

CIBEC/INEP

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO



B0027637



CADERNOS DA TV ESCOLA

Índios no Brasil 3

6.356.4 (=98)

9in

3

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA

C A D E R N O S D A
TV ESCOLA



ESTE CADERNO COMPLEMENTA A SÉRIE DE VÍDEOS DA TV ESCOLA

ÍNDIOS NO BRASIL 3

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL

Presidente da República
Fernando Henrique Cardoso

Ministro da Educação
Paulo Renato Souza

Secretário de Educação a Distância
Pedro Paulo Poppovic

Secretária de Educação Fundamental
Iara Glória Areias Prado

Departamento de Políticas da Educação Fundamental
Walter Kiyoshi Takemoto

Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas
Ivete Campos

Diretor de Produção e Divulgação de Programas Educativos
José Roberto Neffa Sadek

Coordenação Geral
Vera Maria Arantes

Projeto e Execução Editorial
Elzira Arantes (texto) e Alex Furini (arte)

Informações:

Ministério da Educação

Secretaria de Educação Fundamental

Secretaria de Educação a Distância

Esplanada dos Ministérios. Bloco L. sobreloja, sala 100 CEP 70047-900

Caixa Postal 9659 - CEP 70001-970 - Brasília/DF - Fax: (061) 410.9158

e-mail: seed@seed.mec.gov.br

Internet: <http://www.mec.gov.br/seed/tvescola>

**Índios do Brasil 3 / Secretaria de Educação a Distância,
Secretaria de Educação Fundamental. - reimpressão.**

Brasília : MEC ; SEED : SEF, 2001.

**96 p. : il. - (Cadernos da TV Escola, ISSN 1517-
2333)**

1.Políticas indígenas 2 Educação indígena.

3.Direitos indígenas I. Título II. Série

CDU 316.343.43 (=81-82)

SUMARIO

Contatos

Dominique T. Gallois

5

Os índios e a cidadania

Luiz Donisete Benzi Grupioni

25

Anexo

Direitos indígenas na Constituição de 1988

43

Fontes das ilustrações

47

CONTATOS

De acordo com nossa perspectiva histórica, o encontro entre os povos indígenas e os colonizadores que chegaram às Américas costuma ser visto em termos dos impactos que a conquista de seus territórios, aliada à conquista espiritual, provocou na vida das populações que habitavam o continente.

A história das Américas não se reduz a uma sucessão de 'encontros' entre índios e brancos, nos quais os primeiros foram gradualmente se submetendo à dominação dos segundos. Essa é a perspectiva pela qual esses povos passaram a ser tratados como 'índios' e como 'minorias'.

Trata-se da população original do continente americano, que sobreviveu à conquista e se tornou alvo de proteção oficial, por políticas nacionais. Quando o Estado brasileiro aprendeu a reconhecer os povos indígenas como primeiros habitantes desta terra, estes começaram a obter direitos e garantias sobre o que restava de seu território.

Essa maneira de contar a história dos índios contém algumas armadilhas. A primeira é a que imagina a história dos índios começando apenas com a chegada dos europeus, como se não houvesse uma história das populações locais antes da suposta descoberta.

O segundo equívoco é considerar que, para os índios, a história dos contatos se reduz necessária-

mente a uma história de perdas, tornando sua versão da história uma visão de vencidos.

Outro erro comum nos leva a pensar que, como resultado desse contato, existe apenas uma política indigenista', a nossa política, sem considerar que existe também uma política dos índios, ou 'política indígena', pela qual eles constroem seu relacionamento com a sociedade nacional.

Ilusões: primitivismo, autenticidade e isolamento

Se falamos do contato com os índios de maneira tão diferente da vista por eles é porque nossas histórias - de brancos falando dos índios - carregam ideias que não são compartilhadas por eles.

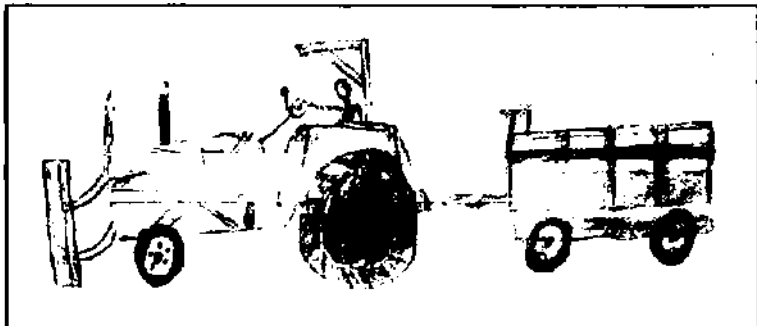
Segundo uma dessas ideias, os povos indígenas que ainda vivem nas Américas são 'fósseis vivos', testemunhas do passado, que dificilmente terão futuro.

Para os índios, o passado serve para pensar seu futuro, pois eles não se sentem - ao contrário do que muitos julgam - parados no tempo.

Ultra visão parcial a respeito da origem e do destino dos índios é aquela que antecipa seu futuro, vendo-o como a inevitável transfiguração cultural da passagem da situação de isolamento para a de contato intermitente, contato permanente, até a integração. Julgamos que a vivência desse gradiente significa apenas, para os povos indígenas, a perda de suas identidades próprias.

Assim, nos anos 60, Darcy Ribeiro pensou que a trajetória dos índios seria necessariamente a transfiguração do índio tribal' em índio genérico'. Essa perspectiva resulta da visão dos índios como pessoas frá-

geis, levadas a abandonar os traços que consideramos 'autênticos'. Para muita gente, um índio que usa sandália havaiana e relógio, ou que dirige um carro, "já deixou de ser índio".



Para entender como essas ideias são parciais, é útil pensar nos índios que ainda hoje vivem isolados em relação a nossa sociedade. Existem no Brasil, cerca de cinquenta povos que ainda não nos descobrimos. E que não sabem, então, que são 'índios'.

Na verdade, o isolamento foi uma opção tomada por esses grupos. Eles não estão isolados porque ainda não foram encontrados: o afastamento de nossa sociedade foi uma escolha sua. O isolamento é uma estratégia que algumas etnias sustentam durante certos períodos, com propósitos variados. Em todos os casos, essa opção foi assumida em consequência de experiências anteriores de contato.

Quando contam sua história, os povos indígenas dizem que já sabiam da existência dos brancos antes de encontrá-los. Isso ocorre de fato, pois a aproximação das frentes de expansão se faz sentir, antes de tudo, de forma indireta: pela propagação de doenças, com as redes de troca nas quais objetos dos brancos passam de mão em mão entre os grupos indígenas, chegando até aos mais isolados.

Por esse motivo, é equivocado pensar nos índios

que ainda estão independentes da relação com nossa sociedade como "as últimas sociedades humanas que ficaram à margem de todas as transformações ocorridas na face da Terra".

Relatos dos índios mostram que raramente o momento do contato com o branco representa uma surpresa, nunca é vivido como o encontro com algo totalmente desconhecido.

Antes do contato efetivo, todos eles possuíam ideias próprias a respeito desses seres tão diferentes; nem sempre fomos considerados como verdadeiramente humanos. Como se observa em um relato kumai de 1993:

Meu pai, que nunca viu um branco, me avisou: "os karai-ku são perigosos, porque não são como a gente. Eles têm cara de macaco, têm muito pêlo no corpo, como macacos. Horríveis. Por isso, são perigosos" [...]. Meus tios sempre contavam como os brancos se aproximaram dos antigos waiâpi. Eles me avisavam que iriam voltar. Tinha muito medo disso. Meu pai também dizia: "Eles já apareceram e foram embora, mas eu sei que vão aparecer de novo". Todos falavam de como seriam os karai-ku. Meu tio dizia: "Eu sei que karai-ku não é bom, sei que eles vão aparecer de novo, não sei quando, mas estou avisando vocês" [...]. Quando meu pai morreu, eu era garoto, os gateiros apareceram.

Teorias indígenas sobre os brancos

Tal como nós temos uma visão da origem e do destino dos índios, eles também constroem teorias a nosso respeito. Suas tradições orais, e especialmente seus

mitos, explicam como os brancos surgiram, e como se diferenciaram deles.

Assim, os índios waiãpi, no Amapá, explicam o surgimento dos brancos como um evento posterior à criação da verdadeira humanidade representada por eles próprios, os waiãpi.

Segundo conta sua tradição, o criador fez surgir inicialmente apenas os verdadeiros homens, os waiãpi. Hoje, essa humanidade verdadeira comporta também a presença de outros povos indígenas vizinhos, com quem compartilham modos de viver e pensar.

Os não-índios, ao contrário, continuam sendo tratados como um povo que apareceu à revelia da 'verdadeira' humanidade. Brancos e negros são considerados 'filhos da chuva', tão numerosos quanto as gotas de água que caem do céu.

Em um dia de chuva torrencial, pedras coloridas caíram do céu. E quando o sol apareceu, as pedras esquentaram e delas pipocaram pequenas crianças apresentando os traços das diferentes raças que compõem a sociedade brasileira. Das pedras pretas, surgiram os negros. Das pedras brancas, saíram crianças brancas. Os antepassados dos waiãpi, curiosos, pegaram esses 'filhos da chuva' e tentaram criá-los, com todos os cuidados necessários para a socialização de futuros adultos responsáveis. Mas não conseguiram.

Os brancos se mostraram indomáveis e extremamente violentos. Diante da capacidade destrutiva desses rebentos inesperados, o criador da humanidade [que os waiãpi chamam de Janejar, 'nosso dono'] preferiu destruir toda sua criação e refazê-la. A segunda humanidade só vingou porque índios e brancos, já diferenciados em seus padrões de comportamento, foram separados geograficamente.

Os waiãpi, donos do centro da Terra, sabem que os brancos, vindos das margens do mundo, querem destruir suas posses e suas terras e apropriar-se delas. E a história que começou pelos feitos do herói mítico Janejar continua, na visão dos waiãpi, justificando a separação entre índios e brancos.

Os eventos mais recentes do contato, como a invasão das terras por garimpeiros e o aparecimento de doenças antes desconhecidas, foram sendo incorporados ao mito, que continua sendo contado nas aldeias dos waiãpi.

Todos os povos indígenas possuem um mito para explicar a origem e o comportamento característicos dos brancos. Esses mitos também dão conta da posse desigual de bens culturais: neles, os índios são donos do arco em contraposição aos brancos, que possuem armas de fogo.

Os mitos descrevem como os brancos se apropriaram das máquinas, enquanto os índios preferiram extrair sua tecnologia do ambiente em que vivem.

É assim que os índios entendem o tema fundamental da diferença cultural e tecnológica. Nessas narrativas, em geral a opção dos índios pelo arco - em detrimento da arma de fogo - é comentada como um erro. Erro estratégico que as atuais gerações atribuem aos antepassados, tímidos ou medrosos diante do barulho das armas de fogo e da eficácia de outros elementos culturais - a escrita, os remédios etc. - até hoje controlados pelos brancos.

Mas esses mitos indígenas a respeito da origem dos brancos não revelam apenas a aceitação da desigualdade. Eles são, sobretudo, um instrumento para enfrentar os brancos. E, como se verá adiante, esse enfrentamento passa sobretudo pelo esforço dos índios em controlar a tecnologia e o conhecimento:

as marcas de poder que os brancos acreditam ser domínio exclusivo de nossa 'civilização'.

Antes de pensar em como os índios procuram se apropriar de nossas técnicas e conhecimentos, é importante entender como eles mudam suas ideias a nosso respeito. Porque, da mesma forma que nossas ideias a respeito dos índios variam, no tempo e no espaço, a visão dos povos indígenas acerca dos brancos também se transforma.

Questionando a política dos brancos

Os índios arara do Iriri, no Pará, mudaram sucessivas vezes seu modo de ver os brancos. Na primeira fase do contato (entre 1964 e 1979) a frente de construção da Rodovia Transamazônica chegou a suas terras. Os arara foram perseguidos por uma equipe de atração da Funai, que procurava cercar seus caminhos e suas aldeias.

Os arara fugiram, para se proteger desses seres que eles associavam a espíritos maléficos que, desde a origem deste mundo, estavam soltos para agredir os humanos. Assim, os brancos foram integrados ao mito dos arara a respeito da origem da humanidade: a 'casca do céu' teria se rompido e os verdadeiros humanos - os índios arara - foram despejados na terra, onde passaram a conviver com inimigos e espíritos agressivos.

Essa maneira de ver os brancos mudou na segunda fase de contato (a partir de 1980). Redirecionando sua política de atração, a Funai substituiu a violenta 'carrera' dos sertanistas para capturar os arara por um empenho em controlar a invasão de suas terras. A nova atitude foi percebida pelos arara não-contatados, que refizeram sua teoria a respeito dos brancos: passaram a identificá-los como *ipari*, uma categoria humana, de pessoas com as quais é possível manter relações de convivência.

Após o primeiro contato, a maneira de os arara verem os brancos continuou a se transformar, à medida que mudava também o comportamento dos brancos em relação a eles. No entanto, depois da 'pacificação', os índios deixaram de ser agraciados pela farta distribuição de presentes.

No momento do contato, os índios haviam interpretado a distribuição de panelas, facas, espelhos e panos como uma estratégia dos brancos para reparar um erro e se redimir das agressões e conflitos anteriores. Mas a espiral de interpretações não parou nesse ponto.



Agora, os arara tentam entender por que a Funai não tem mais recursos para lhes distribuir os bens de que passaram a necessitar, devido à iniciativa dos próprios brancos. Sua atual teoria do contato está centrada na sovinice e no egoísmo dos brancos, novamente associados às figuras míticas que causaram, na origem dos tempos, o rompimento do céu e a deflagração de processos destrutivos.

Foi assim que, no final dos anos 80, os arara esta-

vam plenamente conscientes da capacidade destrutiva dos brancos, quando ouviram falar da hidrelétrica que iria inundar a bacia do rio Xingu (ver Pinto, 1995).

Os índios yanomami, em Roraima, também reformularam sucessivas vezes sua teoria a respeito dos brancos, ao mesmo tempo que construía modalidades práticas de se relacionar com as frentes de expansão que se aproximavam. Durante as últimas décadas, suas preocupações se voltaram também para a explicação (e para o controle) tanto dos bens trazidos pelo contato com os brancos, como das doenças que se propagavam concomitantemente.

À medida que se sucedem as fases de contato, as teorias dos índios a respeito dos brancos vão se transformando.

Os primeiros brancos que chegaram à terra yanomami foram percebidos como espectros de mortos, devido a sua aparência: carecas e brancos, remando desesperadamente nos rios, pareceram aos yanomami fantasmas vindos das 'costas do céu', vagando à procura dos seus.

Quando perceberam que estavam sendo atingidos por doenças antes desconhecidas, os yanomami notaram a relação entre sua propagação e a penetração de frentes de contato. Nesse momento, começaram por associar os brancos a seus tradicionais inimigos canibais, mas capazes de causar morte a distância. Depois, relacionaram as doenças que os atingiam com os objetos manufaturados - ferramentas, panos etc. - doados pelos brancos.

A capacidade destrutiva dos brancos foi associada à 'fumaça do metal'. Essa teoria foi reavaliada sucessivas vezes, até incorporar os brancos à categoria de humanos, tornando possível conviver com eles e deles se apropriar.

Nos anos 60, cada grupo yanomami contatado - nes-

sa fase, por núcleos missionários - procurava assegurar o monopólio sobre 'seus brancos, associados com poderosos provedores de bens e de cuidados sanitários.

Quando, nos anos 80, o poder desses humanos apropriados' se mostrou incapaz de frear o impacto da invasão garimpeira, os yanomami retomaram uma de suas primeiras interpretações a respeito dos brancos: a de produtores, com seus bens, de exalações mortíferas como a 'fumaça do metal' (ver Bruce Albert, 1988).

É também nesse contexto que Davi Kopenawa Yanomami, em discursos proferidos em vários foros internacionais, acusa os brancos como responsáveis pela destruição desenfreada em toda a superfície da Terra:

Vou te dizer o que nós pensamos. Nós chamamos essas epidemias de *xawara*. A *xawara* que mata os yanomami [...]. O que chamamos de *xawara*, há muito tempo nossos antepassados mantinham isso escondido. Omame (o criador da humanidade) mantinha a *xawara* escondida [...] e não queria que os yanomami mexessem com isto. Por isto, ele a escondeu nas profundezas da terra [...].

Xawara é também o nome do que chamamos a substância do metal, que vocês chamam 'minério*. Disso temos medo. A *xawara* do minério é inimiga dos yanomami. de vocês também [...]. Quando o ouro fica nas profundezas da terra. aí está tudo bem. Quando os brancos tiram o ouro da terra, eles o queimam, mexem com ele em cima do fogo como se fosse farinha. Isso faz sair fumaça dele. É por isto que estamos morrendo, por causa dessa fumaça.

Omame manteve por muito tempo a *xawara* escondida. Hoje, os *nabebe*. os brancos, foram tomados por um desejo frenético de tirar essa *xawara* do fundo da terra [...]. Os brancos não se juntam a nós contra a *xawara*. Os seus ouvidos são surdos às palavras do pajés [...]. Os brancos não pensam: "o céu vai desabar" [...].

Reelaborando a teoria de seu povo sobre o poder destrutivo dos brancos, Davi foi capaz de chamar a atenção dos governos para a capacidade e as iniciativas que os povos indígenas vêm tomando, desde sempre, para manter formas equilibradas de convivência com seu meio e de exploração do ambiente, hoje ameaçado pela política desenvolvimentista.

A pacificação dos brancos

Se a origem e o comportamento típico dos brancos são sempre, para os índios, concebidos nos termos de sua própria cosmovisão, fica também muito claro nas versões dos índios que o contato é pensado como o produto de sua própria ação. Assim, esse momento é quase sempre vivido como resultado de uma iniciativa que parte deles mesmos e que é contada, nas aldeias, com todos os detalhes de uma história de pacificação. A pacificação dos brancos.

Vejam, por exemplo, como os zo'é do Cumina-panema, no norte do estado do Pará, se referem ao episódio que eles consideram como o momento do 'contato', que abriu a fase atual de convivência permanente com os brancos. Os zo'é relatam em detalhes como se aproximaram cuidadosamente, para não assustar os *kirahi* (como chamam os brancos) que viviam na base da Missão Novas Tribos.

Em seus relatos, os índios admitem que investiram muitos esforços para tranquilizar os brancos, pois desejavam se apossar de bens que já sabiam existir nas casas desses *kirahi*. Para garantir o sucesso desse empreendimento, precisavam pacificá-los.

Os *kirahi* tinham muito medo deles, tremiam tanto que não conseguiam oferecer nada, ficavam paralisados sem saber se deveriam fugir ou ceder imediatamente para os índios todos seus bens. Na visão dos zo'é, os

kirahi até agora continuam agindo dessa forma, razão pela qual precisaram inventar múltiplas estratégias para se apossar das coisas que desejam.

Essa versão dos zo'é é muito diferente da contada pelos missionários, que afirmam ter atraído os índios com farta oferta de presentes, para acalmar o que eles entendiam como agressividade dos nativos, que os haviam cercado em um encontro fugaz, anterior à concretização do 'contato pacífico', em 1987.

O que a versão dos missionários não conta, é que para os zo'é esse encontro não era um 'primeiro contato'. Há muitas décadas os indígenas realizavam investidas rumo aos núcleos regionais de povoamento, agindo alternadamente de forma agressiva ou pacífica, para tentar obter os bens que já sabiam existir nas mãos dos brancos.

Para os zo'é, os brancos são 'donos do algodão'. Ir ao encontro dos missionários, que eram apenas novos *kirahi* entre outros, foi uma decisão tomada em função de uma sucessão de eventos anteriores a esse 'contato', que não era o primeiro (ver Gallois, 1996).

Essa inversão da perspectiva dos índios em relação à dos brancos na visão do primeiro encontro também pode ser ilustrada a partir da história dos índios kaiapó.

Nas cinco décadas que antecederam a 'pacificação' de diferentes subgrupos kaiapó mekranoti, na década de 50, esses índios se lançaram em expedições guerreiras contra pequenos núcleos regionais nas vizinhanças de seu território, no estado do Pará.

O ritmo dessas expedições, que visava a obtenção de bens dos brancos - principalmente armas de fogo, mas também roupas e ferramentas - aumentou progressivamente, em detrimento das expedições que, em outros tempos, esse grupo lançava contra inimigos da mesma etnia kaiapó.

As armas de fogo, antes desejadas para a autodefesa na guerra com outras tribos, passaram a ser ambicionadas para acumulação e circulação de bens de prestígio, *nekretch*, como são chamados pelos kaiapó.

A dependência dos kaiapó em relação aos manufaturados dos brancos já existia antes do momento que nossa história considera como de 'pacificação', tendo sido construída por outros motivos, que não a simples necessidade. É por essa razão que os eventos da pacificação dos diferentes grupos kaiapó foi tão fácil, como registram os sertanistas que deles participaram.

Pode ter sido fácil, mas isso não significa que os kaiapó se considerassem 'pacificados'. Ao contrário, eles aceitaram os termos de convivência como uma estratégia para conseguir mais facilmente bens dos quais já eram dependentes.

Reagiram com entusiasmo à oferta de manufaturados, mas não por sentir falta desses bens, e sim por já ter incorporado seu uso e desejar garantir um acesso contínuo, para seus próprios fins (ver Turner, 1992).

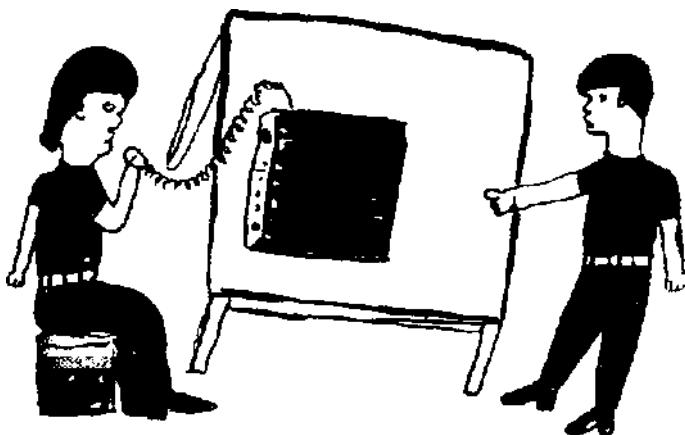
A política dos índios, agentes de sua história

As histórias dos índios acerca do contato com os brancos - que não são histórias de povos vencidos, como vimos nos exemplos acima - detalham suas experiências para controlar, por meio de guerras ou de alianças, os invasores que chegavam a suas terras. Nossas versões, ao contrário, insistem em negar aos índios a capacidade de definir os próprios rumos de sua história, de tal forma que, há muito tempo, são desenvolvidas em toda a América políticas nacionais de 'proteção'.

Estamos acostumados a pensar que os índios devem ser protegidos, porque possuem uma cultura material e

formas de organização social e política muito frágeis, que podem ser facilmente ludibriadas, diante de sua necessidade de nossos objetos e de nossos conhecimentos. Essa concepção de fragilidade deriva, sem dúvida, da relativa facilidade na aceitação do contato por parte dos índios - como foi ilustrado acima.

A pacificação dos índios, em nossa versão, ou a pacificação dos brancos, na versão deles, quase sempre se relaciona com o interesse dos índios em possuir os bens de nossa civilização.



A dependência que hoje caracteriza a situação da maior parte dos povos contatados foi na verdade uma relação que eles mesmos se empenharam em construir. É o produto de seus esforços em dialogar com nossa história de conquistas.

Se os povos indígenas mantiveram uma demanda continuada em relação à tecnologia e à proteção oferecida pelos brancos, eles também mostraram que nossas versões de sua história foram sempre empobrecidas a favor do interesse da conquista. É por esse motivo que, sem conhecer a história dos índios,

muitos setores da sociedade nacional continuam a vê-los como vítimas da civilização.

Se continuarmos sempre contando a história dos índios como a de sua submissão estaremos caindo na armadilha da superioridade de nossa civilização, apenas porque eles reconhecem a eficácia de nossa tecnologia e desejam dela se apropriar.

As experiências de contato mencionadas mostram que, no momento dos primeiros encontros, os índios não interagiram de forma passiva. Eles tinham motivos próprios para aceitar a convivência com as frentes de expansão que chegavam até eles.

Considerando que existe uma forma de entender a pacificação dos povos indígenas pelos povos colonizadores distinta daquela a que estamos habituados, também é importante repensar a ideia de resistência.

Em geral, acreditamos que os únicos povos indígenas que sobreviveram até hoje são aqueles que ficaram intocados e, supostamente, intactos, ou aqueles que bravamente resistiram, se contrapondo agressivamente ao empreendimento colonizador.

Já a história contada pelos índios mostra, ao contrário, uma longa e diversificada sequência de alianças e de busca de alternativas para a convivência com os brancos. Nas tentativas fracassadas ou bem-sucedidas de aliança - inclusive nas alianças dos indígenas com os brancos, para enfrentar outros índios - esses povos mostraram que não apenas 'resistiam', passivamente.

Na história do Brasil relatada oficialmente nas escolas sempre se menciona a diferença entre 'tupis' e 'tapuias', entre índios 'domesticados' e índios 'bravos'. De acordo com essa versão, os grupos 'domesticados' eram utilizados para combater os que resistiam à dominação

dos colonizadores, e que acabaram sendo vencidos. O que não é dito, mas que a versão indígena explica, é que essas alianças eram uma forma de a população nativa impor seus próprios interesses: era ela que estava usando os brancos.

Desde os primeiros contatos, os povos indígenas tinham interesses próprios e se posicionavam como atores de sua própria história.

No século 16, os franceses e os portugueses se aliaram respectivamente aos tamoio e aos tupiniquim; no século 17, os holandeses pela primeira vez se aliaram a grupos "tapuia contra os portugueses; no século 19, os munduruku foram usados para 'desinfetar' o rio Madeira de grupos hostis e os krahô, no Tocantins, para combater outras etnias jê" (Carneiro da Cunha, 1992).

Uma revisão da história do contato entre os índios e a sociedade nacional deve, então, também olhar com atenção a história contada pelos índios, de como souberam se aproveitar da presença dos brancos, deixando de salientar apenas os movimentos de resistência 'contra' os brancos. Os índios têm suas formas próprias de fazer política externa.

Na memória do contato, a consciência da mudança

Para qualquer povo, ter uma identidade significa possuir uma memória própria. Se os índios manifestam até hoje identidades diferenciadas, é porque souberam preservar sua própria história a respeito do contato com os brancos, atualizando-a constantemente. Essa memória não serve apenas para explicar o passado, mas também para avaliar as mudanças resultantes da convivência com a sociedade brasileira.

Os povos indígenas não são apenas diferentes na origem: eles continuam a se diferenciar, no contexto de suas histórias particulares de contato. Sua capacidade de afirmar as diferenças fica evidente em inúmeros eventos noticiados na imprensa em relação à 'questão indígena'.

Não é raro aparecer no noticiário impresso ou televisivo a existência de reivindicações indígenas para melhorar a assistência propiciada pelo governo; de lutas locais de índios em defesa da própria terra; ou da trajetória de chefes indígenas que se empenham em assumir o lugar dos brancos na condução da política indigenista. Mas as notícias com frequência nos confundem quando divulgam divergências entre grupos, facções e divisões 'entre índios'.

Em geral preferimos pensar que a única alternativa de futuro para 'os índios' é a assimilação dentro de nossa sociedade, mas na verdade eles querem fazer valer seus pontos de vista que sempre foram, e continuam a ser, muito diferenciados. Não há uma forma única de apoiar as alternativas propostas pelos índios.

As experiências de contato foram e continuam a ser muito variadas. E a maneira pela qual elas se fixam na memória de cada um dos povos indígenas depende dos modos particulares de pensamento de cada um e da maneira de se confrontarem com as frentes de expansão da nossa sociedade. A variação de estratégias mostra, ainda, os diferentes modos que encontram para fazer valer os próprios interesses na convivência com os brancos.

Outra maneira interessante de entender o que os índios pensam do contato com os brancos é observar o encontro entre povos indígenas que antes não se conheciam, e passam a se relacionar 'no mundo dos brancos'. Nesses encontros, eles descobrem suas diferentes maneiras de viver a condição de 'índio'.

Na aproximação ocasional de membros de diferentes povos em cidades vizinhas a suas terras, ou nas assembleias que os povos indígenas vêm organizando desde a década de 70, o intercâmbio de experiências com os brancos sempre é uma oportunidade para reafirmar valores próprios.

O diálogo com outros índios faz com que cada povo confirme ideias próprias a respeito dos brancos e, a partir daí, reveja suas opiniões a respeito de si mesmos. Embora todos aprendam, juntos, a ser 'índios', cada povo se preocupa sobretudo em manter sua imagem enquanto kaiapó, arara, yanomami, waiãpi etc.

Definitivamente, os índios não foram assimilados à nossa sociedade. Eles estão, isto sim, integrados às redes sociais, políticas e econômicas mais amplas em que se posicionam e que procuram direcionar de acordo com seus próprios projetos de futuro.

Bibliografia

- ALBERT, Bruce. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os yanomami". *L'Homme*, 106/107, 1988.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Introdução a uma história indígena - História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. "Histórias ameríndias". *Novos Estudos*, Cebrap, vol. 36.
- CALLOIS, Dominique T. "De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contatados", in Grupioni, 1992.
- . "Cosmologia do contato entre os waiãpi e os zo'é". Pesquisa. São Paulo, NHII/USP, 1996.
- GONÇALVES, M.A. & VILLAS BOAS, Gláucia: *O Brasil na virada do século*. São Paulo, Relume/Dumará, 1995.

- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *índios no Brasil*. Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, São Paulo, 1992.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. Depoimento: "Xawara, o ouro canibal e a queda do céu". Instituto Socioambiental (ISA), São Paulo, 1991.
- MARTINS, José de Souza. "O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira". *Tempo Social*, vol. 8:1, 1996.
- PINTO, Marnio Teixeira. "Histórias de origem e relações ambíguas: notas comparativas sobre um simulacro da questão étnica no Brasil", in Gonçalves & Villas Boas, 1995.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.
- TURNER, Terence. "Os mebengokre kayapó: história e mudança social, de comunidades autónomas para a coexistência interétnica", in Carneiro da Cunha, 1992.

Documentários em vídeo

- A arca dos Zo'é*, Vincent Carelli & Dominique T. Gallois, CTI, 1993.
- A guerra da pacificação na Amazônia*, Yves Billon, 1978.
- A década da destruição*, Adrian Cowell, 1997.
- Davi contra Golias*, Aurélio Michiles, Instituto Socioambiental, 1993.

Dominique T. Gallois

Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/USP

os ÍNDIOS E A CIDADANIA

Este é o país que nos foi tomado. Dizem que o Brasil foi descoberto, o Brasil não foi descoberto não, [...] o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Esta é a verdadeira história. Nunca foi contada a verdadeira história do nosso povo.

Assim discursou Marçal de Souza Guarani para o Papa João Paulo II em Manaus, em 1980. Três anos depois, ele seria morto, em sua casa, por defender os direitos territoriais de uma aldeia guarani no Mato Grosso.

De norte a sul e de leste a oeste do país, há povos indígenas que insistem em sobreviver, após quase quinhentos anos de uma história de guerras, escravização, epidemias, espoliação e desrespeito. Alguns povos fugiram da convivência com os neobrasileiros e ainda hoje se recusam a um contato mais intenso. Outros mantêm um convívio que data de séculos.

Atualmente, constituem cerca de 210 povos distintos, falando mais de 170 línguas e dialetos conhecidos. No passado, já foram mais povos, com população bem superior à estimada atualmente. Os de hoje são remanescentes dos milhões de habitantes que aqui viviam na época em que os primeiros europeus chegaram e deram à terra o nome de Vera Cruz e, depois, Brasil.

E desde 1500 se discute qual será o futuro daqueles que, por um erro histórico, foram chamados de 'índios'.

Que direitos têm eles sobre as terras que ocuparam tradicionalmente, ao longo de gerações?

Que destino terão esses povos tradicionais neste

mundo de plena globalização?

Que direitos têm como cidadãos?

São eles cidadãos do Brasil?

Antes de vermos quais os direitos dos índios - e aqui falamos de 'direitos', e não de 'privilégios' -, é preciso pensar a respeito dos sujeitos desses direitos; nossa primeira pergunta é: "Quem são os índios?".



No passado, dizia-se que eram "sem fé, sem lei e sem rei"; inúmeros foram os esforços para que abandonassem suas tradições e se integrassem à comunhão nacional. Hoje, pesa sobre eles a acusação de que se aculturaram e, portanto, perderam aquilo que os diferenciava de outros segmentos da população brasileira: a cultura.

No passado se buscou, de diversas formas, fazer com que os índios deixassem de ser índios, abandonando seus modos de vida, seus rituais e suas línguas, para se tornarem brasileiros, civilizados. Hoje, cobra-se deles o contrário: que falem suas línguas, mantenham suas tradições, se preservem dos males da civilização. Ou que deixem então, de uma vez por todas, de insistir em se manter como índios.

Essa discussão é importante, pois em muitos conflitos que envolvem índios e brancos, foi - e ainda é - estratégico questionar a identidade de comunidades indígenas, para poder questionar e usurpar os direitos que elas possuem sobre determinados territórios.

Políticos, a imprensa, e até mesmo alguns intelectuais, com frequência colocam uma crítica à atitude dos antropólogos - profissionais que se dedicam ao estudo dos grupos indígenas e passam longos períodos entre eles. Acusam-nos de querer preservar os índios em uma redoma, como em um jardim zoológico, ou de pretender congelá-los, para que continuem do jeito que sempre foram, impedindo-os de mudar.

Os antropólogos já atestaram, em diversos estudos, que faz parte da essência das culturas a mudança, a transformação. Tanto nossa cultura como as indígenas mudam, seguindo ritmos próprios e alheios, quando são impelidas a se transformar pela ação de agentes vindos de fora. No entanto, apesar das mudanças, uma cultura indígena só deixa de ser considerada assim quando os membros de seu grupo perdem a consciência de seu vínculo histórico com sociedades pré-colombianas (ver Carneiro da Cunha, 1987, p. 15).

Critérios de indianidade

Mas, afinal, quem é índio e quem não é? São índios apenas aqueles que vivem nas aldeias? Só aqueles que

falam suas línguas maternas? E os que abandonaram as aldeias e vivem hoje em centros urbanos? E os que falam português, têm título de eleitor e carteira de trabalho: continuam sendo índios?

O primeiro ponto a ser esclarecido é a origem do termo 'índio'. Trata-se de uma designação genérica, imposta a várias populações muito diferentes entre si.

Quando os europeus chegaram à América, pensando ter alcançado as índias, identificaram como 'índios' os habitantes que encontraram. Mesmo depois de verificarem que a América constituía um continente à parte, não ligado à Ásia, conservaram esse nome, que continuou a designar todos os habitantes da América que não fossem europeus (ver Melatti, 1993).

Fruto, portanto, de um erro histórico do século 16, e invenção da sociedade nacional, essa denominação acabou por adquirir uma conotação política. Passou a ser incorporada pelos grupos indígenas no processo de construção de uma identidade coletiva, usada para se autodenominarem diante do restante da sociedade. Ao mesmo tempo que estabelece um contínuo de semelhanças estruturais entre as diferentes sociedades indígenas, o nome cria um marco em relação aos ditos civilizados.

A manutenção dessa identidade social coletiva por parte dos índios passa pela manipulação de suas especificidades culturais e dos estereótipos da sociedade envolvente, mas não implica a anulação de suas marcas étnicas. Ao contrário, apesar de índios, esses diferentes grupos continuam a ver a si mesmos e a se pensar como formações sociais homogêneas e distintas entre si: um yanomami, ou um guarani, antes de pensar em si mesmo como índio, se vê como yanomami, ou guarani (ver Grupioni, 1992).

Isso recoloca o problema de como definir os índios. E a questão se complica ao pensarmos na grande miscigenação ocorrida ao longo desses quase quinhentos anos de contato entre brancos, negros e índios; e ao relembrarmos que os índios adotaram muitos hábitos, instrumentos e crenças dos brancos -, como ferramentas, roupas, ideias cristãs e a própria língua portuguesa.

A necessidade de definir com clareza quem são os índios está ligada à necessidade de saber quem são os beneficiários de certos direitos. Muitos têm sido os critérios para procurar definir quem são os índios e diferenciá-los do restante da população brasileira.

Critério racial

O critério mais antigo é o racial, pelo qual se procura evidenciar as diferenças de características físicas. O ponto de partida é uma visão da espécie humana dividida em grupos que compartilhariam caracteres hereditários comuns, identificáveis somaticamente.

Nesse sentido, grupo indígena seria aquela comunidade de descendentes 'puros' de uma população pré-colombiana. Esse critério, já rechaçado pela ciência, não se aplica aos índios: eles não formam uma única raça, sendo constituídos por populações com profundas diferenças entre si.

Outro problema desse critério é que, a não ser em caso de absoluto isolamento social e geográfico, população alguma se reproduz sem miscigenação. Sendo assim, bem poucos seriam os grupos que caberiam em uma definição desse tipo (ver Melatti, op. cit. e Carneiro da Cunha, 1986).

A cultura como critério

O critério de cultura foi criado para substituir o de raça. Grupo indígena seria, então, aquele que compartilha

de valores e práticas culturais de seus antepassados pré-colombianos - língua, religião, técnicas e práticas cotidianas. Essa perspectiva implica dois pressupostos que, segundo Carneiro da Cunha (op. cit., p. 115), devem ser erradicados:

- a) o de tomar a existência dessa cultura como uma característica primária, quando se trata, pelo contrário, de consequência da organização de um grupo étnico; e b) o de supor em particular que essa cultura partilhada deva ser obrigatoriamente a cultura dos ancestrais.

Não devemos esquecer de considerar o caráter dinâmico da cultura, que se transforma a todo momento e que permite aos homens explicar cada nova situação em que se encontre.

As culturas estão em constante mudança. Basta observar como falávamos ou nos vestíamos há cem ou duzentos anos, para constatar nossas diferenças em relação a nossos antepassados. Se isso vale para nossa sociedade, vale também para as sociedades indígenas.

Tal processo se acentua ainda mais quando o grupo étnico é forçado a mudar de ambiente, ou interage com povos de tradições muito diferentes. Os grupos indígenas no Brasil passaram por inúmeros processos de pressão social e de mudança de ambiente que, inevitavelmente, geraram mudanças.

Muitas vezes foram impostas novas crenças e até uma nova língua, proibindo-se que as crianças falassem suas línguas maternas e que seus pais praticassem os rituais de seus antepassados. Logo, seria muito difícil definir os grupos indígenas em termos da continuidade de práticas culturais, pois estas, por sua própria essência, são extremamente dinâmicas.

A auto-identificação étnica

Ao analisar e criticar os dois critérios anteriores, a antropologia chegou a um outro, que parece o mais adequado: é o que reserva aos próprios grupos étnicos o direito de decidir quem são e quem pertence a seu grupo. Esse critério é definido como o de auto-identificação étnica. Nas palavras de Carneiro da Cunha (op. cit., p. 111):

A antropologia social chegou à conclusão que os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem. Existem enquanto se consideram distintos, não importando se esta distinção se manifesta ou não em traços culturais. E, quanto ao critério individual de pertinência a tais grupos, ele depende tão-somente de uma auto-identificação e do reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo lhe pertence. Assim, o grupo pode aceitar ou recusar mestiços, pode adotar ou ostracizar pessoas, ou seja, ele dispõe de suas próprias regras de inclusão e exclusão.

De acordo com esse critério, um grupo de indivíduos pode ou não ser considerado indígena a partir da identificação do próprio grupo, do fato de seus membros se considerarem índios, ou não.

Grupos indígenas são aqueles que, tendo uma continuidade histórica com grupos pré-colombianos, se consideram distintos da sociedade nacional. E índio é todo aquele que se reconhece como pertencente a uma dessas comunidades, e é por ela reconhecido como um de seus membros.

O fundamental, portanto, é considerar-se e ser considerado índio; para isso, pouco importa o fato de

usar relógio e roupas, ou falar português.

Resumindo, a identidade étnica de um grupo indígena é função de sua auto-identificação e da identificação pela sociedade envolvente (ver Carneiro da Cunha, op. cit., p. 118).

Mas aqui é preciso fazer um alerta: muitas vezes, setores da sociedade envolvente ocultam interesses particulares ao negar a identidade dos grupos indígenas. Isso acontece de forma recorrente quando está em questão a posse da terra.

Os direitos dos índios

Em tempos recentes, o próprio governo procurou mais de uma vez fazer com que os índios deixassem de ser índios, por decreto. Em 1978, o governo militar propôs um decreto de regulamentação da emancipação dos índios.

Dois anos depois, o presidente da Funai queria modificar o Estatuto do índio (Lei 6.001), com a mesma finalidade. Por trás dessas duas iniciativas, as intenções eram claras: eliminar alguns índios e, com isso, o direito histórico que eles possuem sobre suas terras.

Longe de ser um privilégio, a posição especial que os índios ocupam na sociedade brasileira é um direito. Trata-se de um direito histórico sobre esta terra da qual, afinal, eles eram senhores, muito antes de se constituir o Estado brasileiro.

Esse direito, bem como a proteção às terras dos povos indígenas, não decorre, como pensam alguns, de sua vivência ecológica, isto é, do fato de viverem em harmonia com a natureza. Tais direitos provêm do fato de esses grupos terem um perfil social e culturalmente diferenciado.

Os direitos dos índios não são essenciais apenas para sua defesa, mas também para que tenham acesso à cidadania plena, da qual não são os únicos historicamente excluídos (ver Carneiro da Cunha, op. cit. e Andrade & Viveiros de Castro, 1988).

Mais uma investida contra os direitos indígenas ocorreu durante os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte, quando se elaborava a atual Constituição. Uma das propostas (Artigo 271 do Projeto A de Constituição, de novembro de 1987), apresentadas por parlamentares ligados a interesses contrários aos dos índios, previa que não seria aplicável aos índios "considerados com elevado estágio de aculturação".

No entanto, graças a uma intensa mobilização de várias comunidades indígenas e entidades de apoio aos índios, que se deslocaram para o Congresso Nacional a fim de externar sua preocupação com esse dispositivo, ele não foi aprovado.

Essa articulação foi de fato fundamental para que o texto constitucional aprovado em 1988 representasse um avanço na consolidação dos direitos indígenas, inclusive em comparação com as constituições anteriores.

Durante todo o ano de 1988, o movimento indígena e o movimento de apoio aos índios se articularam para conduzir as iniciativas referentes aos direitos indígenas na futura Constituição do país. Além de participar das discussões de temas correlatos, assessoraram os parlamentares na elaboração de propostas e emendas constitucionais em favor dos índios.

Esse movimento contribuiu muito para garantir a consagração dos direitos indígenas e para barrar as ações de grupos contrários, interessados na exploração dos recursos naturais dos territórios ocupados pelos índios.

Direitos indígenas na Constituição de 1988

Promulgada em 5 de outubro de 1988, a atual Constituição da República Federativa do Brasil delineou novos marcos para as relações entre os povos indígenas, de um lado, e o Estado e a sociedade brasileira, de outro.

O grau de detalhamento do novo texto constitucional é revelador do contexto em que foi gerado, com o posicionamento de parlamentares favoráveis e de outros contrários aos índios. E também demonstra a estratégia política empregada nesse processo, levando para o debate na Assembleia Nacional Constituinte confrontos que ocorriam longe do Legislativo.

Assim, apesar das ressalvas a determinados dispositivos, elas são, como avaliou Carneiro da Cunha (1988) "as marcas das batalhas travadas nos debates e nas negociações".

O maior saldo dessa Constituição, que rompeu com uma tradição da legislação brasileira, diz respeito ao abandono da postura integracionista que sempre procurou incorporar e assimilar os índios à 'comunidade nacional', vendo-os como uma categoria étnica e social transitória, fadada ao desaparecimento.

Com a aprovação do novo texto constitucional, os índios não só deixaram de ser considerados uma espécie em vias de extinção, como passaram a ter assegurado o direito à diferença cultural, isto é, o direito de ser índios e de permanecer como tal.

Não cabe mais à União a tarefa de incorporá-los à comunhão nacional, como estabeleciam as constituições anteriores, mas é de sua responsabilidade legislar sobre as populações indígenas, no intuito de protegê-las (Artigo 22 da atual Constituição).

Uma longa tradição jurídica, que remonta à discussão da legitimidade dos títulos de posse em terras do Novo Mundo entre espanhóis e portugueses, passando pelas sucessivas constituições brasileiras, reconhece a soberania indígena e os direitos territoriais dos índios no Brasil, considerando que foram os que primeiro habitaram e possuíram estas terras, tendo sobre elas direito 'natural' e 'originário', anterior à própria formação do Estado brasileiro (ver Carneiro da Cunha, 1987).

A atual Constituição reafirma essa tradição no Artigo 231, ao reconhecer aos índios "os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam". E vai além, definindo essa ocupação não só em termos de habitação, mas também em relação ao processo produtivo, à preservação do meio ambiente e a reprodução física e cultural dos índios.

Embora a propriedade das terras ocupadas pelos índios seja da União, a posse permanente é dos índios, aos quais se reserva a exclusividade do usufruto das riquezas aí existentes.

Com a atual Constituição, o Congresso Nacional passou a ter novas atribuições quanto à condução da política indigenista oficial, que deixou de ser exercida somente pelo poder Executivo. Hoje, cabe ao Congresso autorizar a remoção dos índios de suas terras em casos de epidemia ou catástrofe, e no interesse da soberania do país, garantindo-lhes o retorno aos seus territórios tão logo cesse o risco.

É também atribuição do Congresso Nacional regular a possibilidade de exploração dos recursos hídricos e minerais em áreas indígenas, tendo, entretanto, que ouvir previamente as comunidades indígenas.

Assim, a Constituição de 1988 reconhece um direito coletivo, pela primeira vez na história constitucional brasileira, ao possibilitar que as comunidades indígenas exponham suas opiniões perante o Congresso Nacional (ver Souza Filho, 1988).

Há alguns anos, os parlamentares estão discutindo uma lei que discipline a mineração em áreas indígenas, mas ainda não chegaram a um acordo que possibilitasse a aprovação dessa lei.

Outra inovação importante dessa Constituição está em garantir aos índios, a suas comunidades e organizações, capacidade processual para entrar na Justiça em defesa de seus direitos e interesses. Com esse dispositivo, deixou de ter valor o Artigo 37 do Estatuto do índio, que previa a assistência do órgão tutor ou do Ministério Público nessas iniciativas. O Ministério Público é chamado a participar desse processo, mas não é mais condição para sua instauração.

Com isso, muitas comunidades podem hoje lutar por seus direitos na Justiça. Aqui, também, se reconhece um direito coletivo, ao afirmar que tanto as comunidades quanto as organizações indígenas são partes legítimas para acionar a Justiça.

De acordo com o Artigo 129, o Ministério Público deve acompanhar os processos judiciais envolvendo os direitos indígenas, que são resolvidos no âmbito da Justiça federal.

O Artigo 210 da Constituição assegura às comunidades indígenas o uso de suas línguas maternas e de seus próprios processos de aprendizagem, cabendo ao Estado proteger as manifestações de suas culturas (Artigo 215).

Novas perspectivas

Tais dispositivos abriram a possibilidade para que a escola indígena constitua um instrumento de valori-

zação dos saberes e das tradições indígenas, deixando de se restringir a um instrumento de imposição dos valores culturais da sociedade envolvente.

A cultura indígena, devidamente valorizada, deve ser a base para o conhecimento dos valores e das normas de outras culturas; a escola indígena poderá desempenhar um papel importante e necessário no processo de autodeterminação desses povos.

Um desdobramento desse dispositivo foi a aprovação de dois artigos tratando de educação escolar indígena na nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei Darcy Ribeiro).

A Lei de Diretrizes e Bases antiga nada dizia a respeito do tema. A atual prega que é dever do Estado oferecer uma educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, fortalecendo as práticas socioculturais e a língua materna de cada comunidade e dando-lhes acesso a informações e conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional.

Os direitos indígenas incluídos na última Constituição contrariam em vários aspectos o Estatuto do índio (de 1973); impôs-se assim a necessidade de reformular o documento antigo. Foram apresentados diversos projetos, que aguardam aprovação no Congresso.

Os dispositivos referentes aos direitos indígenas presentes na Constituição de 1988 representaram uma vitória daqueles que atuam em defesa desse segmento da população brasileira. Porém, tanto o processo constituinte quanto a atividade permanente do Congresso Nacional mostram a necessidade de um acompanhamento constante da atividade legislativa para bloquear a ação dos inimigos dos interesses indígenas.

No Brasil, desde os tempos coloniais, há uma larga distância entre o que está estabelecido na lei e o

que ocorre de fato, na prática. E as sociedades indígenas sempre ocuparam uma posição ambígua perante o Estado nacional.

Por um lado, os índios são fundamentais para a ideologia da nacionalidade brasileira: são os habitantes originais, que deveriam ser incorporados à sociedade para legitimar o domínio do novo Estado-Nação. Por outro, as populações indígenas eram - e continuam a ser - vistas como obstáculo ao progresso e aos projetos de desenvolvimento do país.

Do ponto de vista do Estado, a solução para essa ambiguidade foi a elaboração de uma legislação protetora, que reconhecia direitos formais aos índios e permitia, na prática, seu desrespeito sistemático (ver Durham, 1983). Lutar contra essa prática é um dos objetivos do movimento indígena e do movimento de apoio aos índios.

O Artigo 67 do "Ato das Disposições Constitucionais Transitórias" da Constituição de 88, que previa um prazo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas, não foi cumprido pelo governo federal. Das 566 terras indígenas existentes no Brasil, menos da metade está demarcada e registrada em cartórios de registro de imóveis e no Serviço de Patrimônio da União, como manda a lei.

Organizações indígenas

Na trajetória iniciada há mais de dez anos, com a promulgação da atual Constituição, os índios e seus aliados têm lutado para que seus direitos sejam de fato respeitados, tanto pelo Judiciário como pelo Executivo.

As associações e organizações indígenas têm cumprido um papel importante nesse processo. A maioria delas foi criada no final dos anos 80, principalmente após a promulgação da Constituição. Realizando assembléias e reuniões, elegendo diretorias, registran-

do estatutos em cartórios e abrindo contas bancárias, vários grupos indígenas se apropriaram dessa forma de representação política.

Tais formas de organização fizeram surgir novos líderes e novas possibilidades de aliança. Conquistando espaços na mídia local e nacional, passaram a atuar como interlocutores na discussão e no encaminhamento de reivindicações junto a órgãos do governo e a outras entidades do movimento social. Segundo o antropólogo Carlos Alberto Ricardo (1995, p. 48), essas organizações representara:

[...] a incorporação, por alguns povos indígenas, de mecanismos de representação política por delegação, para poder lidar com o mundo institucional, público e privado, da sociedade nacional e internacional e tratar de demandas territoriais (demarcação e controle de recursos naturais), assistenciais (saúde, educação, transporte e comunicação) e comerciais (colocação de produtos no mercado).

Boa parte dessas organizações tem base local e étnica, reunindo aldeias do mesmo grupo étnico. Outras se propõem a reunir povos de uma mesma área ou região e há, ainda, algumas que pretendem ter representação nacional.

Apesar de todas as dificuldades para constituir tais organizações e transformá-las de fato em organismos de expressão e de representação dos interesses das comunidades indígenas, essa mobilização tem possibilitado a conquista de espaços no cenário político local e nacional, permitindo que elas atuem como interlocutoras dos agentes da sociedade envolvem

Ao se organizar em associações, os índios avançam na conquista de sua cidadania. Uma cidadania da qual eles, tal como outros segmentos da sociedade brasileira estiveram excluídos por muitos anos

Já se foi o tempo de missionários, juristas e políticos decidirem o destino dos índios. Isto cabe a eles. A eles cabe o direito de decidir seu futuro, resolver o que querem mudar e o que pretendem manter. A nós, cabe lutar por uma sociedade que saiba respeitar a diferença e conviver com ela, possibilitando a todos o acesso à plena cidadania.

Bibliografia

- ANDRADE, Lúcia & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as sociedades indígenas", in Santos & Andrade, 1988.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil - Mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- . *Os direitos do índio*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- . *Os índios na nova Constituição Brasileira*. Datilografado. São Paulo, 1988.
- CEDI. "Povos Indígenas no Brasil 85/86", *Aconteceu Especial* 17. São Paulo, Cedi, 1986.
- DURHAM, Eunice R. "O lugar do índio", in *Comissão pró-índios de São Paulo - O índio e a cidadania*. São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 12-19.
- GAIGER, Júlio. *Direitos indígenas na Constituição de 1988 - Aplicabilidade dos preceitos constitucionais e outras questões*. Datilografado. Brasília, Inesc (Questão Indígena na Constituinte - Avaliação e Perspectiva). 1988.
- GOMES, Mércio P. *Os índios e o Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- GRUPIONI. Luís Donisete B. "El Brasil i Els Drets Indígenes", *Esrpurnall Internacional*, edició primavera, any VI, num. 13. Barcelona, 1992.
- . (org.) *Índios no Brasil*. Secretaria Municipal de

- Cultura de São Paulo, São Paulo, 1992.
- GUIMARÃES, Paulo M. *Legislação indigenista brasileira* (coletânea). São Paulo, Loyola, 1989.
- LOPES DA SILVA, Aracy. *Índios*. São Paulo, Ática, 1988.
- LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís Donisete B. *A temática indígena na escola - Novos subsídios para professores de 1- e 2º graus*. Brasília, MEC/Mari/Unesco, 1995.
- MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. São Paulo/Brasília, Hucitec/Edunb, 1993.
- SANTOS, Leinad & ANDRADE, Lúcia. *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas*. São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988.
- SOUZA FILHO, Carlos Marés (org.). *Textos clássicos sobre o direito e os povos indígenas*. Curitiba, ND1/Juruá, 1992.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. *Derecho indígena y derechos humanos en América latina*. México, El Colegio de México/Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.

DIREITOS INDÍGENAS NA CONSTITUIÇÃO DE 1988

A Constituição de 1988 contém as seguintes referências aos direitos indígenas:

Art. 20. São bens da União:

XI. as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios;

Art. 22. Compete privativamente à União legislar sobre:

XIV. populações indígenas;

Art. 49. É da competência exclusiva do Congresso Nacional:

XVI. autorizar, em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas minerais:

Art. 109. Aos juízes federais compete processar e julgar:

[...]

XI. a disputa sobre direitos indígenas.

[...]

Art. 129. São funções institucionais do Ministério Público:

V. defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas;

Art. 176. As jazidas, em lavras ou não, e demais recursos minerais e os potenciais de energia hidráulica constituem propriedade distinta da do solo, para efeito de exploração ou aproveitamento, e pertencem à União, garantida ao concessionário a propriedade do produto da lavra.

§ 1º A pesquisa e a lavra de recursos minerais e o aproveitamento dos potenciais a que se refere o caput deste artigo somente poderão ser efetuados mediante autorização ou concessão da União, no interesse nacional, por brasileiros ou empresa brasileira de capital nacional, na forma da lei, que estabelecerá as condições específicas quando essas atividades se desenvolverem em faixa de fronteira ou terras indígenas.

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

[...]

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas, só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma de lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no Artigo 174, §§ 3º e 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

FONTES DAS ILUSTRAÇÕES

As fontes das quais foram extraídas as ilustrações estão relacionadas abaixo. Os números entre parênteses correspondem às páginas em que as ilustrações foram publicadas na obra original.

Atlas do Meio Ambiente do Brasil. Brasília. Embrapa, 1996. Página 26 (130).

História dos povos indígenas: 500 anos de luta no Brasil, de Eunice Dias de Paula et al. (ed.). Brasília/Petrópolis, Conselho Indigenista Missionário (Cimi)/Vozes, 1982. Página: 12 (128).

Madikauku: os dez dedos das mãos - Matemática e povos indígenas no Brasil, de Mariana Karwall Leal. Brasília, MEC, 1998. Página 7 (74).

Yudja Kamena Dju'a Papera, de Cristina Martins Fangetti (org.). MEC/SEF/ISA/RFI, 1998. Página 18 (74).

Capa

Pangyjêj Kue Sep: a nossa língua escrita no papel, de Ujatu Tamalisyn (ed.); ilustrações de Mbedurap Zoró. Departamento para Assuntos Indígenas, Núcleo de Educação Indígena de Rondônia, 1994. Ilustrações extraídas das páginas 47 (personagens) e 71 (paisagem do fundo).

Realização:



TV ESCOLA
O CANAL DA EDUCAÇÃO

**MINISTÉRIO
DA EDUCAÇÃO**

**GOVERNO
FEDERAL**
Trabalhando em todo o Brasil