

Cultura e cidadania: um olhar sobre a questão indígena hoje*

Culture and citizenship: considering the indigenous question today

Rosa Helena Dias da Silva**

* Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no Fórum Pan-Amazônico de Direito – Trabalho, Cultura, Cidadania e Justiça. Manaus, 29 de setembro de 2006. Agradeço a Iara Tatiana Bonin (doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da URGs) pelas suas contribuições nas reflexões sistematizadas neste artigo.

** Doutora em Educação. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas
e-mail: rosahelena@ufam.edu.br

Resumo

Este artigo discute a questão indígena hoje, problematizando as temáticas de cidadania e de cultura indígena, no contexto das relações históricas que se estabeleceram entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. Para isso, situa historicamente a presença dos povos indígenas no Brasil, analisa a legislação atual – tanto em termos nacionais quanto internacionais – e discute o papel do movimento indígena focalizado por meio de suas diferentes organizações e articulações. Enfatiza a necessidade da diversidade indígena ser abordada como questão filosófica e política e afirma a centralidade, neste debate, do conceito de autonomia indígena.

Palavras-chave

Questão indígena; cultura indígena e cidadania; relações de autonomia.

Abstract

This article presents the discussion about the indigenous issue, focusing the citizenship and indigenous culture themes, in the context of historical relations that were established between the Brazilian State and the indigenous people. For that, it historically places the presence of indigenous people in Brazil, analyses the current legislation – in national as well as in international terms – and discusses the indigenous movement role from its different organizations and articulations points of view. It emphasizes the importance that the indigenous diversity be discussed as a philosophical and political question and it reinforces the centrality, in this debate, of the concept of indigenous autonomy.

Key words

Indigenous issue; citizenship and indigenous culture; relations of autonomy.

Na história política de nosso país, a diversidade de povos, lógicas, pensamentos, sabedorias e racionalidades, bem como a riqueza de culturas e de jeitos de ser humano foram tidas como problemas, como obstáculos ao modelo de desenvolvimento que predominou. Os povos indígenas foram considerados como portadores de “déficits” e não como sujeitos com potencialidades e valores próprios.

Neste sentido, foram olhados como aqueles que não sabem, sujeitos habitados por ausências... Por isso as políticas que visavam ao atendimento de suas necessidades eram, fundamentalmente, assistencialistas. Eram, em última instância, compensatórias. Era preciso “eliminar os vícios que poluíam suas almas”, eliminar e/ou silenciar complexas lógicas e racionalidades que se confrontavam (e resistiam) à cultura ocidental: europeia, branca, cristã, individualista, competitiva e excludente. Estas políticas tiveram o intuito de integrar os povos indígenas, compensando suas supostas deficiências e silenciando suas diferenças. Integração que, ainda hoje, tem a função de criar uma fronteira institucional, uma estratégia de controle sobre a “desordem” que produzem esses tantos pensamentos diferentes.

Por isso a diversidade indígena precisa ser abordada hoje como questão filosófica e política – porque traz consigo a questão de como nos representamos e como representamos os outros, e traz também a tensão entre os saberes historicamente constituídos sobre estes povos e suas próprias narrativas e resistências.

Fundamental para assumir uma nova postura é reconhecer que, como afirma Corry

(1994), “os povos indígenas são sociedades viáveis e contemporâneas, com complexos modos de vida, assim como com formas progressistas de pensamento que são muito pertinentes para o mundo atual” (p.3).

Os dados sobre o número de povos e populações indígenas no Brasil oscilam, dependendo da fonte¹. São povos que constroem e reconstróem de maneiras distintas suas próprias culturas, suas formas de viver e de educar as novas gerações. Essas múltiplas maneiras de pensar, de fazer ciência, de relacionar-se com a natureza, de construir a vida são inspiradoras para a superação de alguns dos grandes desafios da prática educativa.

Hall (1997) nos lembra que antes da colonização não havia uma “nação única, um único povo”, mas muitas culturas diferentes. O silenciamento dos povos indígenas e de suas diferentes maneiras de conceber e construir a vida foi, e em muitos casos continua sendo, a estratégia discursiva do Estado para consolidar o que hoje conhecemos como a “cultura nacional”. Para este autor, a maioria das nações só foi unificada a partir de um longo processo de conquista violenta, no qual se investiu na supressão forçada da diferença, subjugando os povos conquistados, suas línguas, culturas e tradições.

Sabemos também que, durante esses 506 anos de história de contato, os inúmeros povos que aqui viviam opuseram diferentes formas de resistência: as estratégias de enfrentamento ou de relacionamento com o “estranho invasor”² foram as mais diversas, desde a resistência física, até a diplomacia e a resistência cultural.

O movimento indígena, surgido a partir das lutas pelos direitos, especialmente a terra, foi uma das respostas. Os índios foram sentindo a necessidade de construir instrumentos mais permanentes para articular e dar força política a suas lutas. Assim, ao longo das últimas três décadas, foram se constituindo inúmeras organizações indígenas, seja por regiões, povos, aldeias ou rios. Conforme Grupioni (1999), no seu conjunto, as organizações indígenas "constituem algo de novo no cenário indígena e indigenista do país e reforçam, de forma positiva, a própria diversidade indígena no Brasil contemporâneo" (p.5).

Por se tratar de um processo muito dinâmico e diversificado, as informações e dados rapidamente se desatualizam e são muitas vezes de difícil delimitação. Porém, é importante ressaltar que, com certa segurança, podemos afirmar que existem hoje mais de 150 organizações indígenas, com maior ou menor amplitude e solidez. Na Região Norte, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), criada em 1989, congrega atualmente 75 organizações, envolvendo 165 povos.

Essa tendência de um contínuo aumento no número e tipos de organização teve um grande impulso a partir da Constituição de 1988, quando as comunidades e organizações indígenas passaram a ter um poder legal de atuar judicialmente em favor dos direitos das pessoas que representam. As bandeiras mais importantes continuaram sendo a luta pela terra e pelo reconhecimento de fato de suas sociedades e formas de vida, e a construção de relações de autonomia frente ao Estado.

Azevedo e Ortolam (1992) nos lembram que

o movimento indígena, entendido como ações organizadas para a resolução dos problemas causados pelo contato com a sociedade não-índia, sempre existiu, embora sob diferentes formas. A partir dos anos 80, novos processos e formas organizativas surgiram para fazer frente aos problemas concretos das comunidades e povos indígenas. [...] A forma de estruturar o movimento indígena em organizações é um dado novo no processo de luta e resistência dos povos indígenas contra a colonização, que se processa desde o século XVI até hoje. Esta forma tem sido resultado das relações interétnicas entre os povos indígenas e os diversos segmentos da sociedade não-índia, no contexto do estado Brasileiro (p.7).

Conforme observa Carneiro da Cunha (1995) "desde os anos 80, a previsão do desaparecimento dos povos indígenas cedeu lugar à constatação de uma retomada demográfica geral. Ou seja, os índios estão no Brasil para ficar" (p.131).

Fato importante neste processo, como pontuado anteriormente, foi o texto constitucional de 1988. Nele está assegurado o Direito à Alteridade. Ou seja, a possibilidade dos índios se manterem como povos etnicamente diferenciados entre si e da sociedade nacional (Capítulo VIII - Dos índios, Título VIII - Da Ordem Social, artigos 231 e 232). Quanto aos direitos culturais, foram reconhecidos aos índios seus costumes, línguas, crenças e tradições (artigo 231, caput).

Em recente texto, coordenadora da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal, afirma que "a par

de lhes reconhecer o direito a uma existência diferenciada, a Constituição outorgou aos próprios índios o direito a dizer em que consiste essa diferença” (DUPRAT, 2000, p.11).

A realidade, porém, tem mostrado que existe ainda enorme distância entre o texto assegurado e o cumprimento efetivo das leis. A situação dos povos indígenas pouco se alterou, havendo mesmo casos nos quais se acirraram os conflitos e violações de direitos.

Segundo Bobbio (1992), o problema mais grave, hoje, não é mais o de fundamentar os direitos do homem, e sim o de protegê-los. Uma coisa é falar dos direitos do homem, direitos sempre novos e cada vez mais extensos e justificá-los com argumentos convincentes; outra coisa é garantir-lhes uma proteção efetiva. Para este autor,

O problema que temos diante de nós não é filosófico, mas jurídico e, num sentido mais amplo, político. Não se trata de saber quais e quantos são esses direitos, qual é a sua natureza e o seu fundamento, se são direitos naturais ou históricos, absolutos ou relativos, mas sim qual é o modo mais seguro para garanti-los, para impedir que, apesar das solenes declarações, eles sejam continuamente violados. [...] Quando digo que o problema mais urgente que temos de enfrentar não é o problema do fundamento, mas o das garantias, quero dizer que consideramos o problema do fundamento não como inexistente, mas como – em certo sentido – resolvido, ou seja, como um problema com cuja solução já não devemos mais nos preocupar (p.25-26).

Fazendo frente a essa realidade e buscando criar novas respostas aos desa-

fos atuais, crescem a cada dia as articulações entre os diversos povos indígenas.

Na expressão de Azevedo e Ortola (1992), “as organizações indígenas desempenham o papel de interlocutoras das comunidades junto ao Estado e à Sociedade Civil, papel este que, antes dos anos 1970, era assumido por certos profissionais (antropólogos, indigenistas, jornalistas, etc.) e entidades que apoiavam a luta indígena” (p.7).

Viveiros de Castro (1983), em seu instigante texto “Autodeterminação indígena como valor” observa que “não pode haver autodeterminação sem alguma forma de representação política dos índios em nível local e nacional, isto é, sem que a política indígena busque influenciar a política indigenista através de canais propriamente políticos” (p.238).

Já destacamos que os movimentos indígenas emergentes na década de setenta nasceram a partir de lutas concretas pela vida e pela sobrevivência. Também vimos que o contexto da sociedade que os envolvia não lhes possibilitava visualizar perspectivas para seus projetos de futuro, uma vez que trabalhava na linha da integração e homogeneização.

O projeto e a lógica capitalista neoliberal, acirradamente competitiva e globalizante, deixavam entrever poucas chances para a grande diversidade socioculturais dos povos indígenas. Apesar da perspectiva de mudanças de rumo, preconizada na Constituição de 1988, na prática, porém, o projeto continua o mesmo. O que mudou foi a possibilidade de utilizar as garantias jurídicas em suas lutas. A superação da tutela – na legislação – não significou, in-

felizmente, mudanças efetivas nas relações do Estado Nacional e suas agências com os povos indígenas. É preciso, pois, avançar na direção da construção de mecanismos e canais de diálogo igualitário, de participação e decisão dos índios em tudo que lhes diz respeito, na transparência e justiça com relação aos recursos e projetos, enfim, em uma relação intercultural de respeito, autonomia e diplomacia. Prevaecem as velhas e viciadas práticas paternalistas (ou assistencialistas), dominadoras e discriminadoras da vida e das culturas indígenas.

Como afirma Comparato (1989),

só mesmo os últimos românticos da 'pureza' jurídica ainda acreditam que o grau de efetividade na garantia dos direitos humanos depende da qualidade de seu enunciado normativo. A realidade insensível, que não pode escapar à análise crítica menos acurada, é que a ampliação das declarações de direitos, mais o reforço e a criação de novas garantias de liberdade individual, não lograrão expandir o efetivo respeito aos direitos humanos além do círculo populacional onde ele já existe, desde há muito, e que é o meio das classes possuidoras e das pessoas de raça branca. A desigualdade econômica e a desarticulação social atingiram tal nível, neste país, que a própria comunicação jurídica se torna impossível entre os dois brasis: o que vive acima e o que vegeta abaixo da linha de pobreza absoluta (p.50-51)

Em síntese, os direitos conquistados são o resultado de muita luta e, para garanti-los, será preciso um constante exercício da cidadania. Isto significa, dentre outras questões, que os povos indígenas necessitam fortalecer seus mecanismos próprios, enquanto povos diferenciados e, ao mes-

mo tempo, construir relações de aliança e intercâmbio com setores da sociedade e do Estado. Este processo é extremamente difícil, principalmente dentro do projeto de globalização, de um mercado cada vez mais competitivo e excludente, da imposição de um individualismo absolutizado, da burocratização, do sectarismo e da discriminação. Diante disso, o exercício da cidadania indígena – coletiva e solidária – parece apenas uma utopia. Porém, quando visto dentro do conjunto das lutas sociais e da busca de construção de um novo modelo e projeto para o país, parece ser inspirador e mobilizador.

Como procuramos explicitar até aqui, a questão indígena não está desvinculada das questões globais do país, ao contrário, é parte destas. É neste sentido que se vincula a questão étnica à discussão nacional.

Segundo Barth (1976), o termo grupo étnico é geralmente usado na literatura antropológica para designar uma comunidade que:

- 1) em grande medida se auto perpetua biologicamente;
- 2) compartilha valores culturais fundamentais realizados com unidade manifesta em formas culturais;
- 3) integra um campo de comunicação e interação;
- 4) conta com membros que se identificam a si mesmos e são identificados pelos outros e que constituem uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem (p.11).

Referindo-nos ainda ao pensamento de Barth (citado em Oliveira, 1993), vemos que, grupo étnico se define então através de critérios pelos quais ele mesmo estabelece as suas fronteiras – que seriam os critérios de pertencimento e exclusão –

e pela tentativa de definição de normas que regulem a interação entre os membros do grupo e as pessoas de fora.

Segundo Cardoso de Oliveira (1976), grupos étnicos se definem a partir da situação de contato, envolvendo relações sociais que geram mútua dependência, mas se caracterizam igualmente por profundas divergências e conflitos. Tais relações provocam reorganizações e redefinições dos grupos em contato, de modo a se situarem consistente e diferenciadamente um frente ao outro.

Para compreender melhor toda essa complexa problemática, é preciso inseri-la na história das relações políticas que se estabeleceram entre o Estado nacional e os povos originários do continente, contexto no qual se localiza a presente discussão sobre cultura e cidadania, tendo como foco os povos indígenas no Brasil e as relações com a sociedade envolvente.

Como se sabe, a "problemática indígena" inicia-se com a chegada dos portugueses. O Estado brasileiro foi se formando sobre as terras e domínios de inúmeros povos que ocupavam o território continental onde inicialmente aportaram portugueses e, posteriormente, franceses, ingleses, holandeses e, sob cativo, membros de nações originárias do continente africano. O termo "problemática indígena" ou "questão indígena" refere-se aqui às questões históricas e atuais advindas do contato dos povos indígenas com a sociedade envolvente.

Ao olharmos o processo de consolidação do Estado brasileiro por meio dos períodos colonial, imperial e republicano, pode-se afirmar que a presença dos povos

genericamente denominados de indígenas, sempre constituiu preocupação para as forças colonizadoras.

Uma estratégia jurídica utilizada foi a limitação da capacidade civil dos índios. É o que nos aponta Guimarães (1996)³:

Como uma das formas de viabilizar a dominação do território, prevaleceu entre as forças colonizadoras a idéia de que os ocupantes originários do território invadido, não se constituíam como unidades políticas próprias e independentes, mas como aglomerados de indivíduos sem organização sócio-cultural. Esta concepção ensejou a criação de mecanismos que tornassem estes indivíduos partes integrantes do corpo social dominante.

Desde suas origens, as leis que se estabeleceram para normatizar e regular as relações com os povos indígenas tiveram como fim último a prerrogativa da integração (incorporação). Assim, política e juridicamente, a "relativa incapacidade" como meio para a incorporação foi a concepção mantida no período republicano, pelo disposto no art 6º - III e parágrafo único da lei nº 3071, de 1º de janeiro de 1916, que dispunha sobre o Código Civil, cujo teor é o seguinte: "Art. 6º - São incapazes, relativamente a certos atos (art.147, nº III) ou à maneira de os exercer: (...) III - Os silvícolas. Parágrafo único - Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do país".

O que podemos desde logo perceber é que não havia interesse em viabilizar o respeito e a convivência com grupos distintos em sua organização social, econô-

mica e cultural. As forças políticas hegemônicas na comunidade majoritária definiram que a existência dos índios no Brasil passava por uma “adaptação à civilização do país”, concepção esta que veio a ser referendada pela Constituição Federal, promulgada em 1934 (art. 5º XIX), mais tarde reafirmada na de 1946 (art 5º XV-r) e também na de 1967/69 (art. 8º XVII-o) e denominada como “incorporação”.

Guimarães (1996) nos lembra que, historicamente, “a capacidade civil das pessoas está relacionada a sua compreensão sobre os valores e sobre o funcionamento das relações econômicas da comunidade brasileira”. Desta forma, conforme disposto no antigo Código Civil, entendeu-se, segundo análise deste mesmo autor, que os índios: “1º) tinham que participar da comunhão nacional para que as riquezas existentes nas suas terras fossem trazidas ao mercado; 2º) não tinham conhecimento e compreensão do funcionamento da ‘civilização do país’ e que se fossem considerados com capacidade total, seriam prejudicados econômica e/ou moralmente”. Como se sabe, às forças dominantes da sociedade nacional interessava que a utilização das riquezas existentes nas terras indígenas ocorresse conforme a ótica do sistema econômico predominante na comunidade brasileira. Reside neste propósito ideológico a base da incorporação.

Atualmente, a Constituição de 1988 inaugurou no Brasil a possibilidade de novas relações entre o Estado e os povos indígenas, ao superar, no texto da lei, a perspectiva integracionista, e reconhecer a pluralidade cultural. Em outros termos, o

direito à diferença fica assegurado e garantido e as especificidades étnico-culturais valorizadas, cabendo à União protegê-las.

Assim, a substituição da perspectiva incorporativista pelo respeito à diversidade étnica e cultural é o aspecto central que fundamenta a nova base de relacionamento dos povos indígenas com o Estado. “Reside na obrigação do respeito a todos os bens indígenas o fundamento do instituto da autonomia, no qual passa a se basear o relacionamento dos povos indígenas com o Estado” (GUIMARÃES, 1996).

É preciso lembrar que dentre os “bens indígenas”, estão os de natureza material (riquezas naturais, patrimônio e integridade física dos membros das nações) e imaterial (valores culturais e morais), estando contidos neles, todos os aspectos reconhecidos expressamente no artigo 231 da Constituição.

“Ao reconhecer as nações indígenas e determinar o respeito aos seus bens, o Estado brasileiro admite a existência de ordenamentos jurídicos dos povos indígenas como fontes reguladoras de conduta, de maneira que as normas estatais de natureza infra-constitucional não prevaleçam sobre o ordenamento jurídico das comunidades” (GUIMARÃES, 1996).

No novo Código Civil a questão da incapacidade relativa é tratada no artigo 4. No que se refere aos povos indígenas, estes não são mais listados como “relativamente incapazes”. Aparecem no parágrafo único deste mesmo artigo, com a seguinte redação: “A capacidade dos índios será regulada por legislação especial”.

Tudo indica que o legislador, respeitando a Constituição de 1988, não incluiu

mais os índios entre os relativamente incapazes. Porém, não afirmou categoricamente a sua capacidade. Entretanto, considerou que a passagem da condição de relativamente incapaz para capaz necessitava de regulamentação legal. Para os não juristas, que atuam na área do indigenismo, na realidade, esta questão parece estar situada em uma espécie de penumbra. Em outras palavras, mesmo reconhecendo que houve um avanço, ousamos afirmar que o Código Civil resolveu apenas em parte esta importante questão, permanecendo dúvidas quanto à problemática da tutela.

Tratando-se da questão jurídica em nível mundial (no campo do Direito Internacional), julgamos importante registrar a Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes, adotada pela 76ª Conferência Internacional do Trabalho (Genebra, junho de 1989). No Brasil esta Convenção foi ratificada pelo Congresso Nacional em 2002 e entrou em vigor em julho de 2003. O que fundamentou a aprovação desta Convenção foi a observação de que em muitas partes do mundo estes povos não gozam dos direitos humanos fundamentais na mesma proporção que o resto da população e o reconhecimento de suas aspirações a assumirem o controle de suas próprias instituições, seu modo de vida e seu desenvolvimento econômico⁴.

A nova Convenção revisa normas anteriores da OIT, especialmente a Convenção 107 (1957), que presumia a integração dos índios, e é aplicada aos povos indígenas em países independentes cujas condições sociais, culturais e econômicas os dis-

tinguem de outros setores da coletividade nacional. Os conceitos básicos são o respeito e a participação. Respeito à cultura, à religião, à organização social e econômica e à identidade própria: a premissa de existência perdurável dos povos indígenas e tribais.

Conforme o texto da Convenção, "a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para detectar os grupos interessados; em outras palavras, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade de um povo indígena ou tribal que se reconheça como tal".

Neste sentido, a utilização do termo "povos", na nova Convenção responde à idéia de que não são "populações", mas sim "povos", com identidade e organização própria.

A nosso ver, todo este aparato legal impulsiona e dá sustentação ao chamado "direito à diferença". Esclarecemos que estamos entendendo o direito à diferença "acoplado a uma igualdade de direitos e de dignidade", conforme Carneiro da Cunha (1995, p.135).

Dentro desta perspectiva, uma primeira problematização que se faz necessária diz respeito à forma como nossa sociedade olha para os índios, incluindo a questão de qual o lugar que reserva para eles. Oliveira (1993) nos fala sobre isso, ao identificar que

há um uso muito difuso e generalizado do termo índio, materializado nas definições do dicionário, expresso na fala cotidiana, no imaginário popular, na literatura e nas falas eruditas, enraizando-se inclusive

no pensamento científico. Nesses domínios, índio corresponde sempre a alguém com características radicalmente distintas daquelas com que o brasileiro costuma se fazer representar. [...] Os elementos fixos que compõem tal representação propiciam tanto a articulação de um discurso romântico, em que a natureza humana aflora com mais propriedade no homem primitivo, quanto na visão do selvagem, cruel e repulsivo (p.5).

Continuando sua análise, assinalamos outra perspectiva de relações, ao colocar que “melhor seria pensá-los como povos indígenas, como objetos de direitos e como sujeitos políticos coletivos, distanciando-se do mito da primitividade e das impropriedades cobranças que o senso comum instiga a cada momento” (p.5).

Carneiro da Cunha (1995) nos mostra como, historicamente, a noção de direito à igualdade foi utilizada para justificar a homogeneização/dominação cultural. Vejamos:

os novos instrumentos internacionais, como a Convenção 169 da OIT (de 1989), a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (na sua versão atual) baseiam-se numa revisão, operada nos anos 70 e sobretudo 80, das noções de progresso, desenvolvimento, integração e discriminação ou racismo. Em poucas palavras, as versões pós-guerra dos instrumentos de direitos humanos baseavam-se essencialmente no ‘direito à igualdade’. Mas esse direito, que brotava de uma ideologia liberal, e respondia a situações do tipo ‘apartheid’ foi, largamente, entendido como um dever; e a igualdade, que era de essência política, foi entendida como homogeneidade cultural. O direito à igualdade redundava pois em um dever de assimilação (p.135).

Esta mesma autora nos fala que “as ‘culturas’ constituem para a humanidade um patrimônio de diversidade, no sentido de apresentarem soluções de organização do pensamento e de exploração de um meio que é ao mesmo tempo social e natural. [...] As culturas são entidades vivas, em fluxo” (p.140).

Como sabemos, o conceito de cultura é algo muito amplo e que até mesmo implica controvérsias. Neste texto, entendemos cultura como as soluções que gerações de homens têm dado aos problemas enfrentados no curso de sua história. Inclui um conjunto de conhecimentos, valores, técnicas, comportamentos e atitudes, pensamentos e regras compartilhadas. É a maneira de um grupo se relacionar entre si, com os outros e com o meio ambiente. Compõe-se de cultura material e simbólica; manifesta-se nos produtos do homem: artesanatos, construções, comportamentos individuais ou grupais, sendo um de seus elementos mais importantes a língua. A cultura é aprendida, recriada, transformada, transmitida. Representa um valor maior – um patrimônio de dados compartilhados por todos os seres humanos de um grupo.

Afirmamos que, para construir novas relações, que atentem para questão das culturas na sua íntima ligação com o direito de cidadania, em um país pluricultural e multiétnico, é preciso ir além do “respeito ao outro”. O respeito entre as culturas, o “dar lugar e espaço às diferenças”, é um passo – decisivo – mas que não esgota o delicado processo de construção de uma sociedade plural.

Como afirmou Lopes e Rivas, “temos que nos despojar dos ranços da tutela, ranços de quem, no fundo, não tem confiança na força dos povos indígenas, na força de suas instituições. Nesse sentido, creio ser muito claro que a autonomia se baseia na necessidade de ser uma solução integral, uma solução econômica, social e política”⁵.

É importante destacar que, se a autonomia é uma das bandeiras mais importantes dos povos indígenas em todo o mundo, tem conteúdos e práticas diferenciadas, a partir da diversidade das realidades dos povos indígenas, no marco dos respectivos Estados Nacionais. É, portanto, processo dinâmico, em construção e definição, a partir da situação sociopolítica e cultural dos povos indígenas e dos países em que estão inseridos.

Uma importante reflexão sobre o tema foi elaborada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Após alertar para a ambigüidade e os vários sentidos da palavra autodeterminação, afirma que “esta noção possui um sentido imediatamente político, o que nos remete ao Estado. Por isso geralmente significa: autodeterminação face ao estado brasileiro. Estado este que tem tratado o índio como objeto de sua política integracionista e protecionista”. O autor ressalta que

a autodeterminação, como idéia, sublinha, ao contrário, o caráter de Sujeito dos povos indígenas; sublinha sua diferença ativa; sua capacidade virtual de definir os rumos da própria história. A autodeterminação implica um direito essencial: o direito à diferença, direito difícil de conceber e conceder; de resto, direito que não se concede e sim se reconhece (p.235).

É importante ressaltar que temos entendido o conceito de autonomia não como uma volta ao passado. Ao contrário, a autonomia é uma resposta contemporânea aos problemas atuais e historicamente acumulados pelos povos indígenas. Não implica assim separatismo, independência, nem desmembramento da unidade nacional: é uma forma do exercício da livre determinação, um marco nacional.

Sabemos que há uma enorme distância entre os direitos conquistados e a realidade vivida. Neste sentido, vemos que estudos sobre esta problemática podem contribuir neste processo lento e complexo de mudança de mentalidade e de práticas. Por meio de informações amplas e corretas sobre os diferentes povos e culturas que contribuem para a formação da sociedade brasileira, poderemos entender a importância da diversidade e formar uma postura de cidadania em que a pluralidade se constitui como um valor. Com certeza, todo esse processo ajudará na superação de preconceitos e discriminações.

Agora, cabe ao Estado e aos cidadãos compreenderem e conhecerem os valores das comunidades indígenas; o esforço para a compreensão e convivência com os povos indígenas agora é da sociedade brasileira. Há, neste sentido, uma inversão necessária: antes eram os índios que tinham como prerrogativa conhecer a sociedade envolvente, para “adaptar-se”, “incorporar-se”, “integrar-se” ou mesmo “defender-se”. Na perspectiva do respeito à diversidade étnica, da qual decorre a autonomia, é à sociedade não-índia que se coloca agora a necessidade de conhecer as sociedades indígenas.

Francisco de Oliveira nos fala sobre essa questão:

a desestruturadora presença dos grupos indígenas na cena política explode o grande mito do Estado brasileiro: este não é um Estado de uma única nação homogênea, ocidental. Este é um Estado que, doravante, tem que se haver com um Outro, ou melhor, vários Outros radicais que, não obstante conviverem dentro das mesmas fronteiras, pertencem a universos culturais totalmente diferentes, valores diferentes, relações diferentes com o ecossistema (mais funcionais, diga-se de passagem), relações de produção totalmente distintas, que falam outras línguas (OLIVEIRA, 1994, p.13)

Seu Valdomiro, um ancião Kambeba, viveu certo tempo na cidade e reclamou que lá ele não era entendido, mesmo sendo falante de português, porque como Kambeba ele olha diferente, ele sente diferente, ele pensa diferente. Escutar as vozes dos povos indígenas é um convite a problematizar constantemente os estreitos laços entre o saber que tecemos sobre eles e o tipo de poder que pretendemos exercer e legitimar⁶.

Concluindo, afirmamos, parafraseando Horta (1998), que o direito à cidadania só se concretizará quando o seu reconhecimento jurídico for acompanhado da vontade política dos Poderes Públicos no sentido de torná-lo efetivo e da capacidade dos povos indígenas organizados mobilizarem-se para exigir o seu atendimento na justiça e nas ruas e praças, se necessário.

Notas

¹ IBGE: 230 povos e 700 mil pessoas; FUNAI: 215 povos e 358 mil pessoas; FUNASA: 450 mil pessoas; ISA: 220 povos, 370 mil pessoas e CIMI: 241 povos.

² Expressão utilizada por José de Souza Martins em seu livro *A chegada do estranho*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1993.

³ GUIMARÃES, Paulo Machado. *A polêmica do fim da tutela aos índios*. Brasília: CIMI, 1996. Trata-se de versão única de texto datilografado, não publicado. As citações que se seguem são deste documento.

⁴ Organização Internacional do Trabalho (OIT). Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e resolução sobre a ação da OIT concernente aos povos indígenas e tribais, Brasília, dezembro/1992.

⁵ Entrevista com Gilberto Lopez e Rivas in *Porantim*, ano XVII, nº169, Brasília: CIMI, outubro de 1994, p.07.

⁶ Sobre esta temática ver Silva e Bonin (2006).

Referências

AZEVEDO, Marta; ORTOLAN, Maria Helena. Já existem 100 organizações. *Jornal Porantim*, Brasília: CIMI, dez, 1992.

BARTH, Frederik. *Los grupos étnicos y sus fronteras – la organización social de las diferencias culturales*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BOBBIO, Norbert. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneiras, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela Carneiro. O futuro da questão indígena. In SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete (Orgs). *A temática indígena na escola – novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*, Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

COMPARATO, Fábio Konder. *Para viver a democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

CORRY, Stephen. Guardianes de la tierra sagrada. *Revista Especial da Survival Internacional*, Londres, 1994.

DUPRAT, Débora. O direito de ser índio e o seu significado. *Jornal Porantim*, dezembro, 2000.

HALL, Stuart. *Identidades Culturais na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HORTA, José Silverio Baia. Direito à educação e obrigatoriedade escolar. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, n. 104, 1998.

GRUPIONI, Luís Donizete. *Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil*. Brasília: INEP/MEC; Mari/USP, 1999.

LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donisete. *A temática indígena na escola – novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*, Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

OLIVEIRA, Francisco. A reconquista da Amazônia. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 38, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco. A viagem de volta – reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. *Atlas das terras indígenas no Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional, 1993.

SILVA, Rosa Helena Dias da; BONIN, Iara Tatiana. A filosofia da educação no plural. In: Evandro Ghedin (Org.). *Temas em Filosofia da Educação*. Manaus: Editora da Universidade Estadual do Amazonas/Editora Valer, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Autodeterminação indígena como valor. *Anuário Antropológico/81*. Fortaleza/Rio de Janeiro: Edições Universidade Federal do Ceará e Tempo Brasileiro, 1983.

Recebido em 17 de agosto de 2006.

Aprovado para publicação em 30 de agosto de 2006.