



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE HUMANIDADES
CURSO DE HISTÓRIA**

HUMBERTO CABRAL DA SILVA

**IDENTIDADE, HISTÓRIA E PROTAGONISMO: UM BREVE ENSAIO SOBRE A
NARRATIVA INDÍGENA NO BRASIL**

CAMPINA GRANDE

2019

HUMBERTO CABRAL DA SILVA

**IDENTIDADE, HISTÓRIA E PROTAGONISMO: UM BREVE ENSAIO SOBRE A
NARRATIVA INDÍGENA NO BRASIL**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Graduação em História da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de graduado em História.

Área de concentração: Identidades.

Orientador: Prof^a. Dra. Ofélia Maria de Barros.

CAMPINA GRANDE

2019

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

S586i Silva, Humberto Cabral da.
Identidade, história e protagonismo [manuscrito] : um breve ensaio sobre a narrativa indígena no Brasil / Humberto Cabral da Silva. - 2019.
27 p.
Digitado.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2019.
"Orientação : Profa. Dra. Ofélia Maria de Barros, Departamento de História - CEDUC."
1. Indígena. 2. Índios no Brasil. 3. Política de identidade. 4. Protagonismo indígena. I. Título

21. ed. CDD 305.8

HUMBERTO CABRAL DA SILVA

IDENTIDADE, HISTÓRIA E PROTAGONISMO: UM BREVE ENSAIO SOBRE A
NARRATIVA INDÍGENA NO BRASIL

Artigo apresentado ao Programa de Graduação
em História da Universidade Estadual da
Paraíba, como requisito parcial à obtenção do
título de Graduado em História.

Área de concentração: Identidade.

Aprovado em: 18/06/2019.

BANCA EXAMINADORA



Profª. Dra. Ofélia Maria de Barros (orientadora)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Profª. Ma. Alcione Ferreira da Silva
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. José Pereira Junior
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)

À minha mãe, pela bravura no cuidar, pela doçura no ouvir e pelas súplicas ao grande mestre Jesus.

“O tema aqui proposto, todavia, tem como princípio básico, de um lado, a integração desses sujeitos “índios/índias” à sociedade nacional; e de outro, a manutenção e preservação das tradições desses mesmos grupos.”

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	07
2	A IDENTIDADE PÓS-MODERNA	09
2.1	<i>Antecedentes</i>	09
2.2	<i>Ruptura</i>	12
3	A QUESTÃO INDÍGENA NO BRASIL	15
3.1	<i>Contextualizando</i>	15
3.2	<i>Antecedentes</i>	17
3.3	<i>Resistência</i>	18
4	A IDENTIDADE INDÍGENA BRASILEIRA NA PÓS-MODERNIDADE	21
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	24
6	BIBLIOGRAFIA	26

RESUMO

O presente artigo consiste numa resenha que tem como tema central a discussão acerca da política das identidades, tomando como base os estudos de Stuart Hall (2005) e, nesse sentido, expomos uma breve discussão acerca da história e do protagonismo indígena no Brasil. A releitura do tema aqui proposta teve como foco pensar o debate atual em que se delineiam, a partir de duas posturas antagônicas, que refletem posicionamentos políticos e ideológicos, desembocando na clássica questão: “existem índios no Brasil?”. A noção aqui destacada, vez por outra vem à tona, sobretudo, em momentos no qual a política nacional se alinha com vieses conservadores. O tema proposto, todavia, tem como princípio básico, de um lado, a integração desses sujeitos “índios/índias” à sociedade nacional e; de outro, a manutenção e preservação das tradições desses mesmos grupos. Como dito, o nosso foco aqui passa por uma questão epistemológica, isto é, como o conceito de identidade, numa perspectiva pós-moderna, pode nos ajudar a refletir acerca desses questionamentos. Nesse sentido, definimos como objetivos: primeiro, compreender como a identidade que se define através de parâmetros pós-modernos nos ajudaria na desconstrução da imagem (colonizadamente) negativa do índio; segundo, o debate da identidade indígena e, conseqüentemente, da sua história, inclusive no cumprimento do que impõe a lei 11. 645/08, como caminho para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Nesse ponto, a discussão está apoiada no trabalho de Stuart Hall (2005), seguido de um breve histórico acerca da questão indígena no Brasil, a partir de autores como Amanda Machado (2008), Maria Bergamaschi (2010) e Maria Regina Celestino de Almeida (2010).

Palavras chave: Indígena. Identidade. Protagonismo.

ABSTRACT

This article is a review which has as the main topic the discussion about identity matters, based on the studies of Stuart Hall (2005) and, in this regard, we show a brief discussion about the indigenous history and protagonism in Brazil. The review of this topic focus on thinking about the current debate in which it is outlined, based on two antagonistic viewpoints, that reflects ideological and political positions, resulting in the classic question: "Are there indigenous people in Brazil"? Occasionally the idea presented herein is brought up, especially at times when the national politics is aligned with conservative approaches. The proposed topic, however, has as a basic principle, which focuses first on the integration of these "indigenous" people into national society, and second, the maintenance and preservation of the traditions of these groups. As mentioned, our focus is outlined by an epistemological question, that is, how the concept of identity, from a post-modern perspective, can help us reflect on these questions. In this respect, we define as objectives: first, understand how the identity that is defined by post-modern parameters could help us break down the negative (due to colonization) image of indigenous people, and second, the debate on indigenous identity, and consequently, on their history, including the observance of law 11.645/08, as a way to reach a more just and equal society. In this regard, the discussion is based on the work of Stuart Hall (2005), followed by a brief background on indigenous matters in Brazil, based

on authors such as Amanda Machado (2008), Maria Bergamaschi (2010), and Maria Regina Celestino de Almeida (2010).

Keywords: Indigenous. Identity. Protagonism.

1. INTRODUÇÃO

Algumas transformações socioculturais ocorridas ao longo do século XX possibilitaram que muitas releituras sobre os mais variados temas fossem feitas, ocasionando profundas mudanças no que se refere à maneira de se entender o complexo movimento das interações humanas. Essas interações entre os grupos humanos (nações, comunas, povos, tribos, territórios, etc.) se baseiam em muitas premissas, mas se ancoram, fundamentalmente, em “atributos” que tornam os indivíduos iguais e/ou diferentes entre si: as identidades. Essas releituras feitas, a partir das citadas transformações, relocaram também o conceito de identidade, trazendo novas questões a serem respondidas sobre esse tema.

O presente artigo consistirá, portanto, numa resenha que terá como tema central a discussão acerca da política das identidades, tomando como base os estudos de Stuart Hall (2005) e, nesse sentido, faremos um breve debate acerca da história e do protagonismo indígena no Brasil. A releitura do tema aqui proposta tem como foco pensar o debate atual em que se delineiam, a partir de duas posturas antagônicas que refletem posicionamentos políticos e ideológicos, desembocando na clássica questão e, em nossa opinião, consiste num malicioso chavão: “existem índios no Brasil?”. A noção aqui destacada, vez por outra, vem à tona, sobretudo, em momentos no qual a política nacional se alinha com vieses conservadores.

O tema proposto, todavia, têm como princípio básico, de um lado, a integração desses sujeitos “índios/índias” e a sociedade nacional; e de outro, a manutenção e preservação das tradições desses mesmos grupos. Embora convencionalmente sejamos levados a optar por um desses lados, tal debate nos parece bastante complexo, pois entendemos ser necessário ampliar essa discussão e deslocá-la dos meios acadêmicos exclusivamente, de modo que possamos entender, de forma objetiva, o que embasa esses diferentes caminhos, sempre no sentido de termos conhecimento das questões da política nacional, fugindo dos doutrinamentos e manipulações midiáticas que em nossos tempos governam o imaginário popular.

Como dito anteriormente, o nosso foco aqui passa por uma questão epistemológica, isto é, como o conceito de identidade, numa perspectiva da pós-modernidade, pode nos ajudar a refletir acerca desses questionamentos.

De acordo com a resolução 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho)¹ em seu artigo primeiro, podemos definir os índios como povos tribais que se diferem do restante da comunidade nacional, a partir de suas crenças e costumes, sendo estas as responsáveis por regerem a conduta dos indivíduos em seu seio, total ou parcialmente. Também são considerados índios aqueles indivíduos que descendem dos que residiam nas terras antes dos processos de conquista ou colonização, mas que mantém (pelo menos em parte) suas tradições ou instituições. Porém, o que interessa fundamentalmente para essa discussão é o que se

¹A Organização Internacional do Trabalho é um órgão da ONU criado em 1919 para fiscalizar e prevenir abusos contra homens e mulheres no âmbito do trabalho. Em 1926, instituiu uma comissão que se concentrasse apenas na questão que envolvesse os povos indígenas. Em 1989, a comissão codifica uma lista de direitos (de âmbito internacional) que resguarda os direitos dos indivíduos que se enquadrassem como povos indígenas ou tribais.

preconiza no subitem 2 do artigo primeiro dessa resolução: “A autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente convenção”. (OIT, 1989).

Essa “autoidentificação” mencionada pela OIT representa o principal eixo de discussão deste trabalho que é a perspectiva identitária que percebemos como diretamente aproximada da idéia defendida por Hall (2005), uma identidade que não possui limites territoriais e não depende apenas do reconhecimento coletivo (ou oficial) de igualdade ou diferença.

Aqui será examinado o conceito de identidade indígena, a partir das reflexões do sociólogo Stuart Hall (2005), que diz serem “flutuantes” as fronteiras que delimitam o entendimento sobre o que difere o “eu” do “outro”. Sendo flutuantes, essas fronteiras não possuem os mesmos critérios de reconhecimento ou de diferenciação entre os indivíduos tais como língua, cor da pele ou local de nascimento, posto que sejam critérios externos ao indivíduo e desconsideram a percepção² que o sujeito possa vir a ter de si e do seu espaço. Este conceito está ancorado em um paradigma sociocultural, surgido após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e que suscita dentro dele um novo entendimento dos indivíduos sobre suas relações interpessoais chamado de Pós-modernidade³.

Como dito, essas abordagens pós-modernas buscam uma identidade diferente daquela biológica ou científica, apontando para uma identidade “auto afirmada” ou, no caso da perspectiva da presente análise que aborda as comunidades indígenas brasileiras, “reapropriada”. Para os brasileiros descendentes dos povos originários que aqui se encontravam antes da chegada do colonizador, a condição de autoidentificação, enquanto indígena, se constitui, atualmente, numa demanda política que diz respeito à manutenção, reinvenção ou reapropriação de um modo de vida que corresponde à sobrevivência econômica e sociocultural desse segmento populacional.

Mesmo considerando os avanços expressos na constituição de 1988, com relação à legislação indigenista, o debate acerca dos direitos da população indígena segue em litígio desde a chegada do colonizador, ou melhor, desde o momento em que se implantou a propriedade privada da terra e dos bens sobre ela, por esses rincões.

A questão central que norteia o debate acerca da identidade indígena, em âmbito da política nacional, como hipótese, afirmamos não se tratar de uma questão antropológica ou cultural, mas diz respeito à posse, à propriedade e o lucro sobre a terra. Isto é, se analisarmos os anais da história do Brasil, desde as versões mais antigas do debate acerca da identidade do indígena, com a literatura de viajantes, passando pela literatura clássica dos romancistas, os debates dos IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro) e, por fim, os debates acadêmicos (históricos e antropológicos) constataremos que, embora diferentes e às vezes até antagônicos, essas discussões caminharam no sentido de definir um lugar a ser ocupado por esses sujeitos na lógica capitalista de produção, seja o enquadrando ou o eliminando.

Todavia, vale salientar que, todos os esforços no sentido da unilateralidade feita pelo ocidente à história insistem em se insurgir e dizer que é possível, necessário e irremediavelmente imprescindível que se trabalhem outros caminhos.

Nesse sentido, traçamos alguns objetivos para a sequência desse estudo. A “ancestralidade” e a “preservação dos costumes” são discussões inerentes ao tema aqui

² “Percepção” se refere às ponderações e conclusões que o indivíduo possa ter de si mesmo, baseada nas suas experiências políticas, econômicas, culturais nas quais está inserido, sem depender fundamentalmente de sua tradição. (GRIFO NOSSO)

³ Conceito usado para definir a mudança sociocultural ocorrida em meados do século XX e que teve como expoente maior a “Crise das ideologias” nas sociedades ocidentais. Vários pensadores condicionaram o uso do termo, porém, aqui nos interessa a perspectiva do sociólogo Stuart Hall e suas considerações sobre o que ele chama de “Fragmentação do sujeito Moderno” e de como a identidade cultural será percebida a partir desse processo. (GRIFO NOSSO)

tratado e nortearão o percurso a ser seguido. Porém, o longo e lento passar dos anos (além é claro do violento processo de dominação sofrido pelos nativos) se encarregou de abrir muitas lacunas nesses costumes, tornando a “ancestralidade” uma trilha muito difícil de ser seguida. Por este motivo, a preocupação maior dessa pesquisa serão os meios que os remanescentes desses povos nativos se valem para preencher essas lacunas e de auto-reconhecerem “sua condição de índio” (grifo nosso), ou seja, quais as formas de se manter viva essa tradição cultural que identifica o povo indígena brasileiro.

Compreender como a identidade se define através de outros parâmetros (pós-Modernos), ajudaria na desconstrução dessa imagem negativa do índio. Outro objetivo desse trabalho é o florescimento de uma consciência sobre a real existência de uma identidade indígena e esse conhecimento abriria caminhos entre os horizontes dos já mencionados processos de interação social.

Para tanto, o entendimento dessa releitura deve seguir um eixo de pesquisa que será iniciado com os conceitos de identidade vigente até a segunda metade do século XX e os novos conceitos advindos, como a Pós-modernidade. Nesse ponto, a discussão será apoiada basicamente no trabalho de Stuart Hall e sua perspectiva sobre “a fragmentação do indivíduo na Pós-modernidade” (HALL, 2005). Em um segundo momento, trataremos a realização de um breve histórico sobre a questão indígena no Brasil, desde as relações sociais antes da chegada do conquistador europeu até as conseqüências advindas com o processo de colonização e, nesse ponto, a argumentação partirá de autores mais específicos ao tema, como, por exemplo, Amanda Machado (2008), Maria Bergamaschi (2010) e Maria Regina Celestino de Almeida (2010).

Em suma, o conceito de identidade pós-moderna será aplicado à questão da identidade dos remanescentes indígenas, com vistas a perceber a fluidez das fronteiras identitárias e sua conseqüente mobilidade. Com isso, pretende-se validar a identidade indígena brasileira, mostrando que, ao invés de resquícios (para não falar ausência), temos sim uma nação indígena que ainda vive sob a égide de suas convenções e instituições, mas que são cientes da existência de um Estado político que encerra suas fronteiras, mas não sua identidade.

Essa aceitação de um Estado político, como também a “reapropriação” de uma identidade, perpassa os estudos da Prof^a. Poliene Bicalho (2011), que destaca o movimento indígena e o protagonismo desses sujeitos, tanto da história dos movimentos sociais brasileiros, como da reapropriação da sua própria identidade, percebendo, assim, a mudança de categoria do índio “passivo” para “ativo” no que tange a busca pelo reconhecimento dos seus direitos. Distante de serem figuras caricatas, adornadas de penas e chocalhos, considerados como meros reprodutores de um passado longínquo, esses indivíduos tiveram que deslocar suas fronteiras culturais para se adaptarem a essa realidade política de Estado, não deixando, contudo, de serem índios no mesmo momento em que se reconhecem enquanto brasileiros.

2. A IDENTIDADE PÓS-MODERNA

2.1. Antecedentes

“A era dos extremos”, como foi denominado por Hobsbawm (1995) o século XX trouxe em seu ventre⁴ a quebra de um paradigma do qual, pelo menos a princípio, não se

⁴ A expressão ventre delimita uma gestação ocorrida na primeira metade do século XX, pois, as várias revoluções sociais ocorridas a partir de 1960 sugerem o nascimento de um novo indivíduo: o homem pós-moderno. (GRIFO NOSSO)

esperava sua derrocada: a Modernidade. A razão e a ciência promoveram (ou pelo menos deveriam promover) mudanças tão profundas na estrada para o progresso, que era impossível imaginar que “curvas” ou “trechos inacabados” poriam em risco o fluxo desenvolvimentista dos homens. Essa referida quebra de paradigma tem como marco o surgimento do pensamento do “homem pós-moderno”: um sujeito que a ciência não conseguia mais “observar, experimentar e comprovar”, ou seja, um indivíduo que não poderia ser medido através de uma fórmula matemática e que vislumbrava a “construção” de sua própria identidade ao alargar suas perspectivas sociais a despeito do moderno “sujeito cartesiano”⁵, um ser fixo às noções culturais e biológicas. Para um melhor entendimento, “construção” é uma expressão que deve ser substituída por “deslocamento”, pois,

... essa perda de um sentido de si estável é chamada, algumas vezes de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma crise de identidade para o indivíduo. (HALL, 2005, p. 9)

O “deslocamento” não retira o sujeito do seu mundo convencional, antes, alarga suas possibilidades gerando conflitos internos que o faz “perder-se” dentro de suas próprias convicções. Ao perder-se, o indivíduo promove uma busca dentro dessas referidas convicções, trilhando novas perspectivas, mas sem perder sua noção de identidade, apenas alargando suas fronteiras que, uma vez quebradas, jamais serão reconstruídas, pois tornam-se fluídicas. Entretanto, o que faz com que o homem se perca dentro de suas convicções? Qual o “artefato explosivo” que consegue derrubar os muros que delimitam a identidade cultural? É necessário, para entender esse momento de deslocamento, iniciar com uma contextualização do que antecedeu o nascimento do homem pós-moderno.

Stuart Hall (2005) aponta como marco de início da Modernidade tardia os movimentos sociais ocorridos na segunda metade do século XX, a exemplo dos movimentos Feminista, Negro e Indígena. Contudo, o que teria dado origem a esses movimentos?

Estando o homem moderno livre do julgo divino desde o Iluminismo, sua racionalidade (científica) já abria novos caminhos a partir de descobertas que levariam a humanidade a sua real felicidade. A “Lei dos três estágios”⁶ parecia, então, ser inconteste e o progresso, irrefreável. O grande avanço científico anunciado em fins do século XIX já transparecia as grandes mudanças que moldariam a forma do “viver em sociedade” do período subsequente. A Revolução industrial, a exemplo, já mostrava que a máquina diminuiria o cansaço do homem, já que esta faria todo o trabalho. A migração do campo para os conglomerados urbanos traria algo de mágico para a vivência humana, posto que as cidades fossem vias de convergência para tudo que se desejasse fazer ou consumir. Esse novo contexto, porém, emergiria um processo de sociabilização um tanto conflituoso, já que requereria a “institucionalização da disciplina” através de mecanismos que “policiam e

⁵ “Descartes postulou duas substâncias distintas – a substância espacial (matéria) e a substância pensante (mente). Ele ‘refocalizou’, assim, aquele grande *dualismo* entre a ‘mente’ e a ‘matéria’ que tem afligido a Filosofia desde então. [...] no centro da ‘mente’ ele colocou o sujeito individual, constituído por sua capacidade para raciocinar e pensar [...]. Desde então, esta concepção de sujeito racional, pensante e consciente, situado no centro do conhecimento, tem sido conhecida como sujeito cartesiano.” (HALL, 2005, p.27)

⁶ Conceitualizada por Auguste Comte, entre 1830 e 1842, “A lei dos três estágios” defendia que a humanidade transpassou três estágios: o mítico, o metafísico e o positivo ou científico. Costuma-se usar o exemplo da gravidade e da maçã: A gravidade é um fenômeno que possui uma explicação para cada estágio. No mítico, o fruto cairia da macieira por simples providência divina; na fase metafísica, a maçã seria um ser dotado de vontade própria e a usaria para buscar seu lugar de felicidade: o solo; já na fase científica, a única explicação que racionalmente existe seria a força gravitacional que atrai os corpos para o solo, funcionando basicamente como um imã. (GRIFO NOSSO)

disciplinam as populações modernas [...], oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas e assim por diante” (HALL, 2005, p. 42). Entretanto, era progressivo e tudo caminhava, ou pelo menos deveria caminhar rumo ao coroamento da civilização, como profetizou o Positivismo.

Acerca dos três exemplos citamos acima, que na verdade são, por assim dizer, uma sequência de acontecimentos (a Revolução industrial, a migração do campo para as cidades e a “disciplinarização” do processo que envolvia as relações sociais), faz-se necessário lembrar que se trata de um contexto europeu:

O poder disciplinar está preocupado, em primeiro lugar, com a regulação, a vigilância é o governo da espécie humana ou de populações inteiras e, em segundo lugar do indivíduo e do corpo. Seus locais são aquelas novas instituições que se desenvolveram ao longo do século XIX e que “policiam” e disciplinam as populações modernas - oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas e assim por diante (veja, por exemplo, *História da loucura, O nascimento da clínica e Vigiar e Punir*) (HALL, 2005, p. 42).

Ainda sobre o poder disciplinar exercido para dominar as populações modernas, Hall traz Dreyfus e Rabinow, afirmando que

O objetivo do “poder disciplinar” consiste em manter “as vidas, as atividades, o trabalho, as infelicidades e os prazeres do indivíduo”, assim como sua saúde física e moral, suas práticas sexuais e sua vida familiar sobre estrito controle e disciplina, com base no poder dos regimes administrativos, do conhecimento especializado dos profissionais fornecido pela “disciplina” das Ciências Sociais. Seu objetivo básico consiste em produzir “um ser humano que possa ser tratado como um corpo dócil” (DREYFUS;RABINOW, 1989, p. 135, apud HALL, 2005, p. 42).

Algumas ressalvas devem ser feitas a essa fala. A primeira é que estamos tratando de um processo ocorrido na Europa, mais explicitamente na Inglaterra, mas que, entretanto, exemplifica melhor o contexto⁷ que aqui se pretende chegar. Em segundo lugar, essa sequência de fatos (Revolução industrial – migração do campo para cidade – disciplinarização das relações sociais) é aqui proposta apenas para efeito de “causa-consequência”, não compactando toda a complexidade desse processo, sendo fundamental, para este intuito, um aprofundamento no assunto.

Por outro lado, esse avanço científico também se refletiu em outras frentes, a exemplo da evolução dos “apetrechos belicosos”. A busca por novas armas, técnicas de combate, nacionalização⁸ das tropas, guiou o mundo para um destino que ele mesmo não imaginaria chegar. Paraphraseando Hobsbawm, os grandes impérios se prepararam para uma guerra que eles não supunham ser possível, pois, ao se armarem, imaginaram que seus limites fronteiriços, culturais, sociais, etc., jamais seriam invadidos ou desrespeitados (HOBSBAWM, 1995).

Porém, logo no início do século, a guerra de trincheiras⁹ (1914-1918) veio e durou muito mais do que se esperava e logo trouxe à tona os piores horrores do avanço tecnológico belicista. Vinte anos após a primeira grande guerra, sucedeu-se outra (1939-1945), tão catastrófica quanto a primeira e, nesta, viu-se o surgimento de armas tão letais quanto às de

⁷ Pretende-se contextualizar o cenário que antecede essa “formação” do homem pós-moderno. (GRIFO NOSSO)

⁸ Este termo está sendo usado para identificar uma nova estruturação dos exércitos nacionais, verificando hierarquia, disciplina, ausência de mercenários, técnicas, uniformização, etc. (GRIFO NOSSO)

⁹ Tipo de guerra terrestre onde os combatentes se abrigam em fossos e que garante certa vantagem de defesa sobre a força adversa. Bastante praticada durante a primeira guerra, convencionou-se como expressão de referência para esse conflito.(GRIFO NOSSO)

fogo: os discursos totalitaristas¹⁰. Viu-se então, no século XX, a eclosão de duas guerras mundiais e a sucessão de vários conflitos ao redor do mundo.

Milhões de mortos em uma época que deveria estar coroando a racionalidade humana; quando a ciência deveria estar facilitando a produção agrícola, as relações comerciais e sociais; quando a ausência das doutrinas religiosas encorajava os homens a buscarem sua felicidade sem o sentimento de culpa; quando os conflitos seriam resolvidos com paz, pois, o racionalismo transformara os sujeitos, deixando-os conscientes de si e de sua relação de alteridade com o outro e, por fim, traria soluções pacíficas para os entreveros que, por ventura, viessem a surgir. **DIVIDIR O PARÁGRAFO**

A Modernidade teve todos os seus pilares abalados e um dos principais, a identidade do indivíduo, foi radicalmente transformada. As mudanças não ocorreram da maneira como se imaginou, o que trouxe a necessidade de uma profunda reavaliação sobre essas conseqüências. Vejamos a seção seguinte.

2.2. Ruptura

Como dito, a decepção ocasionada pelo rumo disperso que o progresso científico houvera tomado fez com que emergissem algumas idéias que buscassem um sentido a ser seguido. Novas teorias, ou mesmo novas interpretações, alargavam as possibilidades de se desenhar alguma estrutura (ou algumas estruturas) que sistematizasse o complexo processo das interações sociais. Essas informações que, graças à Globalização (conceito que será tratado mais adiante), foram difundidas não só nos grandes conglomerados urbanos, mas também em boa parte das “pequenas aldeias” foram fundamentais para o que Hall chama de “Descentração do sujeito” (Hall, 2009), ou seja, uma reformulação dos parâmetros identidade dos indivíduos mediante o “descontentamento com a racionalidade científica”.

A transformação da noção de identidade, segundo o teórico, parte, basicamente, de cinco vias: A reinterpretção do Marxismo (O homem é autor de sua história, mas essa história é feita a partir de uma noção cultural que antecede o indivíduo); o advento das teorias freudianas (a descoberta do Inconsciente); a linguagem sem significado fixo (o que o indivíduo profere não pode ser entendido apenas como opinião própria, mas também como representação de uma cultura social); “o poder da Disciplina” Foucaultiana (fiscalizar para controlar a população e também o indivíduo); e os movimentos sociais, mais especificamente, o Feminismo (oposição ao Liberalismo Capitalista ocidental e à política “Stalinista”, afeição à espontaneidade política em detrimento das formas burocráticas de gerenciamento político, em suma, representavam o enfraquecimento dos modos políticos até então em voga). (HALL, 2005).

Dentre essas vias¹¹, nos deteremos sobre a última, os “Movimentos sociais”, que como dito acima, são emblemáticos no sentido de simbolizarem a ruptura, ou seja, a quebra do paradigma moderno.

Os movimentos sociais da segunda metade do século XX, ou “Os novos movimentos Sociais”¹², são processos de interações humanas que “destruíram a redoma político-

¹⁰ Ideologias políticas que afirmam ser o Estado prevalente sobre o indivíduo, exercendo sua autoridade sobre quaisquer perspectivas. Neste caso, ver Fascismo e Nazismo. (GRIFO NOSSO)

¹¹ A eclosão dos “Novos movimentos sociais” é, dos cinco pontos elencados por Hall, aquele que vamos nos deter por enquadrar o movimento indígena. Não se pretende com uma “ínfima” menção detalhar a teoria do autor, no que tange cada uma das vias de “ruptura do Moderno para o Pós-Moderno”. (GRIFO NOSSO)

¹² Os Movimentos Sociais Tradicionais são basicamente de cunho político-econômico e o melhor exemplo disso é a relação Patrão-empregado, sendo essas duas classes as identidades preponderantes em uma relação econômica. Por outro lado, Os Novos Movimentos Sociais alargam essa classificação identificatória, trazendo consigo outras classes (por assim dizer) que se relacionam não apenas economicamente, mas também culturalmente. Sendo assim, a identidade de classe política seria apenas mais uma em meio a tantas outras como,

econômica”, já que, por assim dizer, “os velhos movimentos sociais” eram de cunho econômico (relação patrão-empregado, por exemplo) e propuseram novas perspectivas de identidade que não se restringiram apenas a uma relação de produção, e é, por esse motivo, que Hall destaca esses movimentos como sendo a porta de entrada para a Pós-modernidade, pois,

Cada movimento apelava para a *Identidade* social de seus sustentadores. Assim, o Feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas e assim por diante. Isso constitui o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a *política de identidade* – uma identidade para cada movimento. (HALL, 2005, p. 45)

O texto do Stuart Hall sintetiza essa idéia de “contestação” ou “proposição”, típica da segunda metade do século XX em um movimento: o Feminismo. O sociólogo entende que o referido movimento traz, em seu cerne, revoluções que transformam não apenas aquilo que podemos chamar de interações “externas públicas”, que seriam essas relações sociais mais gerais presentes na formação das novas identidades, indo além e transformando até as interações dentro dessas novas identidades. Ou seja, o processo de formação da identidade feminina não se confirma apenas pela morfologia biológica, mas transpassa gênero, sexualidade, divisão social e doméstica do trabalho, organização familiar, etc. (HALL, 2005). No entanto, para nossa discussão, o que se deve ter em mente é que tanto o Feminismo quanto os demais “Movimentos Sociais” da segunda metade do século XX foram, em primeiro lugar: consequência de um descontentamento com o Racionalismo Cientificista do XIX e, em segundo lugar, são considerados como marco de mudança entre o paradigma “Moderno” e o “Pós-Moderno”.

O Feminismo, segundo o sociólogo jamaicano, foi o “novo movimento social” que sintetizou boa parte das aspirações da Pós-Modernidade em nível mundial. Sua contribuição foi fundamental para essa virada de consciência, entretanto, vários outros movimentos surgiram ao redor do mundo, cada um com suas particularidades e aspirações, combativos, mas também propositivos e, dentre estes, o movimento indígena.

Os referidos movimentos propuseram “diferenciações” em muitos “lugares”, mas foi no conceito de Identidade que se percebeu as mudanças mais emblemáticas. Eles confirmaram as tendências historiográficas (ou antropológicas) que apontam para uma nova perspectiva de identidade, que seria aquela não mais definida por um condicionamento externo à consciência do indivíduo, mas um condicionamento interno. Essa nova perspectiva corrói aquilo que podemos definir como “alicerce” dos limites que definem os espaços de identidade (determinismo geográfico e social). Seria uma identidade que teria como fronteira, não algo fixo, mas relocável. Essa perspectiva se baseia em um equívoco que vem no cerne de um conceito relativamente novo, denominado de Globalização¹³.

Esse fenômeno, de acordo com alguns dicionários, pode ser definido como um processo de aprofundamento internacional em vários âmbitos, dentre eles o cultural e o social. Imaginou-se que a globalização produziria uma verdadeira “Aldeia global”, pois, chegando aonde antes não chegava, a informação interligava todo o mundo. Com as fronteiras vencidas, tudo poderia ser levado para os mais longínquos recantos do globo, e isso inclui o modo de

por exemplo, Feministas, Gays, Negros, Indígenas, Pacifistas, etc. Esses movimentos não são apenas combativos, como sugere Poliene Bicalho, são também propositivos (BICALHO, 2011).

¹³ Podemos entender o termo como um processo de aproximação entre vários Estados ou Nações, nos âmbitos cultural, político, econômico, etc., porém potencialmente sob um caráter mercadológico. Existem divergências entre os teóricos quando se tenta situar, temporalmente, o fenômeno. Por exemplo, o ciclo das grandes navegações é visto por alguns como um expoente desse fenômeno. No entanto, devemos nos situar no século XX e sua difusão econômica. (GRIFO NOSSO)

vida dos povos que se lançavam nessas “expedições”. Nessa sequência de fatos, o conceito de globalização propõe que o acesso à informação em escala global levaria “conhecimento cultural diferente” (graças a um grande desenvolvimento tecnológico) e isso implicaria em uma experimentação do novo por parte de quem estava, em tese, isolado. Porém, esse aprofundamento não só abarcou o que estava longe, mas “expôs o que estava longe”, ou seja, a informação foi levada, mas também foi trazida e no momento em que as fronteiras são rompidas pela difusão de novas informações, percebem-se duas consequências: 1. Que os indivíduos que antes pareciam estar isolados, passam a ter acesso ao novo, mas podem não optar por ele (entenda-se novo por aquilo que é externo); 2. Esses mesmos indivíduos, além de receberem novos conceitos, também transmitem os conceitos que lhes são comuns.

Em suma, o que a globalização não pôde prever foi que o “novo” poderia também não ser aceito como opção, e que o mesmo processo que levava informações era também o que as trazia, ou seja, os transmissores também atuavam como receptores, eis, então, o equívoco. A idéia de “Aldeia Global” surge, a princípio, com uma visão mercadológica, todavia, o fenômeno teve também essa consequência de redescobrir as idiosincrasias de cada localidade.

Assim como as informações, as pessoas também transpuseram as fronteiras com os mais variados interesses e, nesse ir e vir de informações e indivíduos, os limites de identidade, antes sólidos, tornam-se permeáveis e deixam de obedecer àquelas antigas premissas, fazendo com que fatores sociais ou biológicos não fossem mais levados em consideração para se definir identidade. Quando falamos em premissas sociais e biológicas, referimo-nos aos quesitos básicos que eram tidos como fundamentais para a formação identitária do indivíduo, como, por exemplo, local de nascimento, traços fisiológicos inerentes da raça, manifestações culturais ou “regras morais” comuns ao grupo. Seriam muitos os critérios que poderiam ser elencados como “premissas sociais e biológicas” formadoras de identidade, contudo, existe algo em comum a todas elas: a semelhança. Essa semelhança aqui referida nos remete a uma idéia de proximidade e isolamento: a proximidade condicionaria e o isolamento garantiria (ou manteria) a semelhança entre os membros do grupo. Próximos e isolados, os membros do grupo permaneceriam com suas fronteiras culturalmente bem definidas.

A globalização propicia, então, essa quebra de paradigma, pois, a mobilidade (geográfica e cultural) advinda com a derrubada das fronteiras, permite ao indivíduo pós-moderno ter outras premissas que o identifiquem ante os demais. Seria esse o eixo fundamental para o tema em questão: as novas premissas que o indivíduo pós-moderno possui para formação da identidade.

Ilustração disso seria a enorme quantidade de afrodescendentes que nasceram no continente europeu. Originados em um território “majoritariamente branco” e sem possuir as “velhas premissas sociais” que os tornavam africanos, o indivíduo possui uma tendência de se tornar também um europeu, pois seu local de nascimento assim o diz. Por outro lado, suas características físicas permitem que esse mesmo indivíduo se reconheça enquanto africano, podendo optar por se reapropriar dessa identidade já que possui condições para isso, ou seja, eles podem ou não reconhecerem sua identidade cultural européia, como também podem, ou não, reconhecer sua herança identitária africana. Possuem, por intermédio de seus ascendentes, toda uma carga cultural localizada no continente africano, mas falam seu idioma natalício. As antigas premissas são insuficientes para impor a noção de identidade e acaba por transformar-se em escolha. Por esse motivo é que se diz que as fronteiras culturais deixaram de ser fixas para ser relocáveis. É isso que se pretende afirmar quando se fala em um condicionamento interno à consciência do indivíduo.

Do mesmo modo ocorre com os remanescentes das etnias indígenas brasileiras. Hoje, vemos em todos os cantos do país, pessoas com traços biológicos que identificamos como característicos dos nativos indígenas, porém, isso não é pressuposto para estarem nas aldeias

ou se identificarem como indígenas, uma vez que trabalham como professores, médicos, militares, jornalistas, dentre outros ofícios. Enfim, são indivíduos que sequer falam alguma língua ascendente e se intitulam brasileiros de um lado e, de outro, existem aqueles que buscam suas origens identitárias mesmo estando “socialmente deslocados” de sua ascendência cultural e que com a qual, conscientemente, se identificam. Este segundo caso é o que nos interessa: a luta desses brasileiros pelo direito de manterem suas identidades culturais.

Até aqui, nos dedicamos a traçar um caminho que facilitasse a assimilação da nossa proposta, que é a de entender a condição da identidade indígena brasileira na atualidade. Para tanto, seguiu-se uma linha de raciocínio que entende essa condição como resultado de um intenso processo de mudança social; que o movimento indígena brasileiro, na atualidade, é fruto de uma transformação paradigmática ocorrida, a partir, da segunda metade do século XX; que é mais um em meio a tantos outros movimentos que surgiram em decorrência de um descontentamento com a “Racionalidade cientificista” do século XIX e que trouxe à tona novas problemáticas socioculturais, entre elas, outras definições de identidade.

3. A QUESTÃO INDÍGENA NO BRASIL

3.1 Contextualizando

Ao longo de aproximados quinhentos anos, desde o primeiro contato entre os nativos das terras que hoje formam o Brasil e os expansionistas europeus do século XV, houve um intenso processo de “convivência” entre culturas diferentes: a cultura trazida pelos portugueses e a cultura dos povos nativos. Essa convivência, até a primeira metade do século XX, foi estruturada com base em um antagonismo que se materializou através de diversas expressões, mas que possuíam o mesmo sentido: nativos e exóticos, índios e brancos, colonizados e colonizadores, vencidos e vencedores, descrentes e cristãos, o diabo contra Deus, etc.

Essa base antagônica construiu um discurso que segue duas vertentes: a do índio explorado, escravizado e destruído culturalmente (vertente essa bastante fácil de ser encontrada nos livros didáticos da década de 80 até meados de 90), e aquela que concebia o índio enquanto amante de sua “condição de índio”¹⁴, mas também com um desejo, ou uma suscetibilidade à civilidade dos colonizadores europeus. Observa-se, por exemplo, a releitura que os primórdios do IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro) fazem do índio como um ser de identidade brasileira e raça ancestral que, junto com o negro e o branco, dão origem ao povo brasileiro, mesmo que não fosse de comum acordo entre os letrados que formavam aquela instituição:

Diante da resposta de difícil esclarecimento, dúvida está já revelada no próprio concurso do IHGB, cujos integrantes mostravam dificuldade na definição de uma proposta identitária [...]. As elites nacionais desprezavam o índio, o negro [...]. Tais identificações [...] não poderiam fazer parte do projeto de nação [...]. Contudo, como fugir da dura realidade nacional [...] marcada pela imagem de grande laboratório racial [...]. As primeiras linhas de seu trabalho já esclareciam a tônica de seu argumento, centrado no cariz distintivo da população brasileira e no reconhecimento de três diferentes etnias formadoras da sua composição social: a branca (os portugueses), a vermelha (os indígenas) e a negra (os africanos). (MONTEIRO, 2016, p. 25-26)

¹⁴ Essa vertente pode ser verificada na literatura brasileira, mais especificamente na primeira fase do Romantismo (1836-1852). O sentimento ufanista construía símbolos que identificassem o Estado e a Nação brasileira e, nesse sentido, a figura do índio desponta como um “herói nacional”, basicamente como o cavaleiro medieval seria para as nações européias. Neste sentido, destacam-se as obras “O Guarani” (1857), “Iracema” (1865) e “Ubirajara” (1874), todas do escritor José Martiniano de Alencar. (GRIFO NOSSO)

Entretanto, se percebe que nas duas vertentes, o papel do índio sempre foi o de agente passivo dessa relação de embate, tanto na Colônia como no Império e na República. O “ser índio” fora construído em um local que encerrou o indivíduo nativo em uma “jaula” de passividade¹⁵ ante o desenrolar do processo histórico.

Essa construção reducionista foi iniciada no momento da conquista do litoral da Pindorama¹⁶, quando Cabral simplesmente designou de índios os povos Tamoios, Tupiniquins, Potiguares, Carijós, Charruas, Guaranis, Cariris, Xucurus e todas as demais etnias, como também os subgrupos étnicos. Ignora-se, com esse termo, toda a gama identitária que se estendia pelo território não só do Brasil.

Concomitantes à generalização imposta pelos colonizadores, vários processos ocorreram no sentido de suprimir a cultura indígena como, por exemplo, o processo de catequese promovido pelos missionários que possuíam como foco o batismo dos nativos e, posteriormente, o processo de imposição do modo de viver europeu¹⁷, incluindo-se a religiosidade, o vestuário, as formas e habitação, a agricultura, a divisão do trabalho, as normas de conduta e tudo mais que seja fruto dos processos de sociabilização vividos, até então, em Portugal e na Europa e trazidos para as novas terras.

Tão forte quanto conquistar, destruir ou subjugar uma cultura é simplesmente o fato de ignorá-la. Portugal e os missionários promoveram uma desarticulação da cultura indígena de forma consciente, imbuídos de um discurso imperialista e religioso com vistas a promover o enriquecimento da metrópole e a disseminação da fé católica. Porém, após esse primeiro momento, o Império também se encarregou de subjugar a cultura/identidade indígena e, com a chegada da República com os seus mais diversos desdobramentos políticos, o que se observou foi um “esquecimento também consciente” da questão indígena por parte do Estado brasileiro. Do mesmo modo que Portugal e a igreja agiram de forma consciente em busca dos seus interesses, o Estado republicano brasileiro também agiu conscientemente quando ignorou toda a complexidade da causa, posto que a preservação da identidade indígena brasileira, e tudo que viesse em seu bojo, não seria uma proposta que ocupasse, ou pelo menos devesse ocupar as pautas públicas já que o desenvolvimento do Brasil em outras áreas era mais importante que essas “minúcias”. Citemos, por exemplo, as expedições de desbravamento chefiadas pelo Marechal Rondon que, embora tenham sido os primeiros movimentos aos quais possamos atribuir um caráter indigenista já dentro do período republicano, tinham como objetivo principal a instalação de linhas de telégrafo que ligariam os recantos isolados da selva amazônica ao restante do Brasil.

A conquista por armas imposta pelos brancos e a doutrinação promovida pelos missionários em nenhuma hipótese devem ou podem ser consideradas em grau menor que o não reconhecimento da identidade indígena promovido na atualidade. São estágios, por assim dizer, do mesmo processo.

No entanto, com o advento das pesquisas que envolvem identidade, mais precisamente a partir da segunda metade do século XX, várias releituras foram feitas sobre os processos culturais e o complexo campo que envolve as interações desses referidos processos. No caso

¹⁵O índio, assim como o negro escravizado, não permaneceu passivo ao processo de dominação impetrado pelos europeus. Então, é conveniente que o termo “Passivo” seja contextualizado dentro do discurso construído pela historiografia até a primeira metade do século XX, no qual o índio não era percebido como agente modelador da história, mas sim como “sujeitável” às possibilidades de assimilação entre as culturas e ao seu aproveitamento econômico pelos colonizadores. A resistência indígena mencionada neste discurso reducionista só refere as lutas travadas por territórios, mas não explora a resistência cultural e identitária. (GRIFO NOSSO)

¹⁶ “Terra das palmeiras”. Nome dado pelos nativos às terras brasileiras. (GRIFO NOSSO)

¹⁷ Fala-se posteriormente, pois era mais importante para os missionários ter índios batizados que propriamente civilizados. A quantidade de “selvagens” batizados servia como um referencial mais louvável que apresentar um processo de catequese, em outras palavras, batizar depois catequizar. (GRIFO NOSSO)

em questão, essas releituras indicaram que a convivência dos portugueses com os nativos da “Terra de Santa Cruz”, ao contrário do que se afirmava, não teve como consequência o apagamento ou a diminuição da identidade indígena. Como dito no início do texto, essa interação cultural ocorreu de forma truculenta e contribuiu enormemente para a “negação” da identidade indígena. Porém, o nativo não permaneceu passivo e prova disso é toda a carga identitária que os remanescentes das mais de trezentos e cinquenta etnias (que se sabe terem povoado o território brasileiro) tentam preservar, mesmo após esse processo de aculturação¹⁸ que já dura mais de quinhentos anos.

O fato é que o movimento indígena também foi influenciado por essas tendências da segunda metade do século XX: o conceito de identidade indígena foi alargado e relocado, como sugere a teoria da “Descentralização do indivíduo” proposta por Stuart Hall, (HALL, 2005) e não somente isso, essa influência não só sinalizou as novas tendências, mas deu ao movimento indígena um caráter vanguardista ante os demais movimentos sociais brasileiros, posto o critério de organização e estruturação através dos quais foi moldado.

3.2. Antecedentes

Antes da chegada do colonizador ao território que hoje denominamos Brasil, havia uma população em torno de “2 e 4 milhões de habitantes divididos em aproximadamente 1.000 etnias” (ALMEIDA, 2010). Essas populações (etnias) possuíam um intenso processo de interação social que envolvia, por exemplo, o comércio (trocas, escambo) e até mesmo desdobramentos políticos, por assim dizer (alianças militares, acordos em tempos de guerra, etc.),

Os avanços nas pesquisas arqueológicas têm evidenciado as intensas interações existentes entre os vários grupos indígenas que habitavam o continente antes da chegada dos europeus. Apesar de escassez e imprecisão das fontes sobre o período, é possível afirmar que eles interagiam e influenciavam-se mutuamente. Longe de serem grupos isolados, estabeleciam redes de relações bélicas, culturais e comerciais entre si. (ALMEIDA, 2010, p. 33).

Assim como aponta o autor acima, na medida em que estudos e pesquisas avançam, uma nova história sobre o período pré-colonial é construída. O discurso europeu-colonizador, no entanto, de um modo geral construiu uma imagem negativa dos povos indígenas, seja como selvagens, seja como pagãos, seja “preguiçosos” e, desse modo, instituiu um imaginário coletivo do índio como o opositor ou o entrave ao desenvolvimento e a civilização.

... a imensa diversidade de grupos étnicos reduziu-se, *grosso modo*, na descrição de cronistas e missionários, ao famoso binômio tupi-tapuia. A palavra “Tapuia” na língua tupi quer dizer “Bárbaro” e foi utilizada por esse grupo para designar todas as nações estrangeiras. A prática também foi adotada pelos portugueses, que usavam o termo para designar todos os grupos não Tupi. [...] A considerável homogeneidade lingüística e cultural dos tupis facilitou o contato e o conhecimento sobre eles, mas deu margem a descrições simplistas. (ALMEIDA, 2010, p. 32)

De acordo com as pesquisas da Prof.^a Maria Regina, essa diagramação “torna-se problemática também pela dificuldade na compreensão dos vocábulos indígenas por parte dos portugueses” (ALMEIDA, 2010). Isso implica em dizer que não só a linguagem, mas também o entendimento sobre a identidade desses povos foi construído com base em uma visão

¹⁸ Modificação dos traços culturais de um indivíduo ou comunidade decorrida de uma fusão com outra cultura ou por imposição desta.(GRIFO NOSSO)

reducionista, posto que os vocábulos representem palavras que podem possuir vários significados. Portanto, cada “expressão” terá seu uso diretamente ligado a um significado que funciona dentro de uma lógica cultural, dentro de uma identidade.

De modo geral, pode-se afirmar que o colonizador fixou sua atenção (inicialmente) nos conflitos intertribais, já que esse seria um “critério de diferenciação muito mais assertivo” e bem mais proveitoso ao interesse dos portugueses que souberam usar muito bem essa condição, posto que os conflitos entre as etnias sempre existiram, mesmo antes do processo de conquista do território.

É certo que, em linhas gerais, não podemos entender os acordos entre índios e portugueses como desvantajosos para os nativos, uma vez que a “carga cultural” exigia deles necessidades diferentes. O escambo (a troca de especiarias, madeira, pedras preciosas por objetos de pequeno valor como espelhos e roupas), por exemplo, pôde, em um primeiro momento, parecer uma “trapaça” dos portugueses, porém os índios não entendiam dessa forma, já que aqueles objetos eram, de certo modo, mais valiosos do que aqueles produtos abundantes em suas terras e esse processo que, aos olhos dos portugueses era uma negociação extremamente lucrativa (e de fato era), também o era sob uma ótica indígena, o que nos leva a crer que se os chefes tribais não entendessem esses processos como vantajosos, não autorizariam tais transações.

Do mesmo modo ocorreu com as alianças militares, quando os índios viram nos europeus um “impulso” nas suas questões de guerra às tribos inimigas: armas de fogo, espadas, cavalos, novas táticas de guerra e, mesmo que superficialmente, um aumento no efetivo. Por sua vez, os “índios amigos” conheciam o terreno, possuíam uma maior familiaridade como os demais dialetos (o que facilitava o contato), conheciam as táticas de guerra dos outros povos, etc.

Tanto índios como portugueses tiveram suas necessidades atendidas. Porém, é inegável que os europeus obtiveram uma maior vantagem, já que, enquanto abrangiam seu comércio e aumentavam seus lucros como os produtos coloniais, os índios eram violentamente separados de sua cultura e costumes, o que só foi percebido a duras penas.

3.3 Resistência

O termo “resistência” será aqui usado para indicar uma situação que ocorre desde os primeiros contatos entre as populações indígenas e os expansionistas europeus, pois, imaginar que os índios perceberam, de imediato, o quanto eram desvantajosos os acordos e alianças com os dominadores seria uma idéia bastante simplória sobre essa relação. É quase imaginar que se tivesse havido uma “ruptura” no processo histórico/teleológico¹⁹ do movimento indígena que demarcaria o “antes e o depois”, no entanto, o que se constata é que, durante todo o processo de dominação, o índio esteve resistente sob vários aspectos.

Acontece que, durante todo o processo de colonização européia nas terras brasileiras, houve resistência da cultura indígena, seja através da língua, das guerras, dos acordos ou simplesmente pelo inconformismo. A intenção de “extinguir” essa cultura não logrou êxito porque não houve trégua, pois, desde a chegada dos portugueses, o índio buscou saídas para não se tornar, total ou parcialmente, “... um indivíduo integrado ao restante da sociedade dominante, economicamente ativo e socialmente assimilado, mesmo que “Embora o Império e

¹⁹ Entenda-se “teleológico” como um processo assemelhado à teoria hegeliana de progresso. É como se o movimento indígena passasse por uma meta evolucionista, começando pela total alienação, seguida de um descontentamento, para que só depois disso houvesse uma busca por seus direitos. Até bem pouco tempo era assim que se entendia o referido movimento: como se a “tomada de consciência dos índios” fosse fruto de uma meta evolutiva.(GRIFO NOSSO)

a República brasileiros, tenham movido inúmeros esforços para o apagamento da identidade dos grupos indígenas” (BRAGA, 2005).

Segundo Márcio André Braga, a historiografia brasileira, antes das décadas de 70 e 80, entendia que o índio iria sair do seu “estado de barbárie” para assimilar de vez a “cultura branca” (BRAGA, 2005). Tinha-se uma idéia controversa de que a resistência indígena estivesse apoiada apenas na luta armada e que tal fato, ao longo da história, fosse aos poucos enfraquecendo e deslocando o índio de sua cultura, concluindo, assim, o processo de assimilação de uma cultura pela a outra.

A característica controversa dessa afirmação é que os conflitos armados não eram a única forma de resistência dos indígenas. Destacamos que, se assim o fosse, com certeza o “prejuízo cultural” para os indígenas haveria sido bem pior do que o que se percebe hoje, posto que a pólvora, a cavalaria, as doenças e as próprias querelas entre as nações foram cruciais para uma dominação mais efetiva e, conseqüente, enfraquecimento da resistência armada. É indubitável que, se apenas a dominação por armas garantisse uma assimilação total do elemento nativo, não existiria hoje comunidades inteiras em busca dos seus direitos sob terras e costumes. Faz-se necessário deixar claro que o movimento indigenista contemporâneo não busca criar uma identidade que o difere do restante da identidade nacional, antes, busca a reapropriação de uma identidade que foi ignorada pelo Estado, mas que nunca deixou de existir (BICALHO, 2011).

Como dito, o termo descontentamento sugere uma idéia de resistência durante todo o processo que se iniciou com a chegada dos europeus. Essa resistência, que não se valeu apenas das armas, foi quem permitiu ao índio manter sua cultura viva, mesmo que a duras penas, e que hoje está tão presente em nossa nação.

Apesar das tentativas do governo colonial, bem como do imperial e republicano depois dele, os saberes culturais indígenas nunca foram completamente sobrepostos pelos modelos europeus, despertando inclusive, em determinados momentos, o interesse ou a aceitação dos colonizadores. (BRAGA, 2005, p. 201)

A riquíssima CULTURA dos índios também se valeu da curiosidade e até da necessidade dos europeus, como nos confirma Márcio André Braga:

Era sabido como os índios usavam para fins medicinais grande quantidade de espécimes da flora. Os portugueses reconheciam-no e elogiavam seu saber, como em 1587, Gabriel Soares de Sousa, ao asseverar “curam estes índios [tupinambás] algumas postemas e bexigas com sumo de ervas de virtude que há entre eles, com que fazem muitas curas notáveis. (BRAGA, 2005. p. 201-202, apud ARAÚJO, 2000, p. 54).

No mesmo trecho, Braga aponta que essa resistência da cultura ainda ocorre com a mesma intensidade, mesmo se passado dois séculos:

Duzentos anos depois Vilhena (1969, vol. 3, 727) também atestava que as “medicinas e tintas têm a maior parte sido descobertas pelos índios, discípulos da natureza ou da necessidade”. Justamente devido a essa necessidade foram empregados na tarefa de coletar as especiarias amazônicas, o que se revelou bastante eficaz com os indígenas aldeados nas missões religiosas. (BRAGA, 2005. p. 201-202, apud ARAÚJO, 2000. p. 54).

Os fragmentos acima citados nos confirmam duas situações: a primeira é que os portugueses também assimilavam essa cultura por admiração e/ou necessidade. O homem branco carecia do conhecimento indígena para suprir suas necessidades mais básicas, a exemplo da comunicação com outras etnias e a alimentação, a partir do que o Novo mundo tinha para oferecer. Por outro lado, mesmo estando confinada em “missões”, a cultura

indígena resistiu de uma forma que as armas jamais conseguiriam, pois, as práticas indígenas de medicina, por exemplo, eram observadas e reproduzidas dentro de uma estrutura que fora pensada para combater tais práticas e, se assim ocorrera, foi devido a sua funcionalidade. Podemos afirmar que os canhões podem ter conseguido subjugar os índios, mas não desarticularam sua cultura que permaneceu viva tanto para os descendentes, quanto para o restante da nação, ainda que esta a ignore. O fato é que ao longo de 500 anos se buscou uma assimilação cultural sob vários aspectos e grandes esforços foram empregados com essa intenção, porém a cultura permaneceu resistente (ALMEIDA, 2010).

Como dito, várias campanhas foram articuladas com o interesse de assimilar as populações nativas. Entre elas, as reformas pombalinas²⁰ que, no tocante aos índios, mudou radicalmente o trato. A retirada dos jesuítas e do processo de catequese, não concedeu aos índios nenhum benefício, antes, encarcerou ainda mais o indivíduo em uma política de aldeamentos que ignorava, mais ainda, as especificidades étnicas em prol de um processo de colonização mais eficaz. O Diretório dos Índios (1758) propunha o fim da escravidão indígena. Ao mesmo tempo em que regulamentava o trabalho forçado, retirava das aldeias o cristianismo e tornava obrigatório o uso do português e o esquecimento das línguas e dialetos nativos. Até mesmo a preservação ou demarcação de terras fora oficializada neste diretório, com vistas a promover o fim da diferenciação étnica, posto que a “fusão” de vários indivíduos de etnias diferentes em um mesmo espaço aceleraria o processo de “civilizar” o grupo. Entretanto,

Apesar da legislação de Pombal, os índios continuaram vendo-se e sendo vistos como índios e a própria documentação da época mantinha a distinção. Casos concretos de resistência dos índios a situações criadas sem decorrência da legislação pombalina apontam para as motivações próprias que os levavam às disputas e para o forte sentimento de comunhão étnica que os unia em torno de reivindicações coletivas e os incentivava a manter a distinção afirmando a identidade indígena reconstruída nas aldeias coloniais. Nelas, várias gerações diferentes grupos étnicos haviam se fixado [...] que passara a constituir um referencial básico de sobrevivência... (ALMEIDA, 2008, p. 2)

Aproximadamente, oitenta anos depois, o IHGB (1838), que teve a missão primordial de criar uma história e, mais ainda, uma identidade que conseguisse unir “os brasileiros”, não pôde propor uma história de identidade nacional sem contar uma mínima participação do elemento índio. Sua influência, de acordo como o IHGB, se restringiria apenas ao passado da nação, já que a intenção era a unificação:

Nessa história os índios apareciam na hora do confronto, como inimigos a serem combatidos ou heróis que auxiliavam os portugueses. Os índios vivos e no território nacional, no século XIX, não eram incluídos. Para eles dirigiam-se as políticas de assimilação... (ALMEIDA, 2010, p. 17)

Esse trecho nos mostra o quanto eram incisivas as políticas de assimilação cultural. Após elas, principalmente as de Pombal, o índio já era considerado um indivíduo em processo de mudança identitária, considerando que sua existência se restringia ao momento de conquista e daria lugar a um novo indivíduo, agora súdito do rei. Daí porque o IHGB não fazer qualquer menção ao índio naquele momento, pois os povos originários deveriam permanecer no passado.

²⁰ Conjunto de medidas propostas durante a segunda metade do século XVIII por Sebastião José de Carvalho (Marquês de Pombal), auxiliar do então rei de Portugal Dom José I, com vistas a modernizar o Estado e administração do império português em várias frentes, mas principalmente com vistas a fortalecer a economia portuguesa e a reestruturação da administração colonial.(GRIFO NOSSO)

Assimilando a cultura branca, os índios confirmariam a “evolução social” proposta por Morgan no século XIX²¹, e o processo de civilização estaria completo. O índio tornar-se-ia súdito do rei, com direito a regalias (se é que existissem) que essa condição garantiria, porém, teria que esquecer sua ascendência cultural e tudo o que estivesse ligado a ela, pois, impediria sua civilidade:

As propostas assimilacionistas construíam-se de forma a ressaltar as vantagens que a nova condição de cidadão concederia aos índios. Tais propostas eram reforçadas pelas construções dos intelectuais que idealizavam os índios do passado, enquanto viam seus contemporâneos como degradados. A solução ideal para eles era, de acordo com esses discursos, integrarem-se à sociedade nacional, tornarem-se cidadãos e terem acesso a propriedades individuais. Valores caros aos índios, como a vida comunitária e a reciprocidade, eram vistos como negativos e obstáculos ao progresso. (ALMEIDA, 2010, p. 151).

Aquém de tudo isso, o que se percebe é que essas políticas nunca lograram êxito total, e prova disto são os inúmeros movimentos indígenas organizados em várias partes do país. Parafraseando a Prof^a. Maria Regina, essa identidade cultural nunca desapareceu, ao contrário, foi ignorada ou tornada invisível (ALMEIDA, 2010). Permaneceu viva e latente, vítima de uma assimilação violenta, mas que não retirou dos seus descendentes o direito natural (por assim dizer) à autoidentificação como indígena.

Mesmo com as vozes ignoradas pela historiografia até a segunda metade do século XX, essas populações, muitas vezes dispersas cultural e territorialmente, conseguiram se reorganizar em torno de um sentimento de identidade cultural para reivindicar seus direitos, agora estabelecidos por uma constituição²². Aliadas a essa garantia constitucional, temos, como já foi referido, as novas abordagens historiográficas a partir do final da década de 1980, que “evidenciam a capacidade dos povos de se misturarem e se modificarem, sem necessariamente deixarem de ser índios” (ALMEIDA, 2010).

Permanecendo com seus costumes total ou parcialmente, e praticando, de forma quase marginalizada sua cultura, os remanescentes dos povos originários resistiram ao processo assimilacionista desde a invasão portuguesa até os dias de hoje, garantido, assim, a condição necessária para o florescimento desses movimentos organizados que culminaram com esse processo de “reapropriação” da identidade indígena. Contudo, outros fatores também foram favoráveis a esse processo, os quais serão discutidos no próximo capítulo.

4. A IDENTIDADE INDÍGENA BRASILEIRA NA PÓS-MODERNIDADE

As novas abordagens conceituais, como também as novas políticas propostas a partir da década de 1980, foram fatores fundamentais para a reorganização dos movimentos indígenas brasileiros. Entretanto, houve um fator que foi crucial para que esse movimento alcançasse notoriedade pública. Referimo-nos à própria conscientização dos indígenas no que diz respeito à busca por seus direitos.

Nos primeiros tópicos deste trabalho, foi apontado que algumas mudanças ocorreram durante a segunda metade do século XX. Essas mudanças estão, fundamentalmente, baseadas

²¹ O antropólogo Lewis Morgan propunha em sua teoria que os homens possuíam uma “predisposição” à evolução cultural e que esta se desenvolveria, a partir das necessidades advindas com seus processos de adaptação. Seguindo a lógica darwiniana de evolução biológica, muito influente sobre os antropólogos e etnólogos do século XIX, Morgan entendia que a humanidade passaria por três fases de evolução: Selvageria (caça e coleta), barbárie (domesticação de animais e agricultura) e civilização (instituições consolidadas). Como dito, essa aspiração era entendida como algo inerente da natureza humana e, por esse motivo, atribuiria ao processo de “Evolução sociocultural” uma condição de inevitabilidade. (GRIFO NOSSO)

²² Art. 231 e 232 da Constituição Brasileira de 1988.

em um novo olhar que o indivíduo tem de si e do seu espaço, seja ele social, geográfico ou histórico. Com a força da globalização, essas mudanças começaram a ocorrer de forma mais rápida e articulada, originando, assim, “Novos Movimentos Sociais”, agora baseados em outras premissas, não se restringindo apenas às relações de produção. Em outras palavras: “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, entraram em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado” (HALL, 2005)

Deslocando esses antigos conceitos, podemos ver, por exemplo, a ascensão do Movimento Negro que buscava, entre tantas coisas, o direito que o descendente dos africanos escravizados tem de ser ressarcido cultural, social e economicamente de um prejuízo gerado por mais de quatrocentos anos de escravidão²³. Por outro lado, observamos o anseio da mulher em ocupar os mesmos espaços de direito que eram destinados somente aos homens, provando e reconhecendo que o valor social das mulheres em nada poderia ser diferente do valor social dos homens.

O fato é que todos esses movimentos possuem uma articulação consciente. Não ocorre de maneira aleatória e buscam o mesmo objetivo: o reconhecimento e sua conseqüente validação. No Brasil, todos esses movimentos tiveram seus expoentes, no entanto, o movimento indígena se destaca por sempre ter se mantido na vanguarda, resistindo e se articulando.

De acordo com a professora Poliene Bicalho (BICALHO, 2011), o movimento coletivo de conscientização indígena começou a tomar forma a partir de 1970. Devemos entender que ao longo da história, os índios brasileiros se mantiveram culturalmente de todas as formas possíveis e isso leva a conclusão de que sempre houve resistência e que o índio nunca permaneceu inerte frente ao processo de aculturação. Entretanto, como foi dito, o processo de conscientização indígena tomou forma de Movimento Social quando os remanescentes dos povos originários passaram a se reconhecer como “semelhantes”, deixando de lado as diferenças étnicas, para juntos se organizarem em busca dos seus direitos.

Antes, as “lutas de resistência” ocorridas ao longo da história eram localizadas e não se dava de forma continuada, o que difere do movimento organizado. Tal fato foi averiguado pela professora Poliene Bicalho, a partir do conceito de *Formação*²⁴ proposto por Antônio Cândido (BICALHO, 2011, apud. CÂNDIDO, 2000), entendendo os movimentos ocorridos antes de 1970 como isolados e sem continuidade e que, por isso, não poderiam representar um movimento articulado ou “consciente”, mas que de alguma forma foram à base para o movimento atual:

Nesse sentido, se reconhece a existência de importantes movimentações sociais indígenas no Brasil quinhentista, como a Confederação dos Tamoios; no Brasil seiscentista, como a Confederação Kariri; entre outras formas de luta e resistência

²³ Refiro-me basicamente ao período compreendido entre os séculos XVI e XIX, onde milhares de africanos foram escravizados e utilizados como mão-de-obra na Europa e nas colônias americanas, posto que o fenômeno da escravatura remonta períodos bem mais antigos da história humana e não pode ser compreendido apenas dentro desse contexto. (GRIFO NOSSO)

²⁴ O conceito de “formação literária” preconiza uma sutil diferença entre Literatura e Manifestações Literárias. Antônio Cândido entende Literatura como um movimento composto de continuidade literária a partir de obras que possuem “denominadores comuns”, de modo que “formem” uma Literatura, o que se distingue de manifestações dispersas e sem vínculos. Ao fazer o paradoxo, Poliene Bicalho entende os movimentos indígenas ocorridos antes de 1970 como manifestações literárias, posto que não houve continuidade ou denominadores comuns, mesmo que esses movimentos possam ser entendidos como “Fase inicial” (BICALHO, 2011), o que ocorre diferentemente no movimento indigenista percebido a partir de 1970, que ainda está vigente e propondo, a partir de uma consciência coletiva das várias etnias, um reconhecimento e validação dos seus direitos (Grifo nosso).

destes povos ao longo da história do Brasil. Não se quis, ao defender a tese de que o Movimento Indígena contemporâneo no Brasil surgiu na década de 1970, negar esse passado indígena de lutas e resistências, ao contrário, ressaltou-se a importância do mesmo para a formação da consciência para a luta social que, sistematicamente, se estabeleceu a partir dessa década (BICALHO, 2011, p. 2).

Em suma, até 1970 os movimentos indígenas eram basicamente isolados. Possuíam um papel social de “expectador”, já que seus desdobramentos eram localizados e não tinham uma representatividade forte, já que não havia uma articulação com vistas ao reconhecimento dos seus direitos. A partir de 1970, se acham em um papel, por assim dizer, de “antagonistas”, de modo que assume uma postura de contestação ou, como sugere Bicalho, de reivindicação, típica dos embates ocorridos no período em questão²⁵. Porém, mesmo mais ativos, só chegaram a assumir um papel de protagonismo após a constituição de 1988 quando surgiram novas “demandas sociais” advindas do contexto da redemocratização. Esse papel de protagonista surge a partir do momento que o movimento indígena “deixa de ser *Reivindicativo* para se tornar *Propositivo*” (BICALHO, 2011), tomando, assim, parte nas decisões que mudariam os rumos das políticas indígenas. Para tanto, devemos entender o que determinou essa transição de Antagonista a Protagonista.

O índio deixa de ser expectador quando ele reivindica, tornando-se antagonista e deixa de ser antagonista quando ele propõe, tornando-se protagonista. Poliene Bicalho utiliza autores como Axel Honneth e Roberto Cardoso de Oliveira para afirmar que “o próprio movimento indígena foi responsável pela sua inclusão no cenário social” (BICALHO, 2011, p. 6-7, apud HONNETH, 2003 e CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006), ou seja, não foi o Estado que “cedeu” em forma de reconhecimento aos indígenas, mas sim os indígenas que buscaram seu autorreconhecimento.

Segundo a autora, Honneth (BICALHO, 2011) identifica que o processo de “auto-reconhecimento” se inicia quando da “vivência de um desrespeito” que pode ocorrer em três situações:

No âmbito do amor, em que ocorrem as relações primárias, os maus-tratos e a violação são as formas de desrespeito que abalam a confiança do indivíduo. Na esfera do direito, é o auto-respeito que fica ameaçado quando se identifica [...] privação de direitos e exclusão. Quanto à estima social ou solidariedade, o desrespeito se apresenta através da degradação e da ofensa, atingindo diretamente a auto-estima dos indivíduos organizados coletivamente (BICALHO, 2011, apud. CÂNDIDO, 2000, p.6)

Podemos afirmar que os campos da “Estima social” e do “Direito” são os fundamentos para o movimento indígena socialmente organizado. A tomada de consciência pelo viés da “estima social” é o autorreconhecimento de sua etnia e sua valorização frente ao restante do Estado, sem depender de fatores políticos. É se reconhecer sem esperar necessariamente pela iniciativa externa, mas de modo que esta o reconheça a partir de então.

Tendo sua condição étnica reconhecida e respeitada, galga-se também a cidadania e, com ela, todos os direitos inerentes e, nesse sentido, o direito a opinar, discordar, sugerir, etc., da mesma forma que todos os demais cidadãos reconhecidos constitucionalmente.

Como consequência dessa tomada de consciência, remanescentes de várias etnias se juntaram, deixando de lado antigas rivalidades, como também a distância territorial que os separava, derrubando fronteiras culturais e geográficas em prol da valorização dos seus costumes, entendendo que juntos seriam mais fortes contra a privação dos seus direitos e a

²⁵ 1964-1985 - Governos Militares, Ditadura Civil-militar.

ofensa a sua condição de índios. Esse é um dos fatos que mostra a condição de protagonista, pois demonstra o nível de organização e articulação do movimento indígena na busca pelo reconhecimento dos seus direitos. É correto afirmar que este autorreconhecimento teve o apoio de várias entidades e instituições, principalmente após a constituição de 1988, porém a articulação interna do movimento indígena foi quem garantiu essa notoriedade, possibilitando aos índios uma chance de deixarem a tutela do Estado e se autogerir social e economicamente.

Entre alguns expoentes dos movimentos conscientemente articulados, destacamos a APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Desde 2004, comunidades indígenas de várias etnias e regiões brasileiras se reúnem na capital federal em um movimento denominado “Acampamento Terra Livre”, que busca a notoriedade pública em duas frentes: pressionar o Estado pela garantia dos direitos dos povos indígenas; e a difusão da cultura das várias etnias ali presentes. Em um desses encontros, mais precisamente o de 2005, várias lideranças indígenas, entre eles o Cacique Raoni²⁶, firmaram alguns acordos, fazendo com que “as vozes das comunidades vibrassem no mesmo nível”, surgindo a partir desta data a APIB. A enorme influência dessa articulação fez com que, em 2006, o governo necessitasse criar um órgão que “regulasse” a participação das lideranças indígenas nas ações governamentais voltadas para a causa, culminando com a criação da Comissão Nacional de Política Indigenista, órgão diretamente subordinado à Fundação Nacional do Índio.

O fato é que a APIB é o resultado de um descontentamento que vem se movendo ao longo de cinco séculos e que se articulou quando as comunidades indígenas sentiram que suas identidades deveriam ser além de reconhecidas, respeitadas. Nesse sentido, podemos afirmar que a APIB é a própria materialização da consciência indígena, sendo ela a representação do movimento indígena, posto que absorve a funcionalidade de organizações como, por exemplo, o conselho Indigenista Missionário²⁷, ao tempo que lança novas proposituras políticas diretamente relacionadas às suas necessidades. Então, quando os indivíduos assumem sua condição de índios ou remanescentes, quando as fronteiras geográficas e étnicas deixam de pressupor diferenças ou conflitos, e quando a busca por reconhecimento e validação dos direitos indígenas se dá por meio de um movimento socialmente articulado, podemos propor duas hipóteses: a de que houve uma readaptação (descentralização) da identidade indígena e a outra é que esse movimento adquiriu um status de vanguardismo no Brasil, em outras palavras a APIB é a materialização do movimento indígena brasileiro na pós-modernidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos constatar que a identidade indígena brasileira percorreu um caminho que foi praticamente uma tendência em todos os movimentos sociais da segunda metade do século XX. Ignorando esse falso conceito de progresso e modernização²⁸, as populações remanescentes mantiveram suas tradições e costumes ao longo destes quinhentos anos, despontando hoje como uma cultura viva e, mais ainda, consolidada, mesmo que readaptada. Entretanto, um fator o difere dos demais movimentos que ocorreram no Brasil. Estamos falando do processo de conscientização de sua identidade que permitiu aos índios, primeiramente, um auto-respeito, posto que se o próprio indivíduo não reconhecesse sua

²⁶ Líder indígena mato-grossense, de etnia Caiapó. Conhecido internacionalmente por lutar pelos direitos indígenas e pela preservação da Amazônia. (GRIFO NOSSO)

²⁷ Órgão ligado à confederação nacional dos bispos do Brasil (CNBB), criado em 1972 com a finalidade de integrar os povos indígenas ao Estado Brasileiro e também à garantia da manutenção da cultura e pluralidade étnica das comunidades indígenas. (GRIFO NOSSO)

²⁸ Refiro-me a idéia de que as populações indígenas inevitavelmente deixariam suas crenças e costumes a partir do momento em que o processo de assimilação “com a cultura branca” teve início. (GRIFO NOSSO)

identidade étnica não haveria sentido em articular um movimento de valorização de uma cultura que estivesse morta ou em vias de extinção. Certificando-se da vitalidade de suas tradições culturais e sociais, o movimento indígena conseguiu, além de se impor, propor soluções aos órgãos e dirigentes públicos do nosso Estado, mostrando que a população indígena pôde chegar à auto-gestão, desde que tenha seus direitos preservados.

As rupturas sociais da segunda metade do século XX, aqui observadas sob a ótica da “fluidez das fronteiras identitárias” (HALL, 2005), permitiram que os índios pudessem se adaptar às mudanças ocorridas com o processo de aculturação, permanecendo com sua identidade étnica. Em outras palavras, o índio poderia consultar um médico sem receber a pecha de “Civilizado”, podendo também procurar o pajé da sua comunidade em busca do seu conhecimento. O fato é que o isolamento geográfico e cultural deixou de ser parâmetro para a demarcação da identidade indígena. Por outro lado, mesmo influenciado por essas mudanças do século XX, é imprescindível lembrar que sua articulação interna foi determinante na reestruturação da sua identidade.

Se as novas leituras do século XX demarcaram os novos parâmetros de identidade, a articulação interna foi quem possibilitou ao movimento indígena galgar o espaço que possui hoje, tendo em vista que para o movimento não era necessário apenas o reconhecimento étnico, mas também reconhecimento político e jurídico. Os novos movimentos sociais possuíam uma característica geral de serem antagônicos e reivindicativos, porém, no caso do movimento indígena, ele evoluiu mais rapidamente e adquiriu uma ação mais propositiva e, é por isso, que a identidade indígena brasileira possui essa posição de vanguarda na pós-modernidade. Além da releitura de suas identidades, os povos originários buscaram e criaram mecanismos de validação dessa identidade de uma maneira rápida e articulada.

Na essência desta referida articulação, conseguimos observar uma tendência de autogestão. A história nos mostra que as políticas indigenistas, desde os primeiros contatos entre índios e europeus, foram catastróficas para as populações nativas, pois, mesmo hoje, tais políticas (públicas) ainda pensam os indivíduos como precisados de auxílio básico, sempre sob uma ótica de caridade. Poderia ser essa a principal coluna do movimento: Se o reconhecimento de uma identidade que estava fadada à extinção pôde ser validado socialmente e assegurado juridicamente, o que existe que possa impedir uma postura por parte das comunidades, no sentido de autogestão?

Desta feita, concluímos que o movimento indígena brasileiro alcançou um lugar de destaque entre os “Novos Movimentos Sociais” por ter mantido vivas as suas tradições em mais de quinhentos anos de aculturação. Pela tomada de consciência de sua condição indígena, as várias etnias se articularam social e politicamente, deixando de lado suas diferenças culturais e remodelando suas identidades em prol de uma causa maior que alcançaria diferentes tribos e aldeias.

Respeitar o direito desses povos de manterem suas identidades é o mesmo que garantir seu direito à cidadania brasileira, sendo essa a causa que condiciona o movimento indígena brasileiro na pós-modernidade. A busca pela cidadania indígena brasileira, que nesse caso necessariamente passa pela autonomia, luta pela preservação e garantias que assegurem a reapropriação de uma identidade, incluindo relocação ao lugar de direito desses povos como primeiros habitantes dessas terras.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Política indigenista de Pombal: a proposta assimilacionista e a resistência indígena nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. *In: Actas do congresso internacional. O espaço atlântico do antigo regime: Poderes e sociedades*. Universidade Nova de Lisboa, 2005.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Protagonismo indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). *In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, 2011.

BRAGA, Márcio André. Identidade étnica e índios no Brasil. *In: MÉTIS: História e cultura* – v. 4, n. 7, p. 197-212. 2005.

CANÊDO, Leticia Bicalho. **A revolução industrial: tradição e ruptura: adaptação da economia e da sociedade: rumo a um mundo industrializado**. São Paulo: Atual, 1985.

Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT/Organização Internacional do Trabalho. v 1. Brasília: OIT, 2011.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da Pós-Modernidade**. Stuart Hall. 10º Ed. DP&A, 2005.

HOBSBAWM, Eric. **A era dos extremos: O breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MONTEIRO, Luíra Freire. **Retórica da Alteridade: Portugal e portugueses na historiografia brasileira**. São Paulo: Hedra, 2016.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Benjamim, por conseguir operar um milagre no meu reingresso e por saber que ele o faria por qualquer outra pessoa.

À professora Ofélia Barros, pela paciência, dedicação, atenção, pelos estímulos e pelos afagos que tornaram essa orientação uma tarefa mais materna que acadêmica.

Ao professor José Júnior, por promover o encontro com a professora orientadora.

Aos professores Adoniran, Matusalém, Luíra, Cristiano, Walter, Guia, Socorro, Priscila, Auricélia, Gilbergues, Egito, José Camilo, Ramsés, Maria José, Anselmo, Faustino, Giselda, Marta, Babi, Aline, Roberto, Bruno, Alcione.

Ao meu pai José Cleodon (*in memorian*), pelo exemplo deixado e à minha avó Sinhá (*in memorian*), por tantos “passes” custeados. Aos dois, agradeço por sempre permanecerem presentes.

À minha mãe Joana D’arc, por ter aceito tão difícil e honrosa missão de ser mãe e por nunca ter deixado de acreditar.

À Nelsina, minha namorada dos tempos de universidade.

Aos meus filhos Valentina e Augusto, por me fazerem entender melhor a didática da vida.

Aos meus irmãos, simplesmente.

A todos os familiares que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho.

A todos os professores, alunos e funcionários do Curso de graduação da UEPB do “antes” e do “agora”, em especial, Arleide, que sem dúvida foi fundamental para a finalização deste trabalho.

Aos espíritos de luz, sempre dispostos a emitir boas vibrações.