá também local para desova dos peixes, e não é por acaso que é considerado o lugar da “mãe do peixe”. Ao “matá-la”, mata-se a continuidade de se ter este alimento no sentido material e imaterial! É muito grave o que está sendo feito em nome do “desenvolvimento energético” na Amazônia, entendem? ... (PRESOTTI, 2017, p.2)

A tribo indígena Enawene Nawe é um povo que vive na parte sul da Amazônia, nas margens do Rio Juruena, que todos os anos fazem ritual Yaokwa. Está é uma homenagem aos espíritos como forma de garantir o convívio social entre os diferentes clãs. Essa tribo é outro exemplo do descaso do poder público, pois a construção de hidrelétrica no rio Juruena provocou a diminuição dos peixes próximos à reserva indígena, fato que ocasionou grande impacto na sua comunidade, pois os Enawene Nawe não se alimentam de carnes vermelhas, apenas de peixes, além de impactar profundamente no ritual Yaokwa, comprometendo a vida espiritual da tribo.

Além de todas as questões acima levantadas, não podemos deixar de considerar a expansão das fronteiras agrícolas que vem avançando para a região amazônica nos últimos anos, aumentando ainda mais a pressão sobre os povos indígenas e suas terras. O Brasil praticamente destruiu a mata atlântica, o cerrado e a caatinga. Agora a última grande fronteira é a Amazônia. O Parque Indígena do Xingu está severamente ameaçado pelas fronteiras agrícolas as áreas de cultivo, principalmente da soja, que avançam nos limites da área indígena.

A sociedade ocidental ainda não entendeu que a ancestralidade indígena está presente em nossas vidas. Basta observar como a cultura indígena influencia até hoje o nosso modo de vida. Podemos citar a introdução de alimentos na nossa nutrição, como a mandioca, o milho, receita como a tapioca, preparo de peixes, o pirão, entre outros. Não podemos nos esquecer, também, do uso de plantas nativas como uso medicinal, o folclore, influência do Tupi-guarani na língua portuguesa, o hábito de utilizar a rede como modo de descanso, a fabricação do artesanato, entre tantas outras coisas que poderíamos citar.

Desde a colonização portuguesa, a população indígena decresceu acentuadamente e muitas etnias foram brutalmente extintas. De acordo com os dados da Funai, atualmente, a população indígena corresponde apenas a 0,4% do total da população brasileira. De acordo com o último censo demográfico de 2010, os indígenas somam 817.962 habitantes em todo o território nacional de 305 etnias e 274 línguas.

Grande parte da população indígena foi dizimada e esse processo do avanço sobre as terras indígenas ainda não cessou, muito pelo contrário, continua de forma acentuada, seja pela mineração, pela construção de usinas hidrelétricas ou pela expansão das fronteiras agrícolas. Ao destruir essas comunidades, estamos destruindo a natureza, os nossos ancestrais, a nossa cultura e até mesmo a nossa identidade. Proteger a cultura indígena deveria ser obrigação de todos.

3. CONHECIMENTOS E MEMÓRIAS TRADICIONAIS

O conhecimento tradicional, ou também chamado de saber etnoconhecimento, é resultante de saberes tradicionais que são adquiridos a partir de processos empíricos, práticas e experimentos, que são repassados ao grupo ou comunidade através da oralidade ao longo das gerações. Trata-se, portanto, da memória, da história e da identidade de um determinado povo.

O saber tradicional é também um Patrimônio Imaterial, portanto, deve ser preservado, pois o etnoconhecimento está carregado de sabedoria e a própria ciência acadêmica e científica, nos tempos atuais, se utiliza em muito dos conhecimentos dos povos de culturas tradicionais, como, por exemplo, para a fabricação de fármacos. Bertoldi e Sposato (2012), ao estudar instrumentos de proteção dos conhecimentos tradicionais, afirmam que

Durante séculos, estes povos sofreram incontáveis expropriações e com isso perderam, para as indústrias farmacêutica, de cosméticos, agrícola, entre outras, seus conhecimentos milenários e intergeracionais acerca de

como utilizar e transformar um recurso natural em bem ou serviço ao ser humano e à natureza. Assim, sofreram impactos culturais, sociais, econômicos e ambientais sobre suas leis, que não sendo escritas, nem ditadas por um poder, situam-se no campo das práticas consuetudinárias. (BERTOLDI & SPOSATO, 2012, p.85)

Dentro desse contexto, em outubro de 2003, na cidade de Paris, a UNESCO editou a convenção de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, sendo este material um importante instrumento para proteção jurídica do etnoconhecimento. De acordo com a UNESCO, o processo de globalização, ao mesmo tempo em que facilita o diálogo entre as comunidades, gera também intolerâncias, que pode resultar no desaparecimento e destruição do patrimônio cultural e imaterial (UNESCO, 2003). Assim a Salvaguarda tem as seguintes finalidades:

- A) a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial;
- B) o respeito ao patrimônio cultural imaterial das comunidades, grupos e indivíduos envolvidos;
- C) a conscientização no plano local, nacional e internacional da importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento recíproco;
- D) a cooperação e a assistência internacionais. (UNESCO, 2003, p.2)

Para Bertoldi e Sposato (2012), a proteção jurídica, seja ela nacional ou internacional, é importante, pois garante a continuidade do saber tradicional, ameaçado pela homogeneização cultural promovida pela globalização. Além disso, garante a distribuição dos benefícios gerados através do uso dos recursos com a comunidade e reduz a biopirataria.

No Brasil, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), em 2015, realizou um importante trabalho para salvaguardar o Patrimônio Cultural Brasileiro, registrando expressões indígenas, garantindo a esses povos os meios de preservação e acesso às políticas públicas em cultura. As expressões e saberes registrados pelo o IPHAN são:

Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi

A Arte Kusiwa é um sistema de representação gráfica próprio dos povos indígenas Wajãpi, do Amapá, que sintetiza seu modo particular de conhecer, conceber e agir sobre o universo. Como Patrimônio Imaterial, a Arte Kusiwa foi inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão em 2002. A Terra Indígena Wajãpi - demarcada e homologada em 1996 - é uma área de preservação, onde vivem cerca de 1.100 indígenas, em 48 aldeias. A arte gráfica Kusiwa está vinculada à organização social, com uso adequado da terra indígena e o conhecimento tradicional. Os indígenas usam composições de padrões kusiwa nas costas, outros na face, outros nos braços.

Cachoeira de Iauaretê – Lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri

A Cachoeira de Iauaretê, ou Cachoeira da Onça - Cachoeira de Iauaretê - Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri - correspondem a um lugar de referência fundamental para os povos indígenas que habitam a região banhada pelos rios Uaupés e Papuri, reunidos em dez comunidades, multiculturais na maioria, compostas pelas etnias de filiação linguística Tukano Oriental, Aruaque e Maku. Sua inscrição no Livro de Registro dos Lugares foi realizada em 2006. Localizada na região do Alto Rio Negro, distrito de Iauaretê, município de São Gabriel da Cachoeira, ela corresponde a um lugar de referência fundamental para os povos indígenas que habitam a região banhada pelos rios Uaupés e Papuri.

Ritual Yaokwa do Povo Indígena EnaweneNawe

O Ritual Yaokwa é a mais longa e importante celebração realizada por este povo indígena, que habita uma única aldeia localizada na região noroeste do estado do Mato Grosso. Parte fundamental do Yaokwa ocorre quando se dá a saída dos homens para a realização da pesca coletiva de barragem. Essa prática constitui-se em traço diacrítico do complexo sociocosmológico EnaweneNawe e é considerada o ponto alto do ritual e o grande emblema da etnia.

Inscrito no Livro de Registro de Celebrações, em 2010, esse ritual é considerado a principal cerimônia do complexo calendário ritual dos Enawene-Nawe, povo indígena de língua Aruak.

Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani.

Enquanto patrimônio cultural, a Tava converge significados e sentidos atribuídos pelo povo indígena Guarani-Mbyá ao sítio histórico que abriga os remanescentes da antiga Redução Jesuítico-Guarani de São Miguel Arcanjo. Para o povo Guarani, a Tava é de suma importância por ser o local onde viveram seus antepassados. É também um lugar de referência por ser um espaço vivo que articula concepções relativas ao bem-viver, integra narrativas sobre a trajetória deste povo e é diariamente vivenciada como lugar de atividades diversas e de aprendizado para os jovens.

Estar na Tava aciona dimensões estruturantes e afetivas na vida social e na memória dos Guarani-Mbyá, promovendo sentimentos de pertencimento e identidade. O local foi inscrito no Livro de Registro dos Lugares, em 2014.

A Ritxòkò – Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá e Saberes e práticas associados aos Modos de Fazer Bonecas Karajá

Mais do que objetos meramente lúdicos, as ritxòkò são consideradas representações culturais que comportam significados sociais profundos, reproduzindo o ordenamento sociocultural e familiar dos Karajá. Com motivos mitológicos, de rituais, da vida cotidiana e da fauna, as bonecas karajá são importantes instrumentos de socialização das crianças que se veem nesses objetos e aprendem a ser Karajá, bem como os ensinamentos, as técnicas e saberes associados à sua confecção e usos. Por representarem cenas do cotidiano e dos ciclos rituais, elas portam e articulam sistemas de significação da cultura Karajá e, dessa forma, são também lócus de produção e comunicação dos seus valores.

A confecção dessas figuras de cerâmica, denominadas na língua nativa de ritxòkò (na ala feminina) e/ou ritxòò (na ala masculina), é uma atividade exclusiva das mulheres e envolve técnicas e modos de fazer considerados tradicionais e transmitidos de geração em geração. A Ritxòkò - Expressão

Artística e Cosmológica do Povo Karajá foi inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão, em 2012.

Também foram registrados os Saberes e Práticas Associados ao Modo de Fazer Bonecas Karajá. O processo de confecção envolve o uso de três matérias-primas básicas: a argila ou o barro – suù, que é a matéria-prima principal; a cinza – que funciona como antiplástico; a água utilizada para umedecer a mistura proveniente do barro e da cinza.

Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL)

No ano de 2014, as línguas Asurini do Trocará e Guarani Mbya foi à primeira língua de tronco indígena reconhecida como Referência Cultural Brasileira pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e que agora passam a fazer parte do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), conforme dispõe o Decreto 7387/2010.

Asurini do Trocará ou Asurini do Tocantins é a língua falada pelo povo indígena Asurini, que vivem às margens do Rio Tocantins, no município de Tucuruí (PA). A língua pertence à família linguística Tupi-Guarani.

Guarani Mbya é uma das três variedades modernas da Língua Guarani, juntamente com o Nhandeva ou Ava Guarani e o Kaiowa. A língua Guarani Mbya é uma das línguas indígenas faladas no Brasil, ocupando uma grande faixa do litoral que vai do Espírito Santo ao Rio Grande do Sul, além da fronteira entre Brasil, Bolívia, Paraguai e Argentina. Os Guaranis representam uma das maiores populações indígenas do Brasil. Estão distribuídos por diversas comunidades. (IPHAN, 2015)

Fonte: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1905>

4. LUGARES DE MEMÓRIA E BENS CULTURAIS

Ao longo desse texto, observa-se a relevância do estudo do patrimônio nas suas mais diversas escalas, e a principal importância da preservação do patrimônio é antes de tudo a preservação da nossa memória, que é um conhecimento subjetivo transmitido por gerações. Portanto, cabe à

História produzir um conhecimento científico para que fique registrada a nossa Estória.

Ao pensar em lugares de memórias, a princípio lembraremos de museus, mas não podemos nos esquecer das bibliotecas, dos arquivos, galerias de arte e até mesmo centros culturais. Esses são, portanto, os locais mais usualmente pensados e retratados como os “Lugares de Memória”. No entanto pensar dessa forma é reduzir os nossos bens culturais, pois não devemos nos esquecer dos lugares não convencionais, como por exemplo, feiras tradicionais, mercados, santuários, entre outros. Ou seja, lugares de memória são locais que expressam um sentido cultural para uma determinada população. Voltando a cultura indígena, a Cachoeira de Lauretê acima citada é também um lugar de memória.

O maior Lugar de Memória na perspectiva de Museu no Brasil é o Museu Nacional no Rio de Janeiro, considerado por muitos como um dos maiores patrimônios de antropologia do mundo, sendo também a instituição científica mais antiga do Brasil, com um acervo de mais de 20 milhões de itens. Dentro dessa coleção, podemos destacar Luzia, o fóssil humano mais antigo das Américas. Mas, infelizmente, no ano de 2018, grande parte desse acervo foi destruída por um incêndio de grandes proporções. Tal fato mostra o total descaso que o poder público brasileiro tem pelos seus Lugares de Memória e Bens Culturais.

A conservação e a preservação do Patrimônio seja ele cultural ou ambiental, além de ser importante por tudo que foi discutido até aqui, torna-se ainda mais relevante se levarmos em consideração o Turismo Cultural. Este é o resultado da junção de Cultura e Turismo, que se caracteriza pelo interesse das pessoas de se deslocarem para vivenciar outras culturas, conhecer ou entender saberes tradicionais, valorizar a história, sejam eles de caráter material ou imaterial.

Dessa forma, o Patrimônio preservado e conservado é o passo inicial para a criação de roteiros turísticos que passam a gerar divisas importantes para as comunidades locais. Para o Ministério do Turismo, o Turismo Cultural pode assim ser classificado:

Turismo Cívico

O Turismo Cívico ocorre em função de deslocamentos motivados pelo conhecimento de monumentos, acompanhar ou rememorar fatos, observar ou participar em eventos cívicos, que representem a situação presente ou da memória política e histórica de determinados locais. Entendem-se como monumentos as obras ou construções que remetem à memória de determinado fato relevante ou personagem. Os fatos são ações, acontecimentos e feitos realizados ou que estejam ocorrendo na contemporaneidade. Do ponto de vista turístico, eles podem atrair pessoas para conhecer os locais onde se efetivaram, de forma a compreender o seu contexto e suas particularidades. Nesse caso, tais monumentos e fatos diferenciam-se dos demais por seu caráter cívico, ou seja, relativos à pátria. Os eventos cívicos são as programações em que o Estado, seus símbolos e datas são celebrados pelos cidadãos.

Turismo Religioso

O Turismo Religioso configura-se pelas atividades turísticas decorrentes da busca espiritual e da prática religiosa em espaços e eventos relacionados às religiões institucionalizadas, independentemente da origem étnica ou do credo. Estão relacionados às religiões institucionalizadas, tais como as de origem oriental, afro-brasileiras, espíritas, protestantes, católica, compostas de doutrinas, hierarquias, estruturas, templos, rituais e sacerdócio.

Turismo Místico e Esotérico

O Turismo Místico e o Turismo Esotérico caracterizam-se pelas atividades turísticas decorrentes da busca da espiritualidade e do autoconhecimento em práticas, crenças e rituais considerados alternativos. Opta-se, nessa definição, pela utilização conjunta e não exclusivo dos termos Turismo Místico e Turismo Esotérico, uma vez que o misticismo e o esoterismo estão relacionados às novas religiosidades, sendo que suas práticas se dão, muitas vezes, concomitantemente, tornando-se difícil separá-los em um produto turístico exclusivamente de caráter místico ou de caráter esotérico.

Nesse sentido, para fins de caracterização de produtos turísticos, poderão ser utilizados os termos Turismo Esotérico ou Turismo Místico ou Turismo Místico Esotérico.

Turismo Étnico

Constitui-se de atividades turísticas envolvendo a vivência de experiências autênticas e o contato direto com os modos de vida e a identidade de grupos étnicos. O conceito clássico de etnia remete à noção de origem, cultura, práticas sociais e raça, onde se considera o patrimônio histórico e cultural como elemento de identidade e diferenciação de um determinado grupo, bem como as interações sociais que ocorrem entre este grupo e a sociedade em seu entorno. Esse tipo de turismo envolve as comunidades representativas dos processos imigratórios europeus e asiáticos, as comunidades indígenas, as comunidades quilombolas e outros grupos sociais que preservam seus legados étnicos como valores norteadores de seu modo de vida, saberes e fazeres.

Turismo Cinematográfico

O segmento de audiovisual vem sendo incorporado às novas tendências mundiais do turismo como estratégia de atração de visitantes, colaborando também para o aumento da competitividade e da inovação de produtos turísticos. Esse segmento pode movimentar significativamente o turismo local e gerar resultados positivos para a comunidade onde será filmada uma produção audiovisual, devido o movimento de atividades que poderão ser envolvidas nas produções, dentre eles serviços como hospedagem, alimentação e logística de toda uma equipe de filmagem. Toda essa cadeia é capaz de gerar empregos diretos e indiretos, como bombeiros, eletricitas, costureiras, artistas gráficos, figurinos, pintores, cozinheiros, maquiadores, motoristas de ônibus e vários outros profissionais, podendo ter um gasto de até 60% de seu orçamento investido no destino associado à contratação de produtos e serviços locais. Além dos impactos na geração de renda e emprego, o Turismo Cinematográfico é uma ferramenta poderosa para a promoção da imagem do destino.

Turismo Arqueológico

O estudo e a prática do turismo arqueológico podem ser considerados atividades recentes no Brasil, bem como as discussões sobre os conceitos básicos do segmento. Levando-se em consideração que o segmento pode trazer benefícios para a atividade turística, quando desenvolvida em sítios planejados e estruturados, é necessário entender sua origem, para que, a partir do entendimento da atividade, possa ser possível a consolidação do segmento no Brasil. Assim, o segmento pode tornar-se um aliado no desenvolvimento de localidades e atrativos turísticos que atendam a essa demanda, que se relaciona especificamente com o Turismo Cultural, devido seus aspectos de caráter histórico-cultural. O turismo arqueológico pode ser entendido a partir da associação da Arqueologia e o Turismo. Surgiu, de forma organizada e planejada, como uma alternativa para a difusão do conhecimento relacionado às pesquisas e aos achados arqueológicos, assim como a própria Arqueologia em si. Esse trabalho torna-se como um elemento essencial para o resgate e o conhecimento da cultura humana, bem como para o entendimento do ser humano e de seu processo evolutivo. Nesse sentido, o turismo arqueológico torna-se uma importante ferramenta para a disseminação do conhecimento acerca dos elementos de cunho histórico-cultural dos quais a Arqueologia faz parte.

Turismo Gastronômico

O turismo gastronômico surge como um segmento turístico emergente capaz de posicionar destinos no mercado turístico, quando utilizado como elemento para a vivência da experiência da cultura local pelo turista por meio da culinária típica. A oferta turística de serviços de alimentação, item que faz parte da estada do turista, apresenta-se, portanto, como uma vantagem competitiva no desenvolvimento do turismo de uma localidade, podendo ser utilizada como um diferencial passível de proporcionar experiências únicas para o turista e, assim, tornar-se também um diferencial para sua comercialização.

Enoturismo

O termo enoturismo passou a ser utilizado na Itália, quando as visitas a locais onde se produziam vinhos passaram a ser considerados como atração âncora de roteiros, e não simplesmente uma atividade complementar destes. Contudo, em regiões da França e de Portugal, que acumulam conhecimento secular do assunto, observaram-se as primeiras iniciativas de formatação de roteiros de visitas em que fosse possível conhecer sobre o processo de produção do vinho, para o atendimento do público que aprecia ou consome o produto. Já no Brasil, as iniciativas pioneiras de enoturismo ocorreram na região sul do Brasil, quando a uva e o vinho passaram a ser tratados como atração turística. Desde então, empresas vinícolas começam a abrir as portas para visitação turística com a finalidade de possibilitar o conhecimento do processo de elaboração dos vinhos.

Turismo Ferroviário

De acordo com a Cartilha de Orientação para Proposição de Projetos de Trens Turísticos e Culturais, “os serviços de trens turísticos e culturais caracterizam-se pelo transporte não regular de passageiros, com o objetivo de agregar valor aos destinos turísticos, contribuindo para a preservação da memória ferroviária, configurando-se em atrativos culturais e produtos turísticos das cidades, auxiliando-as na diversificação da oferta”.

Dessa forma, a expressão “turismo ferroviário”, em uma primeira análise, poderia ser considerada uma classificação do turismo quanto ao meio de transporte utilizado na viagem (segmentação dos meios de transporte), quando a finalidade da viagem é a utilização de trens, ou melhor, a realização de “passeios sobre trilhos” – atrativos cuja singularidade contribui para a diversificação da oferta turística brasileira. Contudo, como os atrativos habitualmente utilizados estão associados ao segmento de Turismo Cultural, o turismo ferroviário pode ser considerado um tipo de turismo deste segmento. (MINISTÉRIO DO TURISMO, 2010, p.18).

5. ESPAÇO GEOGRÁFICO

É muito comum muitos pesquisadores, principalmente os Geógrafos, acharem que o Espaço Geográfico é objeto único e exclusivo da Geografia, o que não é verdade. Para entender o Espaço Geográfico é preciso inicialmente pensar em duas variáveis: o Espaço Físico e o Tempo. Ao observar nessas duas perspectivas, percebe-se que esses são temas de pesquisas de todas as ciências, sejam elas, humanas, biológicas ou exatas. Mas o diferencial da Geografia, nesse contexto, é entender as relações que ocorrem entre o Espaço, o Tempo e a Sociedade. Ao intercalar essas variáveis, tem-se o objeto de estudo da Geografia.

Desde a formação da Geografia como ciência, desde o século XIX, esta vive em constantes conflitos, pois, ao buscar entender relações espaciais, temporais, aliadas ao desenvolvimento da sociedade, não é possível definir se essa ciência é essencialmente humana, ou exata. Essa imprecisão fez surgir a Geografia Humana e a Geografia Física e, atualmente, com o avanço das Geotecnologias, cria-se uma subdivisão na Geografia, aumentando ainda mais a dicotomia. Não obstante, não devemos nos esquecer do Ensino de Geografia, como outra área do conhecimento geográfico.

Diante de todas essas variáveis, é difícil definir o Espaço Geográfico, mas, podemos defini-lo a partir dos estudos dos ambientes físicos ou naturais e as suas relações com a sociedade. Mas devemos tomar cuidado para não pensar de uma forma estática, pois tanto o espaço quanto a sociedade são mutáveis. Assim, podemos pensar esse Espaço Geográfico em diferentes escalas de análise, que pode ser um território, um lugar, uma região, entre outros.

Dessa forma, pensar o Espaço Geográfico é pensar também dentro da formação do pensamento Geográfico, ou melhor, dentro da Escola de Pensamento que pode ser uma Geografia Tradicional, Quantitativa ou Crítica/Marxista. Para Polon (2016), a Geografia Tradicional tinha como abordagem do Espaço da seguinte forma:

Abordagens embasadas pelos conceitos de paisagem e região, reconhecendo neles o objeto da Geografia, e sua identidade perante as demais ciências. O espaço, naquele contexto, era abordado apenas de forma secundária, enquanto as análises que permeavam as discussões geográficas eram principalmente a noção de paisagem, a região natural, paisagem cultural, gênero de vida e diferenciação de áreas. (POLON, 2016, p.85)

Essa visão da Geografia Tradicional teve o seu início no século XIX. Principalmente nas universidades europeias, essa visão era extremamente importante. Alguns países ainda definiam os seus limites e territórios, como era o caso da Prússia, atual Alemanha. Essa Geografia foi fundamental para a formação do Estado Nação Alemão. Essa forma de fazer e ensinar a Geografia durou até a década de 50.

A partir da década de 50, pós-segunda guerra mundial, o mundo modificou bastante, e as respostas à sociedade teriam que ser mais rápidas e eficientes, pois o mundo precisava se reconstruir, eis, então, que surge a Geografia Quantitativa. Esdras e Rosas (2006) definem a geografia quantitativa como

A Geografia Quantitativa representando o novo modelo de revolução da Ciência Geográfica surgiu na escola anglo/saxônica. Adotando o neopositivismo como base filosófica, essa nova corrente aplicou a matemática nos estudos geográficos, pois acreditava tornar a Geografia mais precisa. A teoria de sistemas e dos modelos, além do uso abusivo da estatística foram as grandes características da Geografia Quantitativa. (ESDRAS & ROSA 2006, p.181)

Essa nova Geografia está totalmente ligada às análises espaciais a partir de modelos matemáticos, estatísticos e computacionais. Recebeu muitas críticas pelos Geógrafos Marxistas, pois afirmam que se trata de uma Geografia a serviço do Estado. Cabe ressaltar que esse método de análise geográfico foi incorporado por muitos Geógrafos,

principalmente pelo IBGE, pois os métodos quantitativos auxiliam em muito as análises espaciais com muitas mutações constantes, para dar respostas a grandes eventos. Sem os sistemas computacionais é praticamente impossível, nos dias de hoje. Atualmente, o uso das Geotecnologias ocorre basicamente a partir da geografia quantitativa.

Mas é bom lembrar, também, que a Geografia por ser considerada uma ciência humana. Muitos estudantes e professores de Geografia possuem muitas dificuldades para entender e processar métodos matemáticos, até por isso fazem muitas críticas a essa Geografia. Para fazer um contraponto à “Nova Geografia”, surge, então, a Geografia Crítica, ou Geografia Radical, ou Geografia Marxista, assim definida por Moura et al (2008) como

O Componente fundamental da base teórico-metodológica da geografia crítica, dialética origina-se de dialecin, que significa discutir, e exprime a luta das ideias contrárias. Conforme Engels (1950: 392, apud Politzer et al., 1970: 28), a “dialética considera as coisas e os conceitos no seu encadeamento; suas relações mútuas, sua ação recíproca e as decorrentes modificações mútuas, seu nascimento, seu desenvolvimento, sua decadência”. Sua origem enquanto método se dá exatamente quando a ciência avança o suficiente para abarcar o estudo sistemático dos elementos naturais, suas modificações no seio da própria natureza, colocando em xeque a concepção apoiada na metafísica. (MOURA ET ALII 2008, p.11).

Assim, a Geografia Crítica entende que o Espaço Geográfico é apenas o Espaço Social. Apesar de ser uma visão importante, pois se propõe a contrapor ao Estado, essa Geografia não consegue resolver questões urgentes de reorganização do Espaço, em muitos casos, não deseja a organização e nem a reorganização, mas apenas discutir as bases epistemológicas. Entender o Espaço Geográfico meramente num contexto social é minimizar a Geografia, pois as relações sociais se dão sobre um espaço físico onde há relações de poder.

Esse Espaço Geográfico, no seu sentido mais amplo, sempre foi apropriado e entendido pelos povos indígenas. No período da colonização portuguesa, os bandeirantes cartografaram o nosso Espaço Geográfico a partir do conhecimento e da Memória dos povos indígenas. Essa relação foi descrita por Kok (2009) da seguinte forma:

Técnicas e estratégias complexas, transmitidas pelos nativos aos paulistas, viabilizaram as sistemáticas expedições pelo sertão - bandeiras, monções e levadas de povoadores para as fronteiras -, capazes de enfrentar florestas tropicais, descampados, serras íngremes, rios encachoeirados e terrenos pantanosos. Nessas empresas coloniais, as contribuições dos grupos nativos foram imprescindíveis no que se refere a fornecer informações detalhadas não só sobre a topografia e a geografia, bem como outros conhecimentos, necessários à elaboração de mapas, esboços, técnicas de representação e orientação nos caminhos terrestres e fluviais do sertão. Esses conhecimentos integravam a “cartografia indígena”, isto é, um acervo de informações espaciais, construído pela memória e enraizado, principalmente, nos sentidos. Seguindo os passos do antropólogo Claude Lévi-Strauss, pode-se dizer que a cartografia indígena inscreve-se numa “ciência do concreto”, baseada em modos de observação e de reflexão a partir da “organização e da exploração especulativa do mundo sensível, em termos de sensível (KOK, 2009, p.92.)”.

A partir do texto acima, percebe-se que sem a memória, a cultura, o conhecimento e o mapeamento do Espaço Geográfico realizado pelos indígenas, os bandeirantes teriam muitas dificuldades para colonizar o nosso território.

6. GEODIVERSIDADE, GEOCONSERVAÇÃO, GEOPATRIMÔNIO, GEOTURISMO.

A maioria das pessoas sempre escutou e aprendeu a importância da conservação da Biodiversidade. Várias conferências mundiais e políticas públicas por partes dos países são feitas pensando na conservação e na proteção da Biodiversidade. Não há dúvidas da importância de

tal tema, mas, no início dos anos 2000, começa um grupo de cientistas principalmente europeus, a pensar na proteção da Geodiversidade.

A Geodiversidade preservada e conservada é à base da manutenção da biodiversidade, visto que entendemos a Geodiversidade, como a conservação do meio abiótico, ou seja, a preservação das rochas, dos minerais, dos solos, do relevo, entre outros. Ao proteger o meio abiótico, estamos implicitamente protegendo o meio biótico, pois a vida está sobre a Geodiversidade.

Assim, STANLEY (2000) definiu a Geodiversidade como a variedade de ambientes geológicos de fenômenos naturais que resultarão na formação da paisagem, formados por rochas, minerais, fósseis e solos.

Brilha (2005) afirma que a Geodiversidade abrange todo o meio abiótico do globo terrestre ao longo do tempo geológico, além dos processos naturais que modificam a paisagem. No Brasil, o Serviço Geológico Brasileiro (CPRM) definiu a Geodiversidade como:

A natureza abiótica (meio físico) constituída por uma variedade de ambientes, fenômenos e processos geológicos que dão origem a paisagens, rochas, minerais, águas, solos, fósseis e outros depósitos superficiais que propiciam o desenvolvimento da vida na terra, tendo como valores intrínsecos a cultura, o estético, o econômico, o científico, o educativo e o turístico (CPRM, 2006). Fonte: <http://www.cprm.gov.br/publique/Gestao-Territorial/Gestao-Territorial/Levantamento-da-Geodiversidade>.

Ao entender a importância da Geodiversidade, surge, então, a necessidade de criar a Geoconservação, dessa forma, cria-se um campo de estudo nas Geociências. Brilha (2005) enfatiza que a Geoconservação deve ser pautada na conservação e na gestão da Geodiversidade quando for entendida como um patrimônio.

Carcavilla et al (2012) amplia o conceito da Geoconservação propondo um conjunto de técnicas e medidas direcionadas à conservação do

Patrimônio, com o intuito de impedir a destruição, prevenir, corrigir e minimizar a degradação do Patrimônio Geológico.

As primeiras literaturas referiam-se o Geopatrimônio como Patrimônio Geológico, pois entendiam apenas numa escala Geológica, mas, com o desenvolvimento de trabalhos na área, agora, utiliza-se mais comumente o termo Geopatrimônio, pois, como se trata do meio abiótico, entende-se que o Patrimônio não exclusivamente geológico, esse patrimônio, pode ser, por exemplo, um patrimônio Geomorfológico.

Para Brilha (2016), Patrimônio Geológico ou Geopatrimônio são palavras sinônimas, mas ressalta que, para ser caracterizada como tal, deve haver um grande valor científico, seja nacional ou internacional. Tal beleza, exuberância, ou elevado valor científico pode resultar no Geoturismo.

O Geoturismo pode ser considerado um segmento da atividade turística em ambientes naturais, com o intuito de conhecer e entender melhor o meio abiótico. Ruschmann (2000) entende o Geoturismo como um segmento do turismo que utiliza do Patrimônio Natural e Cultural de uma determinada região de forma sustentável, com o objetivo da conservação e da promoção do bem-estar das populações envolvidas.

Ruchkys (2007) acrescenta que o Geoturismo promove uma aproximação da sociedade com a Geologia, abrindo, portanto, um novo campo dentro da atividade do turismo.

A preservação da Geodiversidade é algo com que devemos nos preocupar, principalmente quando pensamos na região norte do Brasil, pois há áreas de grande valor mineral que se encontra em reservas indígenas e, por esse motivo, estão na sua maioria preservadas, mas, nos últimos anos, essa pressão por parte de Garimpeiros, empresas nas terras indígenas vem aumentando assustadoramente. Em 2006, o Serviço Geológico Brasileiro já se atentava para isso e no seu relatório anual daquele ano publicou:

Atualmente, há a necessidade de se empreender um esforço governamental de integração, com o planejamento estratégico e tático, considerando que o aparato jurídico-institucional relacionado às questões ambientais, bem como a própria infraestrutura dessas faixas de fronteira evoluíram bastante no mesmo período. Ressalte-se, ainda, a chegada de novos atores sociais (garimpeiros, invasores de terras indígenas etc.) e econômicos, ao que se deve acrescentar a evolução das políticas nacionais e regionais. Por outro lado, tais áreas, normalmente deprimidas do ponto de vista da ocupação e do desenvolvimento social, constituem pontos de fragilidade no que respeita à governabilidade do território nacional, constituindo-se em focos potenciais para a implantação de atividades irregulares (CPRM, 2006). Fonte: <http://www.cprm.gov.br>

Como podem ser observadas as terras indígenas sempre foram alvo de cobiça e a preservação da Geodiversidade pode ser uma forma de auxiliar na conservação dos territórios indígenas, sendo, portanto, mais uma ferramenta na luta contra a devastação e do extermínio das tribos indígenas que já duram mais de 500 anos.

CONCLUSÕES

Ao longo desse texto, discutimos diversos temas e conceitos e procuramos mostrar a importância da preservação do nosso patrimônio, seja ele material ou imaterial, mas o que fica latente é que o Brasil possui um grande Patrimônio, seja ele Natural e Cultural, mas trata toda essa riqueza com total descaso do poder público, pois não conservamos os nossos museus, a ponto de perder um dos maiores acervos do mundo devido a um incêndio no museu natural do Rio de Janeiro por total descaso do poder público. Depredamos o nosso patrimônio natural com um processo de mineração agressivo e irresponsável, como foi o caso do rompimento das barragens de Mariana e Brumadinho. Em pleno século XXI, continuamos matando índios e os expropriando de suas terras. Esse é o Brasil que pouco mudou ao longo dos seus 520 anos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Regina e CHAGAS, Mario (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro, DP&A, 2003.
- ALVES, E. P. M. Diversidade Cultural, Patrimônio Cultural Material e Cultura Popular: a UNESCO e a Construção de um Universalismo Global. *Revista Sociedade e Estado* – V. 25 n. 3, p. 539-560, set/dez 2010.
- BERTOLDI, M. R. & SPOSATO, K. B. Instrumentos de Proteção dos Conhecimentos Tradicionais Associados à Biodiversidade. *Revista de Direitos Fundamentais e Democracia*. V.12. n, 12, p. 75-93, julho a dezembro de 2012.
- BITTENCOURT, J. N.; BENCHETRIT, S. F.; BOTTREL, V. L. *História representada: o dilema dos museus*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2003.
- BRAGA, R.M. O espaço geográfico: um esforço de definição. *Geosp - Espaço e Tempo*, São Paulo, Nº 22, p. 65-72, 2007.
- BRASIL. *Turismo Cultural: orientações básicas*. / Ministério do Turismo, Secretaria Nacional de Políticas de Turismo, Departamento de Estruturação, Articulação e Ordenamento Turístico, Coordenação-Geral de Segmentação. – 3. ed.- Brasília: Ministério do Turismo, 2010.
- BRILHA, J. B. R. Inventory and Quantitative Assessment of Geosites and Geodiversity Sites: A Review. *Geoheritage*, [s.i], v. 8, p. 119-134, 2016.
- BRILHA, J. B. R. *Patrimônio Geológico e Geoconservação: a conservação da natureza na sua vertente geológica*. Braga, Portugal: Palimage, 2005. 190 p.
- CARCAVILLA, Luis et al. Geological Heritage and Geoconservation in Spain: Past, Present, and Future. *Geoheritage*, [s.l.], v. 1, n. 2-4, p. 75-91, 21 out. 2012.
- COHN, C. *Culturas em Transformação: os índios e a civilização*. São Paulo em Perspectiva, 15(2) 2001.
- CPRM. *Geodiversidade. Zoneamento Ecológico- Econômico*. Geologia Ambiental – Riscos Geológicos e Previsão de Desastres Naturais. 2006.
- ESDRAS, M. & ROSA, R. Geografia e Geotecnologias no Estudo Urbano. *Caminhos de Geografia* 17(17) 180 - 186 fev/2006.
- GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). *Ka'aRewarã. Pesquisadores Wajãpi*. Apina&Iepé: Macapá, 2011.
- GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas. Exemplos no Amapá e Norte do Pará*. Iepé: Macapá, 2006.
- GRILLINI, F. L. *As estratégias indígenas de resgate do “patrimônio cultural” local como meio de reconhecimento político: uma reflexão sobre o impacto das pesquisas nas terras indígenas*.

In: ABREU, R; CHAGAS, M. de S.; SANTOS, M. S. dos (Orgs.). *Museus, Coleções e Patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond, MinC/IPHAN/DEMU, 2007. (Coleção Museu, Memória e Cidadania).

KOK, G. Vestígios Indígenas na Cartografia do Sertão da América Portuguesa. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Sér. v.17. n. 2. p. 91-109 jul.- dez. 2009.

LIMA FILHO, M. F.; BELTRÃO, J. F.; ECKERT, C. (Orgs.). *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

MOURA, R. O. D, et alli. Geografia Crítica: legado histórico ou abordagem recorrente? *Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. Vol XIII, nº 786, 5 de junho de 2008.

NEVES, E.G. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 2006

PARDI, M. L. F. A importância da arquitetura pré-histórica e indígena como referência dentro de um processo integrado de resgate cultural. *Revista de Arqueologia*. São Paulo, 7:87-97, 1993.

Patrimônio Cultural. 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/218>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

PELEGRINI, S.C.A. & FUNARI, P.P. *O que é Patrimônio Cultural Imaterial*. Ed. Brasileira. ebook, 1ª ed. 2017.

Philip F. A Usina Hidrelétrica de Belo Monte em pauta. *Política Ambiental*. 2011.

POLON, L.C.K. Espaço Geográfico: Breve discussão Teórica Acerca do Conceito. *Rev. Geogr. Acadêmica* v.10, n.2. 2016.

PRESSOTI, T.M. ENTREVISTA in: <https://www.icv.org.br/2017/06/06/historiador-a-fala-sobre-a-riqueza-do-patrimonio-imaterial-indigena/> 2017.

RUCHKYS, U. A. *Patrimônio Geológico e Geoconservação no Quadrilátero Ferrífero, Minas Gerais: Potencial para criação de um Geoparque da UNESCO*. 211 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em Geologia, Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

RUSCHMANN, D. *Planejamento e Marketing Turístico: a proteção do meio ambiente*. Campinas: Papirus, 2000. 199 p. (Coleção Turismo).

SOUZA. M.S. C. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico*. [On-line], I | 2010.

STANLEY, Mick. Geodiversity. *Earth Heritage*, v. 14, p. 15-18, 2000

UNESCO Brasil, Iphan, 2016. *Gestão do Patrimônio Mundial cultural*. – Brasília.

UNESCO. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris, 17 October 2003.



CAPÍTULO 7

ENTRE OS DEBATES VIRTUAIS E OS PROJETOS DE PESQUISA: REFLEXÕES SOBRE AS DINÂMICAS DE APRENDIZAGEM NA ESPECIALIZAÇÃO MUNDOS NATIVOS

André Luís dos Santos

Guilherme Ferreira Oliveira

Jussara Maria Horta

Lidiane Vicentina Santos

Lucas Lopes Cardoso

Michelle Isabela Santos

Este capítulo tem por objetivo analisar, de forma breve, a percepção dos tutores e de seu coordenador, bem como do professor responsável pelo módulo de Projeto de Pesquisa, as principais impressões sobre o andamento dos debates propostos na especialização “Mundos Nativos: Saberes, Culturas e História dos Povos Indígenas (MNPI)”. Ele está organizado em duas partes: a primeira parte trata de alguns tópicos debatidos nos fóruns que ocorreram durante a realização dos módulos e, a segunda, apresenta uma apreciação geral sobre os principais eixos temáticos dos projetos de pesquisa escolhidos no decorrer do curso.

I. ENSINO A DISTÂNCIA: IMPLICAÇÕES SOBRE OS PROCESSOS DE FORMAÇÃO CONTINUADA PARA PROFESSORES DA EDUCAÇÃO

Nesta primeira parte do capítulo, temos o propósito de demonstrar como foi a exposição e a percepção dos cursistas e tutores sobre os módulos do curso Mundos Nativos: Saberes, Culturas e História dos

Povos Indígenas. Esses módulos foram abordados aqui devido à complexidade, grau de interação e discussões nos fóruns e tarefas. Foram disciplinas/tarefas propostas aos cursistas/professores para trilharem um caminho de reflexão em torno das questões mobilizadas, quando são abordadas temáticas relacionadas às histórias e culturas indígenas.

Vamos fazer, neste artigo, a priori, dois destaques importantes. O primeiro é que este texto não se preocupa em teorizar a Educação a Distância nem ser uma espécie de relatório sobre metodologias e desafios postos aos profissionais da educação que optam pela continuação de suas formações acadêmicas. Trata-se, sobretudo, de um relato, uma espécie de diário de bordo que busca relatar/trocar de maneira sutil as experiências dos agentes educacionais (tutores e cursistas), ao longo das atividades vivenciadas, em um curso na modalidade EAD de pós-graduação. O segundo ponto é a de que está pós-graduação em questão foi pensada, desenvolvida e ofertada para profissionais da educação (professores e professoras da rede pública de ensino), que se interessaram pela temática central do curso: Saberes, Culturas e História dos Povos Indígenas. Este curso foi ofertado seguindo o modelo pedagógico da EAD, uma experiência nova para a grande maioria dos cursistas, que precisaram passar por uma transformação e uma adaptação aos processos de formação e construção do conhecimento, seguindo novos modelos de aulas e autonomia para com os estudos.

O ponto central é que tudo neste curso foi novidade, desde as dinâmicas características da educação à distância ao tema específico sobre os povos/habitantes originais do nosso país, para os professores e professoras que estavam novamente desempenhando o papel de estudantes. Ou seja, ao escolherem cursar uma pós-graduação sobre os Saberes, Culturas e História dos Povos Indígenas, muitos desses cursistas tiveram que, primeiramente, entender o universo muito único e cheio de implicações pedagógicas novas da Educação a Distância. Em suma, o que queremos explicitar é que essa experiência de uma formação continuada foi mais uma manifestação da transformação que muitas

universidades do Brasil vêm passando com os avanços da EAD na última década. A nossa pós-graduação¹ é mais um fenômeno que expressa a ampliação do acesso ao ensino e à formação continuada de qualidade e democrática, que molda a vida contemporânea, que é fortemente marcada pelos avanços tecnológicos em praticamente todos os níveis da vida social. O conhecimento tradicional e indígena é complexo e fruto da observação do ambiente local, associado a práticas e crenças sobre as relações entre os seres vivos (incluindo humanos) e entre os seres vivos e o ambiente, como descreve Fikret Berkes (2019), pesquisador do Instituto de Recursos Naturais da Universidade de Manitoba, Canadá, em parceria com outros cientistas, em seu artigo sobre a redescoberta do conhecimento tradicional ecológico.

1.1 ENSINO À DISTÂNCIA E FERRAMENTA MOODLE

Para os nossos cursistas, o primeiro desafio deste processo de formação foi entender e assumir para si as metodologias e usos das ferramentas que visam o sucesso do processo pedagógico a distância. Na modalidade a distância, o estudante deve assumir responsabilidades que vão além do comprometimento com os conteúdos, ter uma postura de autonomia de seu tempo para com o estudo; dedicação para aprender a utilizar da melhor maneira as ferramentas tecnológicas/pedagógicas e estar comprometido com o desenvolvimento de um conhecimento/aprendizado com significado. Ou seja, o protagonismo no processo de construção do conhecimento na modalidade a distância deve estar

1. A pós-graduação *Mundos Nativos: Saberes, Culturas e História dos Povos Indígenas* foi ofertada pelo Núcleo de Educação a Distância da Universidade Federal de São João del-Rei – Minas Gerais, por submissão ao edital 033/2019, com coordenação da Profa. Maria Leônia Chaves de Resende. Foi composta por uma equipe multidisciplinar de professores e pesquisadores, que ofereceram os seguintes módulos: Ensino à Distância e Ferramenta Moodle; Arqueologia e as Artes Indígenas: Das Paisagens Ancestrais ao Brasil Contemporâneo; Brasis Indígenas: Pensando os Índios na História; Pensamentos, Mundivivências e Saberes Nativos; História do Direito dos Povos Ameríndios; Ensino e Educação Indígenas; Espaço, Patrimônio e Turismo Cultural. No ano de 2020, a especialização irá realizar a primeira defesa dos trabalhos de conclusão de curso de seus alunos, contribuindo assim com estudos acadêmicos sobre a história dos povos originários do Brasil.

centralizado em potencializar, nos seus estudantes, a sua estrutura de conhecimentos preexistentes junto aos novos significados e conhecimentos aprendidos. O primeiro desafio de um curso em EAD para todos os seus agentes é a compreensão dessa construção coletiva do conhecimento/aprendizagem em espaços distantes fisicamente, mas próximos e eficientes por meio do bom uso de suas ferramentas, em suas maiorias tecnológicas (*computadores; tablets; smartphones*).

Nessa perspectiva, a prática pedagógica volta sua atenção mais para um processo educacional que valoriza a construção de redes de conhecimento e o ritmo individual de compreensão de cada estudante, almejando como resultado o desenvolvimento de uma aprendizagem marcada por significados e interpretações de conceitos novos e outros já existentes.

Sabemos que essa prática educacional não é um fruto apenas da metodologia da EAD, mas não podemos deixar de ressaltar que foi a partir do avanço desta modalidade de ensino a distância, que vimos se desenhar na história da educação brasileira uma maior democratização do acesso ao ensino superior. Aqui, destacamos como foi determinante o avanço da EAD e o seu uso das tecnologias de informação e comunicação (TIC), na possibilidade da formação continuada de muitos profissionais das mais distintas áreas. E, em nossa experiência, nos foi possível construir um curso de pós-graduação voltado para professores e professoras sobre uma temática que tem sido central, nos mais diversos debates políticos nacionais e internacionais atualmente.

É do conhecimento de todos, na atualidade, que a Educação a Distância, como modo regular de ensino, tem contribuído grandiosamente na inclusão social de uma parcela significativa de indivíduos que busca oportunidades de educação para a formação profissional. Portanto, a EAD ocupa um lugar de destaque no âmbito da democratização da educação e é determinante na formação profissional. Ao criar condições de acesso ao conhecimento e aprofundamento de estudos, a Educação a Distância tem colaborado na edificação de uma sociedade mais justa

e igualitária, para um contingente de pessoas que, de outra maneira, talvez não tivesse as condições de participação no meio educacional ou na continuação de suas formações.

A percepção da educação será um esforço para conhecer esses povos, seus saberes, sua história e suas culturas e, mais especialmente, afirmar uma presença que supere a invisibilidade histórica que se estende até o presente, e que nos dias atuais tem-se um infeliz retrocesso. Para tanto, é fundamental olhar com atenção o que ocorre no dia a dia, sobretudo na plataforma de ensino, no sentido de compreender as possibilidades e os entraves na concretização de um projeto de educação intercultural a fim de uma atuação pautada pela transformação das condições de sua realização.

A multiplicidade de significados que comportam essas experiências termina por tornar claro que para ocorrer o diálogo entre diferentes grupos, na perspectiva da construção de uma sociedade mais plural e digna em humanidade, não é satisfatório apenas se dispor ao diálogo, e, sim, pensar nas formas e na base em que esse diálogo acontece.

A reflexão constante, aberta e sistemática, ao mesmo tempo em que sensível e questionadora, coloca-se como condição para a construção de um quadro compreensível sobre as problemáticas enfrentadas, quando se trata de questões relacionadas à pluralidade das etnias indígenas e à diversidade constituintes de suas experiências histórico-culturais.

Anterior a disponibilização de um módulo na plataforma para o cursista, os tutores participam de uma capacitação com o docente responsável pelo conteúdo do módulo. Também é apresentado ao tutor às ferramentas digitais e os recursos didáticos da Plataforma Moodle, que são utilizadas durante todo o processo de ensino aprendizagem e que possibilitam uma real interação entre os diversos sujeitos.

Na avaliação realizada por coordenadores de curso e de tutores sobre as capacitações oferecidas, observa-se que estas, apesar de curtas, cumprem o objetivo de desenvolver competências relacionadas aos

aspectos da presença cognitiva, social e de ensino, sob a perspectiva pedagógica das comunidades virtuais de inquirição.

Em todos os módulos do curso foram realizadas reuniões presenciais em que estiveram presentes docentes conteudistas, tutores e coordenação do curso. Os membros da equipe residentes em outros municípios e estados participavam por videoconferência.

Os processos de autoavaliação individual dos tutores junto ao coordenador de tutoria e coordenador pedagógico, realizados de maneira presencial/informal ou com instrumentos de registro, permitiram um espaço para os tutores se sentirem mais à vontade e seguros para exprimir algumas ideias, preocupações e inseguranças.

No cotidiano, os tutores realizam a mediação entre conteúdos, estudantes e docentes, acompanhando o desenvolvimento dos módulos e do trabalho de conclusão de curso (TCC). Assim, um dos aspectos centrais da dinâmica do processo formativo no curso de especialização foi se constituindo em torno do trabalho dos tutores através da elaboração de relatórios, que contemplavam as dificuldades e avanços dos cursistas em cada módulo, para que a coordenação de curso e de tutoria pudessem avaliar o desenvolvimento dos estudantes no processo de ensino aprendizagem. Os tutores são responsáveis também pela correção e *feedback* das atividades, postagem das notas no Ambiente Virtual de Aprendizagem (AVA), discussão sobre o desempenho dos alunos e dos conteúdos dos módulos em curso e da situação geral dos cursistas em reuniões.

É recorrente a preocupação dos tutores com estudantes que ficam longos períodos sem acessar a sala de aula virtual, sendo realizadas inúmeras tentativas de contato e apoio. O material didático é disponível integralmente no Ambiente Virtual de Aprendizagem (AVA), plataforma Moodle/NEAD/UFSJ.

O papel do tutor no curso de especialização, *Mundos Nativos: Saberes, Culturas e História dos Povos Indígenas*, possui um enfoque fundamentalmente em funções docentes, como um sujeito de mediação do

conhecimento, conforme destaca Soek e Gomes (2008), centrando-se no “fazer aprender”, na criação, na gestão e na regulação das situações de aprendizagem. Concretamente, essa função se expressa na participação ativa dos tutores nos processos de avaliação e planejamento do curso, na relação com os estudantes, nos encontros presenciais, nas mediações em fóruns de discussão assíncrona, nas avaliações e *feedbacks* de tarefas dissertativas, na comunicação cotidiana e na construção de vínculo com cada aluno da turma.

A escrita desse texto é um convite ao diálogo dos tutores que atuaram no curso de Especialização, Mundos Nativos: Saberes, Cultura e História dos Povos Indígenas do NEAD/UFSJ, com as postagens dos cursistas nos Fóruns Temáticos propostos pelos professores na plataforma. A primeira apresentação será do módulo *Ensino a Distância e Ferramenta Moodle*. O Fórum Temático é uma ferramenta utilizada no Ambiente Virtual de Aprendizagem (AVA), no qual cursistas e tutores desenvolveram uma participação permanente, em que ambos opinaram sobre os temas estudados na primeira Unidade de Conteúdo do curso e Biblioteca virtual. O conteúdo apresentado nesse Fórum Temático para o aprofundamento dos estudos foi o seguinte: Apresentar e comentar características e vantagens da Educação a Distância. Com grande poder de comunicação no curso desenvolvido pelo NEAD/UFSJ, na plataforma *Moodle*, o Fórum Temático foi pensado como uma caixa de correio virtual para que tutores (as) e alunos (as) possam postar suas mensagens, atentando-se para as conversas em torno do tema apresentado. É importante ressaltar que, para muitos dos cursistas, esta era a primeira experiência com a EAD, o que gerou muita curiosidade e também alguns desafios.

Seguindo o desenvolvimento das atividades da primeira unidade de estudos do curso, foi “aberto”, na plataforma digital – ambiente virtual de aprendizagem, o nosso primeiro Fórum Temático, marcado por um alto índice de participação dos cursistas. E foi neste espaço virtual, incentivados pelos tutores, que os eles iniciaram a construção e troca de seus conhecimentos sobre a Educação a Distância.

Ora, nesse contexto, muitos comentários dos cursistas que ali foram compartilhados/postados apresentavam voluntariamente uma análise comparativa entre as dinâmicas e especificidades pedagógicas do ensino presencial e da modalidade a distância. Os cursistas descreveram as peculiaridades do modo regular de ensino presencial, como: a utilização do quadro-negro, as carteiras enfileiradas em um espaço físico fechado, onde os conteúdos são transmitidos nesses ambientes tradicionais com o encontro de estudantes e professores(as) diariamente; os horários das aulas, que devem cumprir previamente o estabelecido no calendário escolar, levando em consideração o turno e a duração do curso, em contraposição à dinâmica adotada pela EAD, que apresenta como fundamental a autonomia do estudante para com as atividades, cronograma e acesso aos materiais didáticos.

É possível que os modelos de EAD possam preencher as lacunas inerentes ao ensino presencial, contribuir para diminuir as barreiras e dificuldades recorrentes ao deslocamento dos alunos (as) aos espaços físicos das salas de aula, porém um dos fatores bem relevante destacado no diálogo desse Fórum Temático foi com relação ao custo/benefício, significa dizer que os gastos e despesas com essa modalidade são bem menores e que a EAD seria muito mais relevante para o sistema educacional, do que para o simples preenchimento de lacunas do ensino-aprendizagem, podendo tornar-se um elemento regular dos atuais sistemas educativos.

Segundo o cursista 01² do nosso curso:

nos dias atuais, a educação a distância está tão intrínseca em nosso meio que ousaria dizer ser impossível viver sem ela. Na correria do dia a dia, as pessoas não têm tempo disponível para se locomoverem de um lugar a

2. Este trecho foi retirado da postagem de um estudante do curso, postado no Fórum Temático da Unidade de estudo sobre “Ensino a Distância e Ferramenta ‘Moodle’”. Ainda vamos trazer, ao longo do texto, trechos de autoria dos cursistas que não serão identificados, para preservar suas identidades.

outro, principalmente nas grandes cidades. Com o tempo cada vez mais reduzido para todos, as plataformas digitais de educação encurtam distâncias, permitindo o aprendizado no lugar onde a pessoa estiver. Ademais, tal modalidade de ensino consegue proporcionar grande diminuição dos custos de manutenção, operacionalização etc., dos cursos oferecidos, o que leva maior número de estudantes a concluir cursos de graduação e pós-graduação.

Já outro cursista, ao realizar sua postagem no fórum temático em questão, chamou a atenção para o acesso que a EAD gerou para aqueles que tinham interesse em continuar ou iniciar um curso superior (graduação ou pós-graduação), mas que se encontravam geograficamente distantes de onde estão as instituições de ensino superior. Assim, nos diz o cursista 02:

há alguns anos, para fazer uma faculdade, especializar-se ou mesmo se aprimorar em alguma área, era preciso ir até a faculdade ou instituição de ensino, nos dias determinados, para assistir às aulas. Hoje, as pessoas podem contar com uma nova modalidade de ensino: a distância. Com uma oferta e demanda cada vez maior, os cursos a distância sofreram modificações e foram se aperfeiçoando para chegar ao nível dos presenciais. Se antes o preconceito era grande, e havia a concepção de que ensino de verdade era aquele dado em sala de aula, hoje os paradigmas mudaram e as pessoas usufruem cada vez mais dessa modalidade.

Podemos destacar deste comentário a compreensão da cursista do traço democratizador que o avanço da EAD trouxe ao acesso aos cursos superiores, gerando uma oferta cada vez maior de profissionais qualificados nas mais diversas áreas para o mercado de trabalho. Outro aspecto que foi pontuado no depoimento acima é sobre o preconceito que ainda existe com os cursos da modalidade a distância que, por muitas vezes, tiveram que se equiparar aos modelos pedagógicos dos

curso presenciais, para assim poderem ter seu devido reconhecimento nos ambientes acadêmicos.

Sobre esse ponto, é preciso destacar que a trajetória da EAD foi marcada por esses preconceitos, sem considerar o papel fundamental por ela desenvolvido ao processo de ensino e aprendizagem, que não se propõem a substituir ou desconsiderar as práticas do ensino presencial. Mas sim construir conjuntamente caminhos educacionais de qualidade e acessíveis ao maior número de pessoas possível, uma vez que a história do desenvolvimento da EAD, que surgiu em um contexto social industrial, e que hoje se desponta como mais um avanço desta sociedade que vive a era das tecnologias e das redes sociais, vem apontar para uma educação que se quer mais comunicativa e reflexiva. Destacamos, aqui, mais um comentário do cursista 03:

sobre algumas considerações acerca do ensino a distância, vimos que esta modalidade de ensino é muito antiga, o que diferencia são as relações temporais, espaciais e recursos com que cada uma foi desenvolvendo em seus formatos e métodos. Muito embora a Educação a Distância traga uma relação espacial de distanciamento entre os atores envolvidos num processo de ensino aprendizagem, essa educação a “distância não é uma educação distante”. Nesse sentido, parece-nos interessante a quebra da ideia de que estamos distantes e isolados. Colaboração e interação são bases fundamentais da EAD, bem como a motivação, autonomia, organização, dinâmicas de flexibilidade entre o individual e o coletivo, o reconhecimento da pluralidade de espaços e a otimização do tempo.

Não estamos aqui fazendo uma “defesa cega” das metodologias e práticas pedagógicas da EAD, mas é fato que queremos demonstrar o quanto esta nova dinâmica educacional gerou transformações profundas na história da Educação do nosso país, principalmente para o ensino superior, pois sabemos dos desafios que ainda são postos ao ensino a distância, principalmente, na busca por viabilizar processos de

formação continuada, pautados pela articulação de ferramentas tecnológicas e metodológicas necessárias a um processo educacional que desenvolva competências e habilidades relevantes.

Por ser uma metodologia educacional relativamente nova, a EAD traz para a sua efetivação uma dinâmica de aprendizagem para todos os seus agentes (professores, tutores e cursistas) na qual as práticas educativas recebem novos significados e uma ampliação de recursos a serem usados na compreensão e desenvolvimento do conhecimento, sendo indispensável que todos os agentes educacionais, envolvidos na prática da EAD, tenham conhecimento de seu método pedagógico e de seu amplo uso de ferramentas, criadas ou adaptadas, para viabilizarem a prática educativa. Cabe ressaltar que ensinar e apreender na modalidade a distância é diferente de aprender em uma sala de aula presencial. Vejamos o que nos fala Campos (2011)³:

requer do educando o desenvolvimento de outras competências, além daquelas específicas do conteúdo a ser aprendido. A construção do conhecimento “a distância” dá-se pela interação deste educando não somente com o conteúdo formal apresentado, mas também com seus colegas de turma virtual, com seu tutor e seu professor, ou seja, assim, como é esperado do professor em EAD uma outra postura ao ensinar, do seu educando também se espera uma outra postura ao aprender. (p. 14).

Pois bem, na aventura de iniciar um processo de formação continuada sobre a temática dos Povos Indígenas, tanto os cursistas como os agentes educacionais que construíram juntos esta pós-graduação tiveram que, primeiramente, compreender as dinâmicas próprias da modalidade a distância. Criando e se valendo de suas autonomias para a organização do tempo/ espaço para os estudos e realização das atividades do curso, os estudantes foram internalizando ao seu cotidiano e ao seu

3. CAMPOS, Aline Ferreira. Em Busca de Fatores para uma Maior Interação entre EAD e Sujeitos Envolvidos no Processo. Vila Velha: ESAB, 2011.

modo particular de estudar a dinâmica própria da EAD. Vejamos o que foi postado no Fórum Temático pelo cursista 04:

aproveito e trago para o debate a questão da formação continuada de professores por meio da modalidade EAD, considerando minha realidade, professora da rede municipal de BH, desde 2004. Percebo que a busca por esta modalidade tem feito parte da rotina dos professores cada vez mais, a cada dia. Isso em função principalmente da falta de tempo do profissional (muitos trabalham em duas redes de ensino) e pela possibilidade de progressão financeira na carreira. No entanto, uma questão me preocupa bastante: ao mesmo tempo em que a procura por esta modalidade tem aumentado, também aumenta a oferta e várias instituições oferecem as formações através do EAD de forma desregrada (com promoções de cursos tipo faça 3 e pague duas, ou faça três em um ano, pagou a matrícula passou...). Sendo assim, questiono a qualidade destes cursos bem como a legalidade. Acredito que estas questões afetem a credibilidade dos cursos de formação em EAD.

Optamos por trazer este comentário, justamente por ele expressar que há muitos avanços e melhorias a serem efetivadas nas ofertas de cursos em EAD. Entendemos como o sistema educacional no Brasil é desvalorizado como política pública e, muitas vezes, transformado em mera mercadoria. Mas também sabemos dos avanços já concretizados e das transformações que foram efetivadas nesta última década, na qual a EAD se despontou como uma ferramenta educacional de democratização e melhoria do ensino profissional/técnico e acadêmico no país. Nestes simples relatos de experiências vividas em um curso de pós-graduação em EAD, além do muito que aprendemos sobre as novas formas de ensinar e aprender, estamos também contentes por saber que professores e professoras puderam ter acesso a um curso comprometido em formar com qualidade especialista em saberes, culturas e história dos Povos Indígenas. Algo que só foi possível pela

dinâmica da EAD em diminuir as distâncias entre o conhecimento e a vontade de aprender e ensinar.

1.2 ARQUEOLOGIA E AS ARTES INDÍGENAS - DAS PAISAGENS ANCESTRAIS AO BRASIL CONTEMPORÂNEO

A temática abordada no módulo, *Arqueologia e as Artes Indígenas - Das paisagens ancestrais ao Brasil contemporâneo*, despertou muitos questionamentos por parte dos cursistas. Ainda existe, por parte da maioria, um entendimento mistificado e que não condiz com a realidade. Conceitos que estão presentes há tempos em nossa formação foram questionados pelos cursistas, por exemplo, as definições do que seria *primitivo* e *civilizado*.

A definição e entendimento de conceitos, como *primitivo* e *civilizado* atendem a uma demanda temporal, levando em conta o contexto do período e mentalidade de seus pensadores. A destruição e a miséria presentes nas sociedades contemporâneas civilizadas necessitam ser repensadas, ao se definir quem é primitivo e quem é civilizado. No entendimento do cursista 05:

em tempos de destruição avassaladora do meio ambiente, do consumismo desenfreado, da propagação da fome e dos bolsões de miséria, é salutar repensarmos nossos valores culturais. Penso que “civilização” não é um estágio “superior” e nem “primitivo” é sinônimo de “atrasado”. Não há melhor nem pior. Apenas existem respostas diferentes das sociedades a seus respectivos problemas.

Os conceitos são utilizados com o propósito de dar uma resposta aos problemas presentes no enredo histórico. Mediante os questionamentos do que seja civilização, sobre o papel do indígena no contexto histórico e sua influência nas sociedades atuais, afloram-se questões latentes, que sempre estiveram presentes na luta dos indígenas, que vão desde a questão identitária, como a demarcação de terras.

O módulo em si foi uma provocação para os cursistas. Houve uma preocupação em trabalhar não só os fatores históricos da arte e da arqueologia, mas foi também um referencial para estimular o espírito questionador sobre esses povos. O módulo possibilitou que os alunos despertassem o seu senso crítico e pontuassem problemas que estão presentes no contexto atual. A demarcação de terras, uma reivindicação indígena, garantida por lei, *a priori*, e que de fato não ocorre, foi uma das temáticas mais abordadas pelos alunos, de forma bem enfática. Devido a isso, nasce uma expectativa por parte do cursista 06 de que aconteça, de fato, um reconhecimento e valorização desses povos:

espera-se, portanto, que tanto o poder público quanto a sociedade invistam (sic) possam formar, em conjunto, uma rede para o reconhecimento, a valorização e a preservação do patrimônio arqueológico envolvendo a cultura indígena para a sobrevida da tão almejada identidade nacional.

Intimamente ligada ao passado desses povos, podemos ressaltar a questão da *identidade* e suas respectivas *permanências*, juntamente ao estudo da arte indígena e suas manifestações. A temática do mundo do indígena e sua identidade que movimentou fervorosas reflexões possibilitaram à desconstrução da ideia de um indígena que vive somente nas florestas, que possui vestimentas específicas. Os cursistas repensaram as concepções de indígena que fazem parte do senso comum. A questão do indígena *autêntico* trouxe à tona a problematização acerca da utilização da tecnologia pelos indígenas e se essa adaptação reduziria a *identidade* dos mesmos. Nas palavras do cursista 07:

de fato, a expressão “autênticos” remete a uma concepção que figurou entre as Ciências Sociais em que se tinha uma “visão bastante rígida sobre a cultura como um conjunto de traços imutáveis conservados ao longo do tempo”. Ser autêntico correspondia, então, a guardar a essência desses traços. Embora essa visão já tenha sido superada, ela permanece no

imaginário social com fortes repercussões nas dinâmicas das relações interétnicas.

Logo, o entendimento sobre a temática do indígena ainda está muito atrelado a um padrão não variável, cristalizado no imaginário e no entendimento de muitos, embora essa concepção da autenticidade indígena, enquanto referencial identitário, vem sendo revisitada e reinterpretada pelos estudos e mentalidades contemporâneas. Dessa forma, pode-se entender que ao aprofundar os estudos sobre os povos ameríndios, podemos compartilhar uma opinião mais afirmativa e consciente sobre a temática da autenticidade indígena.

Assim, pode-se concluir que o módulo, *Arqueologia e as Artes Indígenas - Das paisagens ancestrais ao Brasil contemporâneo*, mobilizou a atenção dos cursistas para as principais demandas indígenas. Contribuiu para a conscientização sobre a importância dos indígenas na formação identitária nacional. A disciplina levou a amplos questionamentos sobre a ideia eurocêntrica de *civilizado* e *primitivo*, termos antagônicos e adaptados à malha histórico-social. Proporcionou aos alunos um olhar crítico sobre os estereótipos relacionados aos indígenas. Descobriu-se uma arte primitiva, caracterizada pela personalidade presente cultural e originariamente nesses povos e que está manifestada em nossa cultura, contribuindo, dessa maneira, para a formação de uma *identidade nacional*. Uma arte rica em seu entendimento e que, muitas vezes, fica relegada ao esquecimento e desvalorização.

1.3 BRASIS INDÍGENAS: PENSANDO OS ÍNDIOS NA HISTÓRIA

O professor apresentou à seguinte proposta para o diálogo no primeiro Fórum Temático: leitura da biografia de três personagens indígenas, Arariboia, Antônio Paraupaba e Felipe Camarão. Após a leitura, os alunos deveriam discutir sobre dois aspectos, a saber:

- 1 - Semelhanças e diferenças no comportamento apresentado pelas lideranças indígenas, especulando suas próprias motivações e expectativas no contato com os europeus.

2 - Identificar como essas biografias, geralmente desconhecidas, questionam os estereótipos sobre os indígenas.

Recomendou-se, no diálogo deste Fórum Temático, que os cursistas o realizassem por etapas. Por exemplo, os alunos deveriam apresentar, inicialmente, suas reflexões sobre o primeiro item separadamente e de maneira complementar aos comentários anteriormente apresentados.

A visão do cursista 08 sobre as lideranças indígenas indicadas no Fórum:

Arariboia - Chefe guerreiro que atuou junto aos portugueses em conflitos, favorecendo os interesses dos colonizadores portugueses e recebendo recompensas em troca.

Antônio Paraupaba - Outro líder guerreiro que se aproximou radicalmente da colonização holandesa, convertendo-se ao protestantismo, aprendendo o idioma, e tendo viajado para a Holanda. Lutou a favor dos holandeses contra os portugueses.

Felipe Camarão - Também um líder guerreiro aliado aos portugueses, lutou contra os holandeses. Assimilou a cultura colonial, aprendendo latim e estudando com os jesuítas.

Nota-se nestes três líderes guerreiros uma participação ativa no processo de colonização, bem como a capacidade de assimilar a cultura dos colonizadores e revelar um papel indígena ativo nos processos históricos do período. Penso que cada um, a sua forma, encontrou uma forma de adaptar-se à situação, buscando favorecer interesses próprios ou de sua tribo. Percebo que as diferenças são na forma que seu deu as alianças e a assimilação cultural, mas, todavia, todas obedecem à lógica de aproximação e reconhecimento por meio de uma espécie de “pacto de vassalagem”.

Ao longo das unidades desse módulo os estudantes foram desafiados a exercitar a pesquisa pela temática indígena, tendo a História para

auxiliá-lo nessa busca sistemática, numa perspectiva ampla e de longa duração. Eles tiveram a oportunidade de entrar em contato com conceitos, fontes diversas e novas possibilidades de análise utilizadas por variados pesquisadores, promovendo a discussão interdisciplinar na tentativa de compreender as transformações sofridas pelos povos indígenas no contato com outras pessoas e suas culturas.

O cursista 09 diz:

quanto ao “pacto de vassalagem”, é interessante a abordagem apresentada no texto, “Ser índio’ na fronteira: limites e possibilidades Rio da Prata”, visto que a autora demonstra a instrumentalização da condição de ser índio, nas missões jesuíticas do sul, especificamente, nas regiões fronteiriças entre os impérios ibéricos, onde a disputa por súditos entre Portugal e Espanha possibilitou aos indígenas melhores condições de sobrevivência, pois eles se utilizavam da conjuntura belicosa, conforme sua conveniência, ou seja, os índios ora se aliavam aos portugueses ora tornavam-se vassallos dos espanhóis.

Os estudantes entenderam que, ao longo dos anos, diversos grupos indígenas, atores e autores conseguiram conquistar maior visibilidade, seja no contexto nacional ou internacional, levantando questionamentos sobre suposições e certezas, que, até então, eram pouco debatidas. Seria a luta pelos direitos indígenas, respeito e autonomia desejados entre muitos dos temas levantados pelos povos originários.

1.4 PENSAMENTOS, MUNDIVIDÊNCIA E SABERES NATIVOS

Este módulo propôs uma discussão a partir da entrevista de Djukur-na Shirley Krenak, no Seminário ECOTEOLOGIA E MINERAÇÃO, em Mariana – MG, no dia 06/11/2017, abordando o ecocídio ocorrido em 5 de novembro de 2015, quando a barragem do Fundão rompeu e vazou resíduos de minério de ferro da empresa Samarco Mineração SA, formando uma torrente de lama que destruiu aldeias, 349 casas,

escolas, igrejas e contaminou o rio Gualaxo do Norte, o rio Carmo e o rio Doce. Dezenove pessoas morreram e milhões de pessoas foram afetadas direta ou indiretamente. Djukurnã Shirley Krenak afirma que “A mineradora Vale matou nosso rio, matou nossa cultura, mas não pode matar nosso espírito”.

Com a possibilidade de aprender, neste módulo, sobre as diversas formas do pensamento dos povos indígenas, as maneiras de entender o mundo, as relações humanas, as funções dos indivíduos e seu papel na sociedade, assim como a finalidade da existência humana e após a morte, os cursistas puderam dialogar no Fórum Temático com bastante clareza sobre os trechos da entrevista acima, nas palavras da cursista 10:

o crime ambiental ocorrido em Mariana – MG, em 2015, mudou a vida dos indígenas da etnia Krenak, que vivem à margem do Rio Doce, que foi destruído pela lama tóxica, devido ao rompimento da barragem de Mariana. Os povos indígenas Krenak estão sem pescar, caçar, nadar. Os rituais, festas e batizados que eram feitos às margens do Rio Doce, agora são realizados em cabanas ou debaixo de árvores. Também do Rio Doce, os índios tiravam ervas para remédios, material para artesanato, irrigavam plantações e o utilizavam como lazer. Mas para o povo Krenak, o Rio Doce é muito mais do que foi citado. A água é sagrada, tem poder de purificação. Eles reconhecem que o Rio não é apenas para a sobrevivência física, é a identidade deles. Influencia na maneira de pensar, no modo de relacionar com o todo, de alimentar, de praticar suas tradições. Infelizmente, com esse crime ambiental, para os povos Krenak, o “Huatu” - Rio Doce - está morto, e com ele a cultura Krenak vai morrendo.

Um sentido bastante peculiar e compreendido pelos estudantes do curso de Especialização, no decorrer desse Fórum Temático, foi com relação às percepções e vivências de mundo dos povos indígenas das Américas: eles possuem uma maneira muito diferente da nossa. O “Bem Viver” dos povos originários é uma alternativa fundamental e essencial que contrapõe à lógica do mundo ocidental e capitalista.

1.5 HISTÓRIA DOS DIREITOS DOS POVOS AMERÍNDIOS

Aqui, estamos considerando as postagens do segundo Fórum Temáticos. De acordo com os dizeres da professora: observamos, na Unidade II, que a luta dos indígenas por autonomia, reconhecimento, por suas terras e pelo respeito a suas identidades é processo não somente construído e marcado historicamente, mas também processo de resistência espacial, que se espraia por todo o continente americano. A partir das idiosincrasias de cada região, de cada povo, e também da organização de cada Estado nacional, os grupos e movimentos indígenas se organizaram para reivindicar aquilo que lhes é de direito.

No entanto, essa luta não ocorre sem que haja retrocessos ou cerceamento desses direitos. Vivemos um cenário de ameaças e ampliação dos conflitos, não somente contra os indígenas brasileiros, mas também ao longo das Américas. Neste fórum, devemos discutir os espaços de resistência e os formatos de luta que os povos indígenas vêm construindo bravamente. Vamos tratar aqui de exemplos de modelos de auto-organização, de lutas por direitos que foram consagrados, mas também devemos expor os conflitos atuais que estão ocorrendo no continente, alguns deles derivados dos interesses da matriz econômica, outros tantos decorrentes de ataques institucionais a esses povos.

A proposta deste fórum foi não só traçar um diálogo com as lutas indígenas pela afirmação de seus direitos, mas também denunciar os retrocessos e investidas contra essa população. Neste Fórum Temático, os cursistas trouxeram opiniões sobre a atuação dos povos indígenas na construção de seus processos históricos e sociais. De acordo com o cursista 11:

acredito que todos os povos indígenas do Brasil precisam e necessitam urgentemente lutar para manter, vivenciar e manifestar suas culturas e costumes de maneira a desenvolver sua integração à sociedade nacional de maneira a promover discussões e ações que levem toda a sociedade a reconhecer seus valores e sua importância para o país.

Observou-se, neste fórum, que os cursistas tiveram a oportunidade de conhecer e aprofundar os estudos sobre os direitos dos povos ameríndios. Direitos estes que visam assegurar a dignidade e emancipação desses povos, também puderam aprender e identificar o protagonismo dos indígenas nas lutas, entendendo que é preciso o reconhecimento de formação e manutenção da pluralidade étnica e cultural que trata a Constituição Brasileira de 1988 e outros instrumentos internacionais que apresentam a proteção aos povos originários.

Segundo o cursista 12:

concordo que a luta no Brasil ainda é precária. Apesar da existência de leis, elas nem sempre são cumpridas efetivamente. O desconhecimento sobre o que diz a constituição acaba por ser um problema também, pois permite que muitos desconheçam direitos e deveres. O preconceito contra as comunidades indígenas também existe, assim como o preconceito contra todas as minorias e tudo aquilo que foge à compreensão da sociedade dominante. Somado a isso, a exploração econômica e os processos políticos montados para favorecer a uma pequena parcela da população acabam por gerar o abandono, a exclusão, o genocídio de comunidades indígenas e suas culturas, exigindo uma luta ainda maior, uma divulgação e conscientização da importância dessas culturas tanto para preservar nossa história tanto quanto para um olhar diferente sobre o futuro.

Na leitura das unidades do módulo e na opinião dos estudantes, no Fórum Temático, eles tiveram a oportunidade de obter contato com elementos que permitiram o questionamento da historiografia oficial e o protagonismo dos povos indígenas em seus processos sociais de resistência. Os estudantes destacaram a importância da integração desses povos, que seria fundamental promover encontros, proporcionando uma maneira de reconhecer a importância e o pertencimento da identidade indígena na constituição da sociedade brasileira.

Ao propor o aprofundamento dos estudos nesse módulo, com relação aos atos e escolhas dos povos indígenas, na formação dos processos de conquista e colonização das vastas regiões do continente brasileiro, os cursistas puderam identificar a existência, entre nós, de uma narrativa eurocêntrica e preconceituosa; isso se deve ao fato de que muitos dos conhecimentos sobre os direitos dos povos originários, disseminados pela historiografia nacional, estão embasados significativamente na leitura e análise dos livros, cartas e registros de teor jurídico escrito pelos próprios colonizadores, no dizer do cursista 13:

podemos perceber, ao longo da unidade 2, que a luta por direitos por parte das comunidades indígenas se estende pelas Américas. É importante ressaltar que essa luta, travada na atualidade, remonta detempos muito mais longínquos. Não é possível deixar de lado a situação vivenciada pelas etnias indígenas, desde o período colonial. Apesar de termos conhecimento da existência do protagonismo indígena na formação das sociedades coloniais, não podemos esquecer que houve uma grande tentativa de esvaziamento cultural, exploração territorial e econômica além do genocídio por parte dos colonizadores. Com o passar do tempo essas comunidades indígenas poderiam até ter desaparecido por completo. O surgimento de leis, de lutas por direitos e de pertencimento a uma etnia impediu essa extinção, no entanto, apesar das leis internacionais e da constituição de 1988, ainda há um longo caminho a percorrer. Existem poucos representantes indígenas na política, como exemplo, a candidata do PSOL, em 2018. Muitas comunidades, como a dos XucuruKariri, ainda lutam por terras e por reconhecimento. Os livros didáticos e programas pedagógicos ainda não discutem o assunto livremente, relegando a um segundo plano. Enquanto a visão sobre essas comunidades for dominada pela visão do explorador, muita luta ainda terá que ser travada.

Os cursistas, ao longo da leitura das unidades desse módulo, também perceberam uma mudança institucional significativa nos sistemas

de proteção aos direitos dos povos indígenas no Brasil. No decorrer dos últimos anos, foram muitas as conversas e debates iniciados, no intuito de que as políticas de proteção avançassem e melhorassem, são muitas as experiências vivenciadas no nosso cotidiano que visaram o aumento de ações judiciais que demandaram não apenas o reconhecimento das terras a esses povos, mas, também, os direitos relativos à vivência e à culturalidade dos povos indígenas.

1.6 ENSINO E EDUCAÇÃO INDÍGENAS

A temática abordada pela disciplina Ensino e Educação Indígenas contou com uma participação ativa dos cursistas. Tal participação é justificada, pois a maioria de nossos cursistas é docente, e o binômio educação e ensino sempre foi o centro de discussões acaloradas.

A primeira provocação do módulo consistiu na reflexão sobre a Educação Indígena e sobre a Educação para Indígenas. Dessa reflexão surgiu o questionamento acerca das pré-concepções sobre a história indígena, permeada por mitos e análises que, na prática, não condizem com a realidade. Quando se fala em Educação indígena, muitas vezes, temos modelos próprios de educação para eles, sem levar em conta sua forma e organização social, esquecendo-se de incorporar a esse “modelo de educação indígena” seus saberes nativos, ancestrais. A Educação para indígenas representa o oposto, em que os saberes, ritos, manifestações culturais são essencialmente respeitadas e entendidos como parte primordial do processo educacional. Significa respeitar as particularidades e trabalhar com elas, levando em conta a singularidade desses povos. Acerca do tema, o cursista 14 faz a seguinte consideração:

de acordo com esse pensamento, o indígena é concebido como um sujeito em formação, que está a se educar de sua falsa consciência, de seus hábitos retrógrados e a se desenvolver como cidadão. Suas crenças e práticas mítico-religiosas são extirpadas pelo ideal de sujeito secular da modernidade, e sua forma de vida comunitária, confrontada com o individualismo

burguês europeu. Esse modo de pensar historicista nasce com a ideologia imperial e consolida-se nas teorias liberais após o fim da colonização, constituindo uma concepção de tempo histórico a partir da qual diferentes experiências sociais são classificadas em uma escala de realização. Sendo assim, se faz necessário (sic) opções analíticas e práticas que confrontam e desviam da matriz colonial de poder apresentando os povos nativos como agentes ativos de poder e história e não subalternos aos desejos etnocêntricos europeus.

A partir dessa consideração, podemos observar a importância de repensar nosso entendimento sobre os povos indígenas. Através desse entendimento, conseguimos avaliar o quão cristalizada e engessada nossa compreensão acerca desses povos foi e continua sendo. Algo repassado a nós em uma formação inicial dentro e fora do ambiente escolar. Saberes formados por um modelo de entendimento cultural europeu. Entender a cultura indígena como singular é fundamental para construirmos uma ideia mais condizente com a realidade desses povos.

Ainda pensando em concepções cristalizadas e engessadas, a próxima provocação constituiu-se em uma reflexão, tendo por base nosso conhecimento oriundo da Educação básica sobre histórias e culturas indígenas. O questionamento estava em como, através de nossas matrizes educacionais, amparadas pelos materiais didáticos, entendiam o 19 de abril (dia do Índio). Assim constatou-se que a comemoração da data em si traz uma lacuna, associada ao Ensino das Histórias Indígenas, que está marcado por equívocos, esquecimentos e silenciamentos. Segundo o cursista 15:

o Ensino das Histórias Indígenas nas escolas foi, e ainda é marcado por muitos equívocos, esquecimentos e silenciamentos. Também pontua como a lógica das celebrações das datas comemorativas pode e tem contribuído para um ensino de História pontual, fragmentado e descontextualizado em que prevalece a tônica dos heróis e da folclorização. Assim,

acredito que é significativa sua proposta de “esquecer o Dia do Índio como data comemorativa e pensar em como aproveitar a ocasião para fazer uma leitura crítica das questões que afetam esses povos”. Ou seja, dar ao dia 19 de abril, ou melhor, à semana do 19 de abril, uma outra conotação, ressignificando e potencializando-o como oportunidade de visibilidade das diversas histórias e culturas indígenas e das lutas deles por direitos que os permitam continuar a existir com dignidade e respeito. Essa é uma possibilidade viável, inclusive para mobilizar o apoio de não indígenas em torno dessa luta.

As considerações sobre o papel do indígena e o estereótipo a ele atribuído necessitam ser repensados. Analisando o avanço das pesquisas acerca da temática indígena, faz-se necessária uma revisão de conceitos e reelaboração das práticas didáticas. Caso contrário, manteremos em nosso imaginário a mesma figura folclórica do indígena, um resquício de nossa herança colonial que insiste em perdurar até os dias atuais.

1.7 ESPAÇO, PATRIMÔNIO E TURISMO CULTURAL

No módulo *Espaço, Patrimônio e Turismo Cultural* a questão patrimonial sempre foi um assunto amplo e controverso. De acordo com diversos entendimentos sobre o que é cultura e o que faz parte dessa cultura, atribuímos valores a objetos, práticas e manifestações como parte de nossa cultura.

A proposta inicial dessa unidade foi introdutória, como nos demais módulos do curso. Houve uma preocupação em alicerçar, num primeiro momento, o entendimento sobre o que é Patrimônio e suas definições. A importância de salientar com os cursistas sobre essa conceituação inicial, frisar conceitos-base foi de vital importância para que eles, através dos seus pensamentos críticos, entendessem o cerne da questão (preservação patrimonial) e problematisassem sobre o assunto. E com isso fizessem as devidas conexões com a temática basilar do curso: a importância da preservação patrimonial dos povos indígenas.

A identificação de espaços geográficos indígenas como lugares de saberes e cultura foi um dos objetivos da unidade. Questão pontual da reivindicação desses povos, o reconhecimento desses personagens históricos como atores e propagadores de uma cultura, que reverbera até os dias atuais, clareia pseudoconceitos sobre a importância do indígena e sobre a necessidade de valorizar seu espaço. Com entendimento sobre a importância dos povos indígenas, torna-se justificável a busca pela valorização de seu espaço vital, enquanto transmissor de cultura.

Tendo a cultura como norteadora do debate, podemos pensar e questionar as definições e enquadramentos do que seja Patrimônio Imaterial, que possui uma forte ligação com o entendimento do Espaço Geográfico. Falar de cultura reporta a uma visão subjetiva e move uma discussão que, muitas vezes, assume um parecer pessoal sobre o que seja cultura e seus elementos representativos. Dentro da questão patrimonial temos os patrimônios materiais e imateriais. E desse entendimento sobre o que seja patrimônio material e imaterial resulta num enquadramento/identificação dos patrimônios culturais. Segundo ROCHA (2019), o IPHAN possui 38 bens culturais imateriais reconhecidos no Brasil, desses 5 foram inscritos pela UNESCO como Patrimônio Imaterial da Humanidade.

Segundo o Decreto-Lei nº 25/1937, Patrimônio Material é o conjunto de bens culturais móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. A UNESCO conceitua Patrimônio Imaterial como as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.

Diante dessa afirmação, questionamos os cursistas se eles concordavam com a delimitação da UNESCO de 5 bens culturais como Patrimônio da Humanidade. A delimitação feita pela UNESCO desses

patrimônios gerou uma discussão sobre a questão do Patrimônio Imaterial, conforme podemos observar na fala do discente 16:

a preservação desses 38 elementos tem grande importância pelos seus valores históricos, socioculturais e identitário (sic) para o país. O reconhecimento de 5 pela Unesco possibilita preservar, valorizar e compreender o universo cultural brasileiro. Eu não concordo nem discordo da escolha, considero os critérios muito subjetivos, contudo esse reconhecimento tanto nacional como internacional de nossos bens culturais reforça a importância de políticas de preservação e valorização dos bens culturais imateriais, que são saberes e fazeres transmitidos de geração a geração, como as tradições orais, expressões artísticas, técnicas artesanais, práticas sociais, rituais e festas populares. Sendo assim, considero os patrimônios imateriais escolhidos justos e poderia citar um sem número de outros bens culturais que poderiam também ser escolhidos (sic) e acolhidos como patrimônios imateriais.

Pode-se perceber, na fala do cursista, que a delimitação dos Patrimônios Imateriais Brasileiros, de acordo com sua importância, por si só não contempla todos os patrimônios. A discussão é importante, pois reflete o entendimento sobre as manifestações culturais, como algo amplo e chega-se à conclusão de que essa identificação dos patrimônios nacionais é muito mais abrangente e contempla bem mais que 5 elementos culturais.

De acordo com esses entendimentos, o cursista identifica as práticas culturais de povos historicamente subjugados como práticas identitárias e, conseqüentemente, reconhecem o valor dos saberes desses povos como formas/representações patrimoniais. No entendimento do cursista 17:

considero importante sua ponderação sobre o carácter (sic) excludente e desigual da sociedade brasileira, tornando a escolha desses bens imateriais ainda mais relevantes, pois representam uma parcela da população brasileira (índios e negros) que foi sempre subjugada e oprimida na história do Brasil.

Os indígenas, juntamente com os negros, representam uma comunidade desvalorizada historicamente e que, frequentemente, reivindicam por seus direitos. Podemos notar a importância da cultura indígena e seus saberes presentes nas sociedades atuais. Como define o estudante 18:

a contribuição indígena também está na sua grande diversidade cultural, de seus saberes tradicionais que, ao mesmo tempo em que compõem a biodiversidade brasileira, são também estratégicos para a preservação desse rico patrimônio ambiental. Assim, reconhecer e valorizar a contribuição das culturas indígenas, seus saberes e valores, sua relação com o meio ambiente, é fundamental, sobretudo pelo potencial desses valores para a sociedade.

A conscientização sobre as permanências transmitidas pela cultura indígena traz uma reflexão sobre a importância da valorização desses povos, enquanto agentes históricos e propagadores de saberes. O seu comprometimento com o meio ambiente e sua maneira singular de entender e tratar os recursos naturais representam elementos basilares que, devidamente reconhecidos, entendidos e garantidos resultam não só na valorização de um povo, mas garantem a manutenção do nosso Patrimônio Cultural.

Com o decorrer do curso, buscamos que os alunos adquirissem os conhecimentos e as vivências necessárias para a compreensão do conteúdo e sua posterior aplicação no exercício de sua cidadania. Objetivamos, assim, à constante divulgação e produção de conhecimentos, bem como atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos quanto à pluralidade, tornando-os capazes de interagir e de negociar objetivos comuns que garantam a todos o respeito aos direitos legais e valorização de identidade.

Não podemos perder de vista a qualidade tão necessária em nosso meio, portanto, cremos que a lição mais importante aprendida tenha sido considerar e validar temáticas como essas e ofertar cada vez mais assuntos de interesse da comunidade local, regional e nacional aos

nossos cursistas. Desejamos também que, demonstrando a importância dos povos indígenas para esses territórios, consigamos fortalecer a implementação de mecanismos para potencializar as chances de as comunidades equacionarem favoravelmente a articulação de projetos indígenas com estratégias não indígenas de uso sustentado de recursos naturais, sejam públicas ou privadas.

A atualização das informações presentes neste capítulo precisa ser atualizada e revisada para que continue tendo a credibilidade e aceitação de nossos acadêmicos, e tendo sempre em vista clara a necessidade de divulgar informações e conhecimentos desse porte, não só na comunidade acadêmica, mas, quem sabe, em ações futuras, estender este projeto a toda a comunidade em volta de nossos polos de apoio presencial.

Nosso curso, *Mundos Nativos: saberes, culturas e história dos Povos Indígenas*, busca não só a ampliação do conhecimento acadêmico, mas, principalmente, a ressignificação dos conceitos em relação a algumas posturas dos diferentes atores diante da sociedade e que precisam reconhecer a importância de cada um ao longo da história, nas diferentes épocas, pois só assim teremos a chance de avançar a passos largos para a construção de uma sociedade mais justa, igualitária e fraterna. Enquanto isso não se concretiza, cabe a cada um de nós fazer a nossa pequena e indispensável parte, buscando incansavelmente a transformação utópica possível ao “futuro da humanidade”.

II. ESPECIALIZAÇÃO MUNDOS NATIVOS: UM BREVE BALANÇO ACERCA DOS PROJETOS DE PESQUISA

Nesta parte, procuramos traçar algumas reflexões acerca das temáticas e dos assuntos que embasaram os projetos de pesquisa elaborados pelos alunos do curso de especialização, “*Mundos Nativos: saberes, culturas e história dos povos indígenas*”. Na prática, pretende-se que esses projetos funcionem como pontos de partida para a construção dos trabalhos de conclusão de curso, critério fundamental para conclusão da especialização. Certamente, não vão encontrar aqui um rigoroso

estudo sociológico ou estatístico, análise que obviamente teria seu lugar e pertinência. Por outro lado, nossa proposta é bastante modesta: pretendemos apresentar uma breve análise que emergiu a partir da prática docente desenvolvida ao longo do curso.

Para começo de conversa, não poderíamos nos furtar a começar essa análise senão por alguns breves comentários acerca do contexto histórico e social que permeou as atividades deste curso. A nosso ver, parece bastante evidente que, nos últimos anos, sobretudo, em 2019, foi crucial conhecer e discutir sobre os saberes, as culturas e as histórias em que os variados grupos indígenas estiveram e estão envolvidos. Não que antes esse tema tenha sido obsoleto, o que jamais poderia ser em um país e em um continente que tem nos indígenas uma de suas principais matrizes culturais e étnicas e que, a despeito de descuidadas previsões, continuam atuando de maneira intensa e determinante no mundo contemporâneo dessas sociedades. Além disso, seria ingênuo pensar que as relações entre o Estado brasileiro (ou o seu anterior, o Estado português, com seus domínios coloniais) tenham sido majoritariamente amistosas ou menos imbricadas de tensões e conflitos. Contudo, o que parece especialmente contraditório é o fato de que a instituição de estado democrático, teoricamente reforçado na Constituição de 1988, na qual se estipulou determinadas garantias jurídicas aos povos indígenas, se veja incapaz e, muitas vezes, deliberadamente desinteressado em fazer cumprir seus deveres constitucionais.

Em 2019, não faltaram elementos factuais que podem contribuir para justificar essas afirmações. Qualquer passagem pelos principais jornais e outras mídias e meios de comunicação revelam-nos uma obviedade para quem acompanhou as fatalidades envolvendo as populações indígenas, no decorrer desse ano. Diante da variedade de ataques sofridos por esse grupo, certamente é difícil hierarquizar as tragédias, mas certamente a questão da terra é demasiadamente dramática. As queimadas que assolaram o território amazônico nos últimos meses do ano e que avançaram sobre a biodiversidade humana e natural da região, incluindo-se as imposições sobre as terras, os saberes e a variada

vida indígena que lá habita; o desastre do rompimento da barragem da mineradora Vale do Rio do Doce, em Brumadinho, afetando aldeias que viviam próximo ao Rio Paraobepa, como a tribo Pataxó Hã-hã-Hãe, repetindo o desenlace catastrófico de 2015, quando uma barragem da mesma empresa teve fim semelhante em Mariana, avançando detritos sob o Rio Doce – que entre os Krenak recebe o nome de Watu, marcando os laços que esse grupo estabelece com orio, seja a partir de histórias e cosmologias ou como memória da vida cotidiana, seja como fonte de sobrevivência e de materialidade, tudo isso comprova as tragédias. A despeito dessas calamidades, que não foram só desastres naturais, mas, antes, causadas pela irresponsabilidade de determinados agentes, soma-se o descaso do chefe de Estado que, em repetidas incursões, reafirma sua intenção assimilacionista e de defesa do avanço agrícola e extrativista sobre as terras indígenas e outros espaços de reservas ambientais, confirmando a farsa de um certo fatalismo tropical e um de determinismo geográfico sobre qual o papel caberia às nações da América Latina. De certo, essa é uma leitura perigosa para toda a humanidade, ou seja, aquela visão antropocêntrica⁴ que reconhece na

4. Ao referir-me aqui ao antropocentrismo, faço-o especialmente em uma perspectiva crítica que, apesar de reconhecer a contribuição *sinequa non* do trabalho humano no aprimoramento do mundo, pretende também liberar a Natureza da condição de objeto a serviço do homem, antes a entendendo como sujeito de valor ontológico. Nessa abordagem, é interessante observar aquilo que Eduardo Gudynas (2011) chamou de “igualdade biocêntrica”, destacando que o valor *per se* de tudo que é vivo – excluindo, assim, a interpretação hegemônica que o valor das coisas advém de sua utilidade mercadológica. Convém ressaltar, ainda, a ideia de Atropoceno como “idade da terra”, tal como anotou Viveiros de Castro, definindo-a como “a época geológica atual que, na opinião crescentemente consensual dos especialistas, sucedeu o Holoceno, e na qual os efeitos da atividade humana – entendam-se, a economia industrial baseada na energia fóssil e no consumo exponencialmente crescente de espaço, tempo e matérias-primas – adquiriram a dimensão de uma força física dominante no planeta, a par do vulcanismo e dos movimentos tectônicos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24). Sobre esse período, Ailton Krenak destilou: “a conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças, porque, se nós imprimimos no planeta terra uma marca tão pesada que até caracterize uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui, pois estamos exaurindo as fontes da vida que nos possibilitaram prosperar e sentir que estávamos em casa, sentir até, em alguns períodos, que tínhamos uma casa em comum que podia ser cuidada por todos, é por estarmos mais uma vez diante do dilema a que já aludi: excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver” (KRENAK, 2019, p. 46 – 47).

terra apenas o seu potencial econômico, negando os dramas do desenvimentismo e as consequências ecológicas de uma má gestão dos recursos naturais. Mas para as populações indígenas, esse problema, já demasiado complexo, é ainda mais agravado, uma vez que as cosmologias indígenas superam a compreensão capitalista de terra e território e são dotadas de dimensões transcendentais e que dão sentido ao passado, ao presente e ao futuro desses povos.

É certo que a constatação desse cenário não deva conduzir a opiniões resignadas ou niilistas, como se não houvesse saída possível para o *status quo*. Nesse mesmo ano, a agência indígena, em suas diversas formas de resistir, tem sido capaz de se reinventar mesmo sob o ataque voraz das forças que foram elencadas acima. Convém citar, por exemplo, a verve de determinadas lideranças indígenas e o reconhecimento que têm adquirido no país, mas, sobretudo no mundo, como as figuras de Ailton Krenak, que além de sua contribuição histórica à causa indígena, atualmente tem sido nome importante em simpósios e congressos além-mar e que, recentemente, publicou um breve, mas inspirador ensaio com o sugestivo título de “Ideias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019). Outro nome que voltou à cena esse ano foi o do caiapó RaoniMetuktire, conhecido mundialmente há mais de três décadas como liderança imprescindível na luta dos direitos indígenas, que apareceu em jornais e entrevistas reforçando suas críticas à política nacional e ao desmatamento ambiental, recebendo o respaldo de outras figuras de renome, como o presidente francês Emmanuel Macron e do líder máximo da Igreja Católica, o Papa Francisco. Na política nacional, convém lembrar ainda da eleição de Joênia Wapichana, advogada e indígena, para compor, ou melhor, inaugurar a participação de uma mulher indígena entre os representantes na Câmara de Deputados, desde sua criação, em 1824 – o que se deu 31 anos depois que o cacique xavante, Mário Juruna, ocupou, em 1987, a cadeira de deputado federal.

Assim, 2019 parece ter sido um ano bastante oportuno para as discussões que foram desenvolvidas neste curso de especialização, o que

certamente ampliou o arcabouço analítico dos alunos, tutores e professores envolvidos, e, como veremos adiante, parece ter influenciado nas áreas de interesse e de produção de alguns dos projetos e trabalhos finais. Ademais, para aqueles que, como nós, estiveram ligados à atuação pedagógica dessa especialização e que, por ventura, estavam enredados nos dilemas próprios dessa conjuntura específica, certamente tiveram a oportunidade de desenvolver um trabalho gratificante, reforçando um compromisso ético e profissional do papel do docente como aquele que contribui para pensar, e quiçá, modificar as formas desiguais estabelecidas no mundo social – e das quais os indígenas, assim como outros grupos historicamente subalternizados, têm enfrentado.

Esses são alguns dos substratos que nos permitem contextualizar a produção dos projetos de pesquisa e a seleção dos temas e objetos de investigação, frutos da inventividade dos próprios alunos e das interpretações que fizeram dos textos elementares que foram escritos pelos professores para cada um dos módulos do curso. Essas propostas de pesquisa, apesar de suas particularidades, podem ser agrupadas em torno de seis assuntos mais gerais, os quais foram base para a separação de grupos, a que vamos chamar de Eixos Temáticos. Com intuito elucidativo e analítico, seguirei neste texto a mesma divisão, ou seja, tratarei de cada um dos seguintes eixos: Eixo I – Saberes, mundividências e protagonismos indígenas; Eixo II – Educação Escolar Indígena, Educação Indígena e Ensino de História; Eixo III – Cultura material, patrimônio, geopatrimônio e geoconservação; Eixo IV – Religiosidades, protagonismos indígenas e dinâmicas culturais; Eixo V – Direito, políticas e lutas indígenas na sociedade contemporânea nos contextos nacionais e latino-americanos e Eixo VI – Literaturas, representações e dinâmicas identitárias.

No primeiro eixo (saberes, mundividências e protagonismos indígenas), há um interesse pelo caráter dinâmico e intensamente produtivo das formas culturais produzidas pelos próprios indígenas na contemporaneidade, sobretudo aquelas que têm sido protagonizadas por esses

mesmos agentes. Assim, é possível encontrar objetos de pesquisa que pretendem fazer uma biografia crítica e analítica da trajetória de várias lideranças, entre elas, dois nomes incontornáveis – aqueles mesmos que citei acima: Ailton Krenak e Raoni. É curioso notar que o tema das lideranças indígenas foi tratado ao longo de todo o curso, sobretudo na quarta disciplina, nomeada de “Pensamentos, Mundividências e Saberes Nativos” e, na terceira, que foi intitulada de “Brasis indígenas: pensando os índios na História”, oferecidas, respectivamente, pelos professores Maria Leônia Chaves de Resende e Carlos Henrique Alves Cruz – neste último caso, as discussões se concentraram nas formas de resistência e de agenciamento de figuras indígenas em tempos coloniais. De certo, contudo, a escolha dos objetos não parece ter sido aleatória, dada a repercussão, como vimos, das iniciativas desses atores em nível nacional e internacional.

Foram agrupadas nesse eixo também aquelas pesquisas que propunham fazer uma análise do Bem Viver (*sumakkawsay*), entendida aqui como uma cosmovisão⁵ constituída com base no modo de vida ameríndio (e que também encontra similaridades com outras cosmologias africanas e asiáticas) e que foi tornada invisível frente às imposições do colonialismo e do capitalismo. Esse tema foi apresentado na quarta disciplina, no bojo das discussões que tratam das críticas às formas eurocêntricas de produção e validação do conhecimento, as quais historicamente marginalizaram saberes e epistemologias que não se adequavam ao seu horizonte inteligível. Essa temática teve uma interessante recepção entre os alunos e, a propósito, foi objeto de discussões acaloradas nos espaços virtuais e, certamente, representou um dos assuntos mais caros entre os alunos e os tutores. Não por acaso, autores como

5. “Bem Viver” é conceito recente, mas o conjunto de saberes associados a ele recupera conhecimentos historicamente negligenciados, sobretudo por não se adequarem à lógica da modernização capitalista. As noções sobre os sentidos do “Bem Viver” são da ordem do dia, e autores têm encontrado formas complementares ou distintas de interpretação, tal como Walsh (2010) que a entende como uma “cosmologia”, ou em Radcliffe (2012), na qual aparece como “alternativa ao desenvolvimento” e, finalmente, em Acosta (2010), que a entende como uma “filosofia de vida”.

Boaventura de Souza Santos⁶ e Alberto Acosta (ACOSTA, 2016) passaram a fazer parte do repertório de grande parte dos cursistas, o que foi revelado nas atividades das disciplinas seguintes.

No segundo eixo (Educação Escolar Indígena, Educação Indígena e Ensino de História) foram reunidas aquelas pesquisas que tratavam tanto de reflexões acerca das práticas escolares, envolvendo as temáticas indígenas, bem como os trabalhos interessados em investigar as formas próprias de determinados grupos indígenas conceberem o ato de educar e transmitir saberes. Não é de se estranhar o entusiasmo dos cursistas com a temática, uma vez que a maior parte dos alunos da especialização é composta por professores dos vários níveis de ensino, e, majoritariamente, docentes do ensino básico, em escolas públicas em várias partes do país. Assim, a prática didática foi tema recorrente nos fóruns de discussão, nos quais os alunos compartilharam tanto inquietações, quanto experiências, acerca das formas de aplicação didática dos temas estudados e debatidos.

De fato, contudo, o debate adquiriu maior substância a partir do arcabouço teórico e reflexivo apresentado na sexta disciplina, “Ensino e Educação Indígenas”, desenvolvida pelo Prof. Giovani José da Silva. Ao longo desse módulo, os alunos debateram sobre as especificidades da Educação Escolar Indígena e da Educação Indígena, muitas vezes, reconhecendo as dificuldades empíricas de implementação de ensino das temáticas associadas aos indígenas que pretendem romper com visões estereotipadas que ainda permanecem no imaginário social e, infelizmente, nos corredores escolares. Apesar do avanço na produção acadêmica nas Ciências Sociais, sobretudo nos últimos cinquenta anos, que foi responsável, dentre outros aspectos, por uma revisão crítica acerca do papel dos grupos e sujeitos subalternizados no processo histórico e

6. Os conceitos de “ecologia dos saberes” e “epistemologias do Sul”, propostos por Boaventura Santos, constituíram um importante aparato teórico do curso, além de terem sido objeto de intensa discussão entre cursistas e tutores. Esse tema pode ser apreciado, entre outras produções, em seu livro (SANTOS, 2019).

social, a impressão que se tem é que esses conhecimentos têm chegado recentemente aos bancos escolares, muitas vezes, de maneira tímida e descontínua. Assim, é bastante válida a iniciativa de muitos dos cursistas que tiveram seu trabalho alocado nesse eixo, os quais elaboraram propostas de análise dispostas a entender como as temáticas indígenas têm sido trabalhadas em espaços locais ou em determinados livros didáticos, o que pode fornecer um rico material sobre as condições atuais e as possibilidades e estratégias de mudança que, inclusive, podem ser colocadas em prática pelos próprios alunos-pesquisadores que atuam como professores nessas realidades.

Em mesma medida, também merece menção os trabalhos dos cursistas empenhados em compreender os processos próprios de aprendizagem dos indígenas. Essa trama, particularmente profícua e inspiradora, também está em íntima relação com as teorias decoloniais e as críticas feitas ao epistemicídio empreendido nas estruturas do colonialismo e do pós-colonialismo, o que contribuiu para que os alunos, de uma maneira geral, ampliassem parte do debate que haviam adentrado na disciplina anterior, a quarta, que, como vimos, trouxe ao centro do debate a problemática das “epistemologias do Sul”. Assim, constituem-se relevantes os projetos de pesquisa que procuram compreender como se dá a transmissão de conhecimento em espaços não formais e com base em práticas (como os recursos da oralidade, da memória, da *performance* e de valorização da experiência vivida) não hegemônicas e que são protagonizadas pelos próprios indígenas. Além disso, não posso deixar de mencionar que a reflexão sobre esse eixo reforça a satisfação intelectual entre todos os agentes envolvidos na especialização, uma vez que se vê renovada e estimulada a força mobilizadora da educação, sobretudo na sua tarefa de crítica e transformação do real por meio da potência da aprendizagem.

As propostas de trabalho que se referem à geoconservação e as diversas apropriações do patrimônio foram agrupadas em torno do terceiro eixo (Cultura material, patrimônio, geopatrimônio e geoconservação),

juntamente com as pesquisas acerca da arte indígena e arte rupestre. Encontram-se, ainda, neste módulo, pesquisas que têm como objeto de estudo traçar as relações entre as temáticas indígenas e o ensino de Geografia. Esses temas estão intimamente relacionados com os conceitos e temas que foram apresentados em duas disciplinas do curso: “Arqueologia e Artes indígenas: das paisagens ancestrais ao Brasil contemporâneo”, organizada pelo Prof. Cristiano Lima, e “Espaço, Patrimônio e Turismo Cultural”, sob responsabilidade do Prof. Leonardo Rocha.

No tocante às artes rupestres e à preservação do patrimônio arqueológico, convém destacar duas propostas de pesquisas que tratam de territórios geograficamente distantes um do outro: de um lado, encontra-se uma pesquisa sobre os problemas envolvidos na conservação e na salvaguarda do patrimônio arqueológico de Carrancas, em Minas Gerais. Uma segunda pesquisa trata dos grafismos nos sítios arqueológicos de Carrapato, Pajeú, Pé e Ponta do Morro, na cidade de Macaúbas, na Bahia. Em ambas as pesquisas, nota-se a preocupação em documentar e registrar os grafismos encontrados. Compreendemo-los também como representações de um conjunto de cosmovisões que compõem um pensamento indígena ancestral.

Dentre as pesquisas desse eixo, destacam-se também aquelas interessadas em estudar os impactos ambientais e humanos decorrentes da instauração de empreendimentos exploratórios em territórios indígenas. Há, ainda, propostas de investigação, de grande relevância científica e social, que pretendem averiguar de que maneira grupos indígenas foram afetados em decorrência do rompimento das barragens que estavam sob gerência do grupo Vale do Rio Doce e Samarco; uma das pesquisas trata do caso de Mariana, em 2015, e outra se debruça sobre as consequências nefastas em Brumadinho. Ambos os temas tangenciam importantes discussões que foram desenvolvidas durante o curso, tais como o alargamento da lógica da territorialidade na cosmologia indígena, além de colocarem em xeque os limites do modelo extrativista, que há séculos vem sendo conduzido pelos empreendimentos do

Norte, nos terrenos do Sul, em especial, na América Latina – sem que, com isso, se tenha uma contrapartida econômica, ou de outra ordem, que seja realmente justa, tanto em nível local quanto nacional.

No quarto eixo (religiosidades, protagonismos indígenas e dinâmicas culturais), podemos encontrar três subgrupos de pesquisas: a primeira, que ocupa metade dos trabalhos inscritos no eixo, trata de temas associados à História e memória envolvendo os povos indígenas; em um segundo subgrupo, estão organizados trabalhos que fazem referências aos usos curativos e religiosos das plantas, de acordo com os saberes e determinadas tradições indígenas. Por fim, um terceiro subgrupo trata do ensino de História indígena. Todos esses temas podem ser associados às discussões levantadas nos fóruns e nas tarefas da disciplina, “Brasis Indígenas: pensando os índios na História”, sob coordenação do Prof. Carlos H. A. Cruz.

Convém mencionar aqui que, de uma maneira geral, essas pesquisas travam um diálogo aberto com as reinterpretações sobre os processos históricos em que indivíduos ou grupos indígenas estiveram envolvidos, e que, junto a uma consolidada seara de produções sobre o tema, pretende reescrever esses discursos históricos considerando os índios como sujeitos históricos, ativos e capazes de forjar diferentes formas de resistência. Essa perspectiva fica evidente nos projetos que pretendem repensar as histórias locais à luz dessas novas matrizes interpretativas (como os casos dos cursistas que têm como objeto de estudo a história das cidades de Piumhi, em Minas Gerais, e de Santana de Parnaíba, em São Paulo), procurando superar as “crônicas de extinção” ou as tentativas de apagamento da contribuição indígena nesses espaços.

Ainda no bojo dessa reviravolta crítica, os intercâmbios e dinâmicas culturais indígenas, em tempos coloniais ou pós-coloniais, têm recebido uma atenção especial, sobretudo por também serem identificados como mecanismos de afirmação étnica e cultural. É nesse sentido que parece caminhar a proposta de pesquisa sobre o uso atual da jurema em comunidade no interior do Rio de Janeiro e também aquela que pretende tratar dos sentidos atribuídos pelos atores indígenas às noções de doença, cura e

medicina. Assim, se antes os usos de plantas em rituais religiosos, tradição comum a muitos grupos indígenas, bem como as formas próprias de conceber a saúde, eram vistos com resquícios de um pretensão primitivismo, atualmente, e à luz dos novos estudos históricos e antropológicos, tem se procurado recuperar os conhecimentos botânicos, os sentidos sociais e coletivos dessas práticas, suas cosmologias e valorações místicas, bem como as formas de transmissão cultural através dessa ritualística.

Por fim, resta ainda considerar se essas interpretações têm chegado aos bancos escolares, bem como interessa identificar quais os esforços do Estado e das comunidades escolares em alongar os alcances desses conhecimentos. Desse modo, é legítima a pesquisa que pretende analisar o Plano Nacional do Livro Didático de 2020, bem como são relevantes as propostas que procuram avaliar como o ensino da história indígena ou de temas associados à cultura desses grupos étnicos têm sido trabalhadas nas salas de aula.

No quinto eixo, podem ser encontradas as pesquisas que têm como foco central as políticas sociais e os dispositivos normativos instituídos para garantir os direitos dos povos indígenas, temas esses que foram apresentados na disciplina, “História dos Direitos dos Povos Ameríndios”, oferecida pela profa. Maria Clara Santos. Esses assuntos foram intensamente debatidos nos fóruns, nos quais foi possível perceber a constatação de que, a despeito do caráter progressivo das legislações nacionais, sobretudo com a promulgação da Constituição de 1988, mantém-se um elevado nível de violações e ameaças aos direitos já consagrados – o que parece ter sido algo bastante recorrente, desde a tímida redemocratização, mas que se acentuou no ano de 2019. Assim, reconheceu-se o papel central das mobilizações indígenas e das forças reivindicatórias como elemento fundamental de afirmação constitucional.

Essas questões, que deram corpo e estimularam o debate entre os alunos, parecem também ter inspirado a construção de alguns projetos. Uma das propostas pretende, oportunamente, fazer um balanço dos direitos instituídos na Constituição e as violações que foram efetuadas no

tocante à legislação indigenista. A essa proposta soma-se a uma pesquisa interessada em pensar a construção das políticas públicas para indígenas no país. Além disso, um tema ocupou parte das inquietações dos cursistas desse eixo: a aplicação da lei 11.645/08, que instituiu a obrigatoriedade da inclusão das temáticas de história e cultura afro-brasileiras e indígenas no currículo oficial. Partindo desse aspecto, as pesquisas seguem seus próprios caminhos: uma delas pretende investigar qual a opinião dos próprios professores sobre a efetivação da lei; outra pretende analisar de que maneira o cenário político nacional poderia constituir um entrave para efetivação da dita lei; e uma terceira procura compreender como se tem dado a aplicação da lei em uma escola específica.

A questão do reconhecimento do direito à terra, tema tão urgente em nosso tempo, também mereceu atenção de alguns cursistas. Dentre os projetos, convém destacar o trabalho que pretende investigar a luta de grupos indígenas para a manutenção de seus territórios no Distrito Federal. É interessante também a proposta que pretende acompanhar o processo de demarcação das terras indígenas dos tupinambás em Olivença, na Bahia. Mencionamos, ainda, o trabalho que tem como objeto compreender os desdobramentos que a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, prevista para ser uma das três maiores hidrelétricas do mundo, tiveram sobre as populações indígenas residentes no entorno.

As pesquisas reunidas no sexto e último eixo (literaturas, representações e dinâmicas identitárias) não se relacionam, necessariamente, a apenas um dos módulos do curso, uma vez que, na verdade, apresentam ideias que podem ser relacionadas a mais de uma das disciplinas, ou mesmo, trazem temas para além dessas discussões. Um dos temas incluídos nesse eixo é o das literaturas - no plural, já que se tratam tanto daquela produzida por autores não índios, quanto aquelas que se inserem na chamada literatura indígena. Do primeiro caso, convém destacar o interesse dos cursistas interessados em estudar a figura de Iracema, em José de Alencar. Nesse último caso, há pesquisas que pretendem investigar a vida, a obra e o pensamento de Daniel Munduruku e de Kaká Werá.

Questões de gênero e protagonismo indígena também figuram dentre os trabalhos desse eixo. Uma dessas pesquisas procura recuperar as vozes de mulheres indígenas no Sínodo da Amazônia em uma perspectiva decolonial, sobretudo a partir dos escritos de Célia Xakriabá, importante liderança, professora e intelectual. Ressaltamos, também, a pesquisa que pretende analisar o aumento da participação da mulher indígena em espaços antes restritos a elas, procurando entender com as questões de etnia e de gênero estão justapostas.

Ao fim dessa breve exposição dos temas inseridos em cada eixo, permanece uma impressão da riqueza e da variedade das propostas de pesquisa que foram apresentadas pelos alunos. Em tempos em que determinados setores da sociedade veem com maus olhos o trabalho dos intelectuais e professores, sobretudo os ligados às Ciências Humanas e Sociais, por outro lado confirma-se a vivacidade e a capacidade criativa desses últimos. Ao fim dessa edição da especialização, a expectativa é que os saberes e conhecimentos compartilhados nos meios virtuais sejam capazes de contribuir efetivamente com uma melhor compreensão do que chamamos de história e culturas dos povos indígenas. Espera-se, ainda, que esses projetos de pesquisa, manufaturados por professores, majoritariamente da educação básica, alcancem o cotidiano dos espaços escolares, evitando com que as gerações mais jovens reproduzam o prognóstico de uma sociedade etnocida e que desconhece os caminhos de sua própria formação - e, quem sabe, esteja mais atenta aos alertas dos “povos da floresta”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária/ Elefante, 2016.

BERTA. Martin-Lopez; FIKRET, Berkesand; ÖRJAN Bodin 2019. *Learning from indigenous populations and local communities*. One Earth Voices1, September 20, 2019.

BRASIL. *Decreto-Lei nº 25/1937*. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm>. Acesso 27 jan.2020.

CAMPOS, Aline F. *Em Busca de Fatores para uma Maior Interação entre EAD e Sujeitos Envolvidos no Processo*. 50p. Especialização - Escola Superior Aberta do Brasil, Vila Velha: ESAB, 2011.

GUDYNAS, Eduardo. *El buen vivir o la disolución de la idea del progreso*. In: ROJAS, Mariano (coord.). *La medición del progreso y del bienestar – propuestas desde América Latina*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México: México, 2011.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RADDCLIFFE, S. A. *Desenvolvimento para uma era pós-neoliberal? Sumakkawsay, viver bem e os limites para a descolonização no Equador*. *Geoforum*, 43(2), 240-249, 2012.

ROCHA, Leonardo. *Espaço, Patrimônio e Turismo Cultural*. Disponível em: <<http://pos3.nead.ufsj.edu.br/MNPI/MNPI2018/course/view.php?id=25§ion=0>>. Acesso 27 jan. 2020.

ROCHA, Marise Maria Santana da; CAMPOS, Aline Ferreira. *Fundamentos da Educação a Distância*. São João del-Rei, MG: UFSJ. 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SOEK, Ana; GOMES, Daniela Lopes. L. *As relações de ensino/aprendizagem na Educação a Distância e o trabalho do tutor como mediador do conhecimento*. *Revista Intersaberes*. v.3, n. 6, p. 166 – 176, 2008.

UNESCO. *Patrimônio Cultural Imaterial*. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/world-heritage/intangible-heritage/>>. Acesso 27 jan. 2020.

WALSH, Catherine. *Pedagogias decoloniais: práticas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir*. Tomo I. Série Pensamiento decolonial, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O recado da mata*. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São paulo: Companhia das Letras, 2015.



AUTORES

MARIA LEÔNIA CHAVES DE RESENDE

A área de atuação é o mundo atlântico ibero-americano (Portugal e Brasil/ América colonial), com ênfase em história social e cultural dos povos indígenas. Doutora em História Social da Cultura pela UNICAMP, com estágio doutoral no *Institute of Latin American Studies (LLILAS)* / Universidade do Texas (Austin- EUA) e pós- -doutoramento na Universidade Nova de Lisboa pelo Programa Europeu *Marie Curie Actions – International Fellowships* (2015-2016). Foi bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq e da FAPEMIG. Atualmente, é professora titular de História na graduação e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei. Coordena a especialização em EAD “Mundos Nativos: saberes, culturas e história dos Povos Indígenas”. (página: www.mundosnativos.com.br)

CRISTIANO LIMA SALES

Graduado e mestre em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (2012). Graduado em Estudos Sociais/ Geografia pela Faculdade de Ciências Humanas de Curvelo (2017). Atua, principalmente, nas áreas de pesquisa, prática e docência em arte, história, arqueologia, antropologia, geografia, educação patrimonial e educação ambiental. Atualmente, é professor assistente no curso de artes aplicadas com ênfase em cerâmica da UFSJ.

CARLOS HENRIQUE CRUZ

Doutor (2018) e mestre em História (2013) pela Universidade Federal Fluminense. Bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (2010). Professor no Instituto Federal de Minas Gerais,

campus Conselheiro Lafaiete. Desenvolve pesquisas relacionadas à História Moderna, História do Brasil-colônia, História Indígena e Inquisição na América Portuguesa. Seus principais trabalhos concentram-se nas populações indígenas e suas relações com o âmbito religioso no período colonial.

MARIA CLARA SANTOS

Atua em pesquisas sobre direitos sociais, participação popular, patrimônio cultural, identidade, desenvolvimento e democracia. Doutora em Direito pela UFMG, com estágio doutoral no Centro de Direitos Humanos da *Universitàdegli Studi di Padova* (Itália) e na Georgetown Law (Washington DC-EUA). Atualmente, é professora do Departamento de Ciências Sociais da UFSJ, faz parte do grupo de pesquisa “Politeia: cultura política, teoria e identidade constitucional” (CNPq) e integra a equipe do Observatório Urbano de São João del-Rei (UFSJ).

GIOVANI JOSÉ DA SILVA

As áreas de atuação são o Ensino de História, a História dos Indígenas nas Américas e no Brasil e a Antropologia. Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (2009), com estágios de pós-doutoramento em Antropologia (2013) pela Universidade de Brasília e, em História, pela Universidade Federal Fluminense (2017). Foi professor da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e, atualmente, é professor de Metodologia do Ensino de História na Licenciatura em História e no ProffHistória - Mestrado Profissional em Ensino de História, ambos da Universidade Federal do Amapá - Unifap. Autor de *Atikum – os índios negros de Mato Grosso do Sul* (CRV, 2019) e *Histórias e culturas indígenas na Educação Básica* (Autêntica, 2018). Vencedor dos prêmios Professor Nota 10 (2001) e Péter Murányi - Educação (2009).

LEONARDO CRISTIAN ROCHA

Professor Adjunto do Departamento de Geociências da Universidade Federal de São João del-Rei. Leciona na graduação e pós-graduação de

Geografia. É Licenciado e bacharel pela PUC-MG (2000), mestrado e doutorado em Geografia e Análise Ambiental pela UFMG (2004, 2011). Trabalha com os seguintes temas: evolução do relevo, dinâmica fluvial, pedologia, geoquímica de superfície, geodiversidade, geoconservação, geoturismo e geopatrimônio. Atua no Núcleo de Educação a Distância da UFSJ.

ANDRÉ LUÍS DOS SANTOS

Área de atuação Administração com ênfase em Planejamento em Ciência e Tecnologia, principalmente, nos temas: administração, desenvolvimento sustentável, educação ambiental, gestão ambiental, gestão da qualidade. Mestre em Ciências pelo Programa de pós-graduação em Tecnologias para o Desenvolvimento Sustentável da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) (2013), especialista em Gestão Pública Municipal (UFJF) e Educação Ambiental (UFLA). Atualmente, é coordenador de tutores do Núcleo de Educação a Distância – NEAD, e técnico de laboratório em Mecânica na UFSJ.

GUILHERME FERREIRA OLIVEIRA

Doutor (2020) em História pela Universidade Federal Fluminense e mestre (2014), bacharel e licenciado (2010) em História pela Universidade Federal de São João del-Rei. As principais áreas de interesse são as religiões e as religiosidades na América Latina, com ênfase no missionarismo protestante. Tem atuado como professor da educação básica e da educação à distância. Atuou como tutor e professor na Especialização em “Mundos Nativos: Saberes, Culturas e História dos Povos Indígenas (NEAD/UFSJ).”

JUSSARA MARIA HORTA

A área de atuação é no apoio ao processo educativo da Instituição Federal de Ensino Superior (IFES). Mestre em Educação pela Universidade Federal de Lavras (2016), Especialista em Tutoria para a Educação a Distância (CEAD/UFOP/2009), com graduação em Pedagogia pela

Universidade Federal de Juiz de Fora. Foi pesquisadora do CNPq, no Grupo de Pesquisa em Educação a Distância da UFSJ. Atualmente, é Técnica em Assuntos Educacionais (TAE) na Divisão de Acompanhamento e Controle Acadêmico da Pró-Reitoria de Ensino de Graduação, da UFSJ. Tutora na Especialização em EAD “Mundos Nativos: Saberes, Culturas e História dos Povos Indígenas (NEAD/UFSJ).”

LIDIANE SANTOS

Mestre (2016), bacharel e licenciada (2011) em História pela Universidade Federal de São João del-Rei. A principal área de pesquisa é a História Indígena e as religiosidades no Brasil colonial. Atua no Núcleo de Educação à Distância da Universidade Federal de São João del-Rei e foi tutora presencial na Especialização em “Mundos Nativos: Saberes, Culturas e História dos Povos Indígenas (NEAD/UFSJ).”

LUCAS LOPES CARDOSO

Mestre em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (2015), na área de Cultura e Identidade. Atua em curadoria e pesquisa histórica, catalogação e organização de acervos, além da realização e montagem de exposições culturais. Na Educação, atua como tutor de ensino presencial e a distância, em cursos de aperfeiçoamento e pós-graduação ofertados pelo Núcleo de Educação à Distância - NEAD/UFSJ. Ministrou aulas e oficinas sobre educação histórica e patrimonial, bem como ensino de História na rede de educação pública e em curso pré-vestibular.

MICHELLE ISABELA SANTOS

Graduação, Bacharelado e Mestrado na área de História Antiga e Medieval pela UFSJ. Atualmente, é professora na rede de Ensino Pública e tutora do curso de especialização em EAD “Mundos Nativos: saberes, culturas e história dos povos indígenas”.



Este livro foi composto em Dante MT
pela Editora Autografia e impresso
em papel pólen soft 80 g/m².
