UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Arielly de Oliveira Amarilla

Critérios de “indianidade”: demandas para o reconhecimento oficial e atendimento em políticas públicas

Campo Grande – MS
2022

Arielly de Oliveira Amarilla

Critérios de “indianidade”: demandas para o reconhecimento oficial e atendimento em políticas públicas

Exame de Qualificação de Mestrado apresentação ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia na linha 2: Povos e comunidades tradicionais, fluxos e fronteiras.
Orientadora: Priscila Lini

Campo Grande-MS

2022

AGRADECIMENTOS

Jamais eu poderia cair no erro de acreditar que essa pesquisa é fruto de apenas meu esforço intelectual e físico. Essa pesquisa é coletiva, fruto do conhecimento científico e social acumulado ao longo da história. Da coletividade ela parte, e para a coletividade espero que ela, em algum momento, também possa ser retorno nas leituras de alguém.

Diante disso, a parte dos agradecimentos é a mais difícil e importante. Longe de ser mera formalidade de um trabalho final, mas sim um sincero espaço que espero caber todos aqueles que tiveram sua participação na elaboração e finalização dessa pesquisa.

Um imenso agradecimento, primeiramente, à minha família. O amor e a simplicidade de vocês é e sempre será o meu combustível. Obrigada pela paciência, pelo apoio moral e estrutural, e por sempre me incentivarem a levantar voos. Vocês são meus exemplos de firmeza de caráter.

Um agradecimento cheio de carinho e admiração aquela que me acolheu de última hora e colocou essa pesquisa nos eixos novamente quando tudo parecia desandar: minha inteligentíssima e querida orientadora Priscila Lini.

Aos meus professores e colegas do PPGAS, muitíssimo obrigada. Apesar da nossa relação ter sido forjada via aulas online, as trocas foram sólidas e o carinho construído.

Aos meus interlocutores da pesquisa que gentilmente se propuseram a contribuir com as entrevistas. Sem vocês, a etnografia do meu último capítulo não seria possível.

Aos meus colegas de Dourados que me abrigaram e me levaram para o campo.

Aos meus amigos de Campo Grande. Aqui se encontra muita gente por quem eu nutro um amor gigantesco. Não serei injusta em colocar nomes por receio de ficar alguém de fora. Mas aqui reside a segunda metade melhor de mim, os melhores companheiros de trajetória, de luta, seres incrivelmente humanos e solidários. Se a prática é o critério da verdade, então vocês são a expressão concreta das melhores qualidades.

Aos povos em luta da terra: camponeses, indígenas e quilombolas. É daí que vocês apontam a direção correta para onde a mudança social um dia há de surgir.

“A esperança indígena é absolutamente revolucionária.”

(José Carlos Mariátegui)

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar as demandas de reconhecimento oficial indígena e atendimento em políticas públicas. O texto realiza um percurso histórico, partindo desde o período republicano, o regime militar - período em que a política indigenista tinha um viés nitidamente integracionista, sendo criado “indicadores de indianidade” para a determinação da identidade étnica - até a atualidade. Para a análise das políticas públicas de reconhecimento, foi realizada uma etnografia nas aldeias Jaguapiru e Bororó, localizadas em Dourados.

Palavras-chave: Reconhecimento étnico oficial; Indígenas; Políticas Públicas; Critérios de indianidade.

ABSTRACT

This study aims to analyze the demands for official indigenous recognition and compliance with public policies. This work carries out a historical journey, starting from the republican period, the military regime - a period in which the indigenist policy had a clearly integrationist bias, being created "indicators of indianity", for the determination of identity - until the present time. For an analysis of public recognition policies, an ethnography have been provided in the villages Jaguapiru and Bororó, located in Dourados.
Keywords: Official ethnic recognition; Public policy; Indigenous; Indianity criteria

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

ABCP - Associação Brasileira de Ciências Política

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

ANAÍ - Associação Nacional de Ação Indigenista

CF - Constituição Federal

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CMI - Comissões de Medição e Demarcação

CNPI - Comissão Nacional de Política Indigenista

CPF - Cadastro de Pessoa Física

CPI - Comissão Pró-índio-CPI

CTI - Centro de Trabalho Indigenista

CTPS - Carteira de Trabalho e Previdência Social

EI - Estatuto do índio

FMI - Fundo Monetário Internacional

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICMBIO - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

IHGB - Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

INA - Indigenista Associados

INESC - Instituto de Estudos Socioeconômicos

ISA - Instituto Socioambiental

MERCOSUL - Mercado Comum do Sul

NUPIIR - Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

OIT - Organização Internacional do Trabalho

ONU - Organização das Nações Unidas

PROUNI - Programa Universidade para Todos

RANI- Registro Administrativo de Nascimento Indígena

RCN - Registro de Nascimento Civil

RG - Carteira de Identidade

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

UFMS - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

USP - Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

1 Política indigenista do SPI e à consolidação da FUNAI 17

1.1 Orientação integracionista da política indigenista republicana 17

1.2 Concepções antropológicas sobre identidade étnica até os anos 1970 39

1.3 A tutela e o indigenismo governamental – antecedentes ao Estatuto do índio . 49

2 Contexto dos anos 1970 e 1980 63

2.1 Os planos governamentais para conformação da tutela indígena e o debate sobre “critérios de indianidade”. 63

2.2 Novidades no debate antropológico sobre etnicidade 88

2.3 A Constituição de 1988 e a nova orientação da política indigenista 96

3 Política indigenista e políticas públicas pós reabertura democrática 108

3.1 Afirmação identitária indígena e emergência étnica 108

3.2 A identidade indígena nos marcos legais mais recentes 122

3.3 Ações afirmativas, políticas públicas de atendimento e critérios de pertencimento..... 131

3.3.1 Atuação do Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica (NUPIIR) e questões metodológicas do trabalho de campo 138

3.3.2 Ações de cidadania: documentação básica..... 141

3.3.3 A previdência social do índio: 147

3.4 Análise contemporânea: entre avanços e retrocessos 152

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS 161

REFERÊNCIAS..... 166

INTRODUÇÃO

O interesse em abordar as populações indígenas na pesquisa me acompanha desde a minha entrada na graduação em Ciências Sociais. Em meu Trabalho de Conclusão de Curso pesquisei o CRAS e a assistência em área indígena: a formação para o trabalho na aldeia Caarapó/MS. A pesquisa, fruto da minha experiência como bolsista do Projeto de Extensão da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul "Capacitação para os profissionais dos Centros de Referência de Assistência Social – CRAS que atuam em municípios indígenas", tinha como objetivo fazer uma análise desses centros, a maneira como eles aplicavam as políticas públicas direcionadas para esses povos, e se essa assistência, de fato, correspondia às necessidades dos indígenas.

O acompanhamento ao CRAS e também as minhas "andanças" participando de assembleias indígenas e reuniões, me possibilitaram ter o contato direto com a população indígena do Mato Grosso do Sul. Sendo o segundo Estado de maior contingência populacional indígena de acordo com último censo realizado em 2010, me parecia muito pertinente adentrar nesse universo do "outro" tão cheio de possibilidades. Dentre vários aspectos culturais que esses povos carregam, o que mais me chamava a atenção eram as estruturas organizacionais política. Em especial (por motivos de ter conseguido ir mais vezes) a grande Assembleia do Povo Terena e suas organizações de base.

Iniciei o mestrado em 2020 carregada de certezas sobre a temática da minha pesquisa, que iria abordar populações indígenas e suas organizações políticas. Escolher um objeto de tema envolve muitas questões, entre elas, afinidade, possibilidade de campo, interesses diversos, romper barreiras físicas e internas – afinal, o exercício antropológico de conhecer o outro é um processo de mão dupla no qual as barreiras pessoais também precisam ser transponíveis.

Porém, os trajetos que percorremos na vida as vezes tomam formas inesperadas, ganham obstáculos diferenciados, curvas sinuosas, eventualidades que perpassam em nós sem aviso prévio. Costumo dizer que a minha turma de mestrado foi a "iniciadora" do tenebroso ano letivo de 2020 – ano da instauração da pandemia Covid-19 e do isolamento social. Lembro do primeiro dia de aula do mestrado, 16 de março, de sermos comunicados de que a partir daquele dia a UFMS entraria em

ensino remoto por conta do decreto de isolamento social. A estimativa que deram, entretanto, seria de apenas “alguns dias, um mês”, e nisso dois anos passaram. Terrível calamidade que ceifou a vida de milhares de pessoas, entre elas as populações indígenas.

A primeira dificuldade já se apresentara: como realizar meu campo nas comunidades indígenas com as barreiras sanitárias e o vírus circulando? Qual vai ser a durabilidade desse cenário, meses, anos? Por via das dúvidas, mudei de tema, porém, não de objeto. Minha pesquisa ainda permanecia no campo das populações indígenas, mas sem a possibilidade de realização da etnografia (naquele momento).

A mudança de tema me fez perceber que eu iria realizar no decorrer da pesquisa um caminho muito parecido com o meu trabalho da graduação. A temática agora envolvia populações indígenas e políticas públicas, regime tutelar, políticas indigenistas. Poderia (e pode) ser uma complementariedade mais amadurecida e embasada, agora com teorias e ferramentas que o mestrado em Antropologia Social me proporciona.

Como fonte teórica para a elaboração da pesquisa, irei recorrer a antropólogos que fizeram uma “antropologia do Estado” (LIMA, 2006, p.24). Essa abordagem antropológica se propõe a pensar a relação do Estado nacional com as populações indígenas, não somente como aspectos culturalistas, mas também em forma de projeto político de governo orientado por um fundo ideológico que tinha a finalidade de integrar o sujeito indígena na sociedade, através de um regime tutelar e de políticas indigenista.

Segundo Antônio Carlos de Souza Lima (2015, p.431), a tutela estatal se configura como um poder que visa a administrar e disciplinar povos que de alguma forma, são incapazes de conduzir por contra própria os rumos de seu destino, de suas interações com os agentes que compõem a sociedade.

Meu objetivo na pesquisa é analisar as relações entre os povos indígenas e o Estado Brasileiro início do século XX ao presente, como se deu a instauração da instituição da tutela e suas nuances, a aplicação das políticas indigenistas e do regime tutelar, tendo como pano de fundo o processo de colonização interna do território do país. O destaque será nas políticas públicas de atendimento a esses povos pós período de abertura democrática.

No Capítulo 1, irei analisar como se deu a política indigenista do período SPI à consolidação da FUNAI. Abordarei a orientação integracionista das políticas

indigenista no período republicano, como os órgãos que tratavam dos povos indígenas adotaram e implementaram essas políticas, as raízes ideológicas desses grupos organizados que encabeçaram a construção das políticas integracionistas, as principais correntes de pensamento antropológico que estavam abordando sobre identidade étnica até meados dos anos 70, e, por fim, o conceito de tutela e seus dispositivos jurídicos.

No Capítulo 2 será discutido o contexto dos anos 70 e 80, o período de transição entre o fim do SPI e o surgimento da FUNAI, como esses dois órgãos irão aplicar na prática a tutela, os planos governamentais para a conformação e como se deu o integracionismo, as frentes de expansão, os postos indígenas, o regime tutelar. Como exemplo desses planos governamentais para a conformação da tutela indígena, temos o desencadeamento de processos de territorialização, a construção de centros agrícolas, parques, reservas, criações de aldeias e a inserção dos indígenas dentro da estrutura de classes na sociedade capitalista.

Logo em seguida, traçarei um panorama da resistência do movimento indígena organizado perante o regime tutelar e ao contexto ditadura civil militar, as formas de organização, o processo histórico e as discussões que culminaram na promulgação da Constituição de 1988 e a nova orientação da política indigenista.

Por fim, no último capítulo, será abordada as políticas indigenistas e públicas no período pós abertura democrática, seus avanços e retrocessos, as ações afirmativas, políticas públicas de atendimento e critérios de pertencimento.

A pesquisa se encontra em andamento, e no atual cenário pandêmico, as condições de realizar uma etnografia é favorável e seguro. Na parte em específico de políticas públicas direcionada aos povos indígenas, recorro à minha experiência de trabalho na Defensoria Pública de Mato Grosso do Sul NUPIIR- Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica, onde pude participar de mutirões de atendimento nas comunidades, tratando de diversas necessidades, desde acompanhamento jurídico, documentação e alimentos. Será feito um levantamento de quais aldeias, quais tipos de atendimento e quantos indígenas foram assistidos pela Defensoria nesse período que eu acompanhei os mutirões.

Para dar maior consistência a etnografia, entrevistas serão realizadas com os indígenas atendidos, tendo como objetivo levar em consideração o que o interlocutor

pensa em relação a essa política pública, e se atende de fato as necessidades individuais e coletivas da comunidade.

CAPÍTULO 1

1 Política indigenista do SPI e à consolidação da FUNAI

O presente Capítulo propõe-se à discussão dos contextos e motivações das primeiras políticas voltadas à pacificação e integração de populações indígenas, à luz da ideologia liberal positivista de matriz republicana que marcava o Brasil à época. Além de uma conquista de natureza estratégica – a ampliação e garantia de territórios nas regiões mais ao centro do continente – a chamada via integracionista teve como intenção a captação de mão-de-obra por parte das comunidades tradicionais localizadas nos sertões.

O país, que se reorganizava em suas forças produtivas após a abolição do sistema escravista, precisava de novas fronteiras para a expansão da monocultura e da manutenção de sua vocação agroexportadora. Os interessados em contribuir ativamente com este intento seriam bem-vindos e plenamente incorporados à lógica vigente. Já aqueles vistos como empecilho à esta finalidade sofreriam graves consequências em seus territórios e modo de vida – e as populações tradicionais foram consideradas como pertencentes a este segundo grupo, como veremos a seguir.

1.1 Orientação integracionista da política indigenista republicana

Em 1857, período pós independência do Brasil, o historiador e etnógrafo Lourenço da Silva Amazonas (1803-1864) lança seu romance conhecido como *Simá – romance histórico do Alto Amazonas*. O romance, perpassado por uma visão etnocêntrica do autor, retrata o surgimento da nação brasileira, sendo criada através do pecado português contra o nativo. Simá a “bela mameluca” é fruto de um estupro, filha de um português e de uma indígena. Lourenço foi considerado o precursor do “romance amazônico”, buscando dar um sentido para a Amazônia transformando a região cheia de significados e fundadora da nação.

Anterior ao romance, Lourenço em 1852, na condição de pesquisador do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB, criou o *Diccionário topográfico,*

histórico e descriptivo da Comarca do Alto Amazonas. Esse dicionário decorreu da expedição pela região amazônica em que o pesquisador coletou inúmeros dados sobre fauna, flora, e o contato com várias comunidades indígenas, servindo como bases de pesquisa para o IHGB (JOBIM, 1943, p.26).

O Instituto foi fundado em 1838, pós independência de 1822, e tinha como motivações “dar um contorno” para o Estado brasileiro, articulando várias regiões e definindo um formato para a nação em vias de consolidação (MUNARO, 2020, p.225). Internamente, houve um grupo de intelectuais com pesquisas voltadas para os povos indígenas, sobretudo na região amazônica. Havia nessa região uma latente preocupação política e econômica, logo, era um espaço de disputas. O interesse era em como preencher esse vazio demográfico, sendo uma das alternativas a instalação de colônias de estrangeiro um plano futuro, junto à civilização dos indígenas e sua adaptação ao trabalho.

> A ideia de integração da Amazônia no Brasil começou a aparecer também em jornais, sendo exemplo disso em 12 de novembro de 1853, *O Liberal Pernambucano* (PE), que circulou entre 1852 a 1858, sugerindo a integração de rotas fluviais entre a Bacia do Prata e a Bacia da região amazônica. (MUNARO, 2020, p. 299)

Categorias como miscigenação, imigração europeia e branqueamento eram relatados constantemente nos tópicos de relatórios destes intelectuais. Um deles, Januário da Cunha Barbosa, escreveu em seu artigo “a melhor maneira de colonizar os índios” de 1840, sobre a importância do entendimento da língua dos indígenas para o êxito da empreitada de catequização e integração na sociedade brasileira.

> “Interior”, “fronteiras” e “parte integrante” remetem ao vocabulário utilizado constantemente pelos intelectuais vinculados ao IHGB – evidentemente, não só a eles.
> A tão mencionada “integração” da Amazônia ao Brasil só poderia se dar pela educação do indígena, até então maltratado pelos portugueses, fossem estes comerciantes ou jesuítas. Os poderes políticos portugueses, do qual os brasileiros são herdeiros, são tratados de passagem: a província do Pará é autoritária, mas ao que tudo indica o Poder Central, encarnado por D. Pedro II, tem capacidade de resolver situações conflitantes. (MUNARO, 2020, p. 231)

Como citado, o conceito de integração já existia no Brasil colônia como uma orientação a seguir em relação aos povos indígenas. Entretanto, as propostas "integracionistas" ganhariam força no século XIX desde que Marquês de Pombal direcionou o tratamento aos nativos no contexto da formação e integração à sociedade luso-brasileira/nacional. Como até o momento não existia "políticas" brasileiras, muito menos direcionada aos povos indígenas, mas sim apenas um Regulamento das Missões de 1845 que ditava como devia dar-se o contato com os autóctones orientando a fundação de aldeamentos. Em 1861 os indígenas foram inseridos no Ministério da Agricultura e Obras Públicas, que mais tarde no século XX seria um órgão consolidado em atender os povos indígenas como uma questão de terra/ou agrária (CUNHA, 1992, p.51).

Esse era o panorama das "políticas" direcionadas aos povos indígenas no período de transição Império e República, pautando em suas linhas a integração dos nativos a sociedade nacional. Esse período de transição irá gerar modulações nas políticas indigenistas.

De acordo com Darcy Ribeiro (1966, p.78), esse período transitório de império para república se apresentou em grandes conflitos entre indígenas e brancos no sul do Brasil, devido à abertura de estradas de ferrovias. As populações não indígenas dessas áreas exigiam do Estado medidas de proteção em relação aos "ataques" dos indígenas baderneiros e selvagens, reação de forma autônoma em sua própria defesa.

Esses conflitos que aconteciam nos interiores promoveram debates sobre a questão indígenas principalmente entre políticos e intelectuais. Alguns se posicionavam a favor do projeto de ocupação dos espaços "vazios" por meio da colonização/imigração europeia como uma maneira de avançar o povoamento e agricultura no país, outros se posicionavam contra o extermínio desses grupos indígenas tão invisibilizados pelos governos. Entre esses intelectuais que se posicionavam contra, estava Hermann Von Ihering[1]. Sobre as mudanças nesse período e debates:

[1] Hermann Von Ihering era um médico e alemão que trabalhou como diretor do Museu por mais de 20 anos. Em sua concepção racista, as vítimas eram os colonos europeus juntamente com os habitantes do interior que trabalhavam arduamente na construção do progresso do Brasil. O caso se tornou polêmico devido a um artigo escrito pelo diretor "Antropologia do Estado de São Paulo, de 1907 e publicado na Revista Museu Paulista em que se escrevia "os atuais indígenas do Estado de São Paulo não apresentam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados".

> Um movimento de opinião pública sobre a questão indígena agitou o Brasil nos primeiros anos do século XX. Culminou com uma polêmica acirrada em 1907-1908, entre von Ihering, então diretor do Museu Paulista, que defendera o extermínio dos índios que resistissem ao avanço da civilização, e vários grupos da sociedade civil, notadamente acadêmicos e positivistas. Em 1908, pela primeira vez, o Brasil foi publicamente acusado de massacrar os índios: a denúncia foi feita em Viena, durante do XVI Congresso dos Americanistas. (CUNHA, 1992, p.37)

A falta de política de proteção aos indígenas no Brasil veio à tona no XVI Congresso Internacional Americanistas em Viena, no ano de 1908, expondo não apenas a falta de tratamento, como também o genocídio dos confrontos entre indígenas e imigrantes.

A partir dessa polêmica, duas correntes se posicionaram em relação ao "problema indígena". A primeira, levado a cabo por Ihering, de cunho religioso defendendo a catequização católica como única forma de resolução dos problemas, a segunda, de cunho leigo, defendia que a proteção aos indígenas devia ser exercida pela assistência do Estado. Foi assim que em meio a uma República da "ordem e do progresso", coube aos positivistas a adoção de uma nova política indigenista pautada na experiência de Marechal Cândido Rondon visando integrar os povos indígenas à sociedade nacional (ALMEIDA, 2015, p.57), no qual iremos falar nas próximas páginas.

O século XIX, de forma geral, seria marcado por um processo de profundas transformações no âmbito social-econômico e geográfico. As "longas" distâncias estavam sendo encurtadas com o desenvolvimento das locomotivas a vapor, dos instrumentos de comunicação, dos aparelhos de domínio de poder entre regiões centrais sobre as periféricas. Era o prelúdio da "civilização" dos grandes centros levando aos interiores "selvagens" os anseios do que seria o novo homem.

Os debates a respeito de um "novo homem" condizente com as novas mudanças no cenário mundial, estavam sendo concebidos na Europa. Se geravam as teorias de intelectuais que mais tarde iriam influenciar várias escolas de pensamento mundo a fora, inclusive na jovem Brasil República. Entre elas, o *darwinismo*, o *liberalismo*, o *spencerianismo*, Engels e seus postulados filosóficos analisando a sociedade e o modelo de produção que seriam a base para o marxismo adiante, e, por fim, o positivismo.

Esse contexto intelectual e político de novas ideias do final do século XIX e começo do século XX, abriria os tempos modernos que transformaria as bases das relações sociais de vários países, entre eles as mudanças no Estado Nacional Brasileiro.

Diante desse cenário de mudanças, principalmente no campo das novas ideias iminentes, surgem, de forma sutis, debates sobre uma política indigenista no Brasil República (TOMASSI, 2021, p.17). Porém, até o século XX o tema ainda seguia marginalizado e pouco tratado nas esferas políticas.

Por indigenismo, Antonio Carlos Lima (1995) conceitua:

> Pode-se considerar indigenismo o conjunto de ideias (e ideias, aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados Nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações, operados em especial, segundo definição do que seja índio. A expressão política indigenista designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas. (LIMA, 1995, p. 14-15)

Ainda sobre o conceito de indigenismo:

> O termo indigenismo é oriundo da produção literária latino-americana. Designou, de início, uma corrente de pensamento, na prosa e na poesia, similar ao chamado, no Brasil, indianismo. Daí para a produção simbólica propriamente destinada a nortear a ação política - quer fosse de origem antropológica quer haveria passos significativos, matéria básica suficiente para análise em uma pesquisa de muito maior fôlego, a ser feita no contexto de diferentes países latino-americanos. No Brasil o termo indigenismo tem recoberto uma gama variada de ações que, stricto sensu, deveriam ser descritas por meio de outros léxicos. Mas seria dentro do campo política mexicano que o significado de indigenismo ganharia, com a instauração do chamado indigenismo interamericano, ao longo do I congresso indigenista interamericano, realizado em Patzcuáro, em 1940. Solidificar-se ia, no entanto, mediante a montagem de todo um sistema de agências e agentes encabeçado pelo instituto indigenista interamericano, com formas de consagração e difusão própria e independentes das ditas intelectuais- melhor dizendo, desvinculadas da universidade. Este sistema é parte dos poderes de Estados nacionais latino-americano, o termo ganhando corpo em instituições, tornando-se efetivamente uma forma de poder historicamente específica sobre as populações

> nativas da América. Nada mais lógico que selecionar, como agente autorizado para defini-lo o autor de balance del indigenismo, Alejandro D. Marroquín, chefe da década de 70 da seção de investigações antropológicas do INI. Segundo o prólogo escrito pelo Diretor do INI, Gonzalo Rubio Orbe, Alejandro Marroquín recebera a tarefa de cumprir a resolução n 35 do VI Congresso Indigenista Interamericano que estabelecia levar a termo "...una evaluación del labor indigenista en los países miembros del Instituto, durante um lapso de 28 anos: esto es, desde la fundacíon del instituto hasta noviembre de 1970" (Marroquín, 1977: XIII). Marroquín parte da consideração do termo índio, e de seu derivado indígena, para definir o que seja indigenismo, enquadrando-o como designativo das políticas de integração de populações indígenas a Estados Nacionais Latino-americanos. (LIMA, 1995, p. 13 e 14)

Podemos conceituar o indigenismo como um complexo de práticas macroestruturais, composto por distintos dispositivos de ações e tratamentos que foram historicamente direcionados aos povos indígenas, no qual buscou conduzir e fixar esses povos em suas terras na finalidade de ocupar e manter o território, o controle social, colocando-os dentro da cadeia da produção e do extrativismo. O indigenismo é um tipo de “saber de estado” que se originou no contexto mexicano, migrando para o Brasil onde foi reapropriado e transformado. O termo ganha corpo em instituições, tornando-se efetivamente uma forma de poder historicamente específica sobre as populações nativas da América (LIMA, 1995, p.13).

Nesse sentido, é preciso observar que o indigenismo se combinou com outros saberes de estado, como o sertanismo, e que o termo, em sentido estrito, só foi introduzido no Brasil nos anos 1940/50. (LIMA, 2002, p.4). Já a política indigenista compreende todas as técnicas utilizadas dentro das diferentes situações para gerir territórios e a mão de obra indígena, como as técnicas de atração e pacificação, as técnicas de substituição e representação política do indígena, as formas de repressão como a “política indígena”, a pedagogia da nacionalização etc (FERREIRA, 2013, p.83).

O indigenismo na história do Brasil orientou as políticas indigenistas e a legislação sobre os indígenas pelo Estado através de suas agências ou órgãos responsáveis em prestar assistências aos indígenas. Como exemplos de agências indigenistas que atuaram ao longo do século XX, tem-se o *Serviço de Proteção aos Índios - SPI* (1910-1967) e a *Fundação Nacional do Índio – FUNAI* (desde 1967),

ambos compostos por suas unidades regionais e locais dispostas em suas micro instâncias de intervenção (FREIRE, 2011; GAGLIARDI, 1989; ROCHA, 2003).

Assim, inicia-se a era do progresso no Brasil com a construção da República, era que de acordo com Aurélio Buarque de Holanda Ferreira (1999, p.64) significaria movimento para frente, desenvolvimento gradual de um ser ou desenvolvimento da civilização, a indústria, evolução. Logo, a primeira fase do período republicano seria caracterizada por tentativas de definir o que era o “cidadão” e os direitos referentes aos grupos sociais.

Entretanto, o que se observou nesse primeiro momento da República foi uma exclusão da pauta indígena como tema politicamente importante, notada a sua ausência tanto na constituição de 1891 quanto nas leis e decretos aprovados nesse período (TOMASSI, 2021, p.47). O que se discutia, de fato, a respeito dos nativos nas esferas políticas era a preocupação sobre os interiores do país serem espaços vazios, habitados por populações hostis que representavam futuros problemas para o avanço da jovem república, e os meios mais eficazes para esse problema seria assegurar a integração desses nativos a sociedade nacional.

Em seu início de formação Brasil República, abre-se um período de construção de uma sociedade capitalista urbano-industrial, com tendências de expandir as zonas geográficas a fim de estabelecer domínios das regiões centrais sob as periféricas e uma elite escravocrata rural ameaçada com o surgimento de novos atores sociais, entre eles a burguesia. A estrutura de um novo modelo de Brasil, moderno e influenciado pelas mudanças europeias, necessitava levar o progresso urbanos dos “civilizados” para os interiores dos “selvagens”.

De acordo com Berman (1986, p.24) o conceito de modernidade pode ser definido em duas perspectivas: a da modernização e do modernismo. A modernização seria a parte estrutural do modernismo, as transformações nas bases políticas, econômicas e sociais, aquilo referente aos alicerces que formaram as estruturas sociais. O que sustenta as ideias, o campo ideológico, cultural e mental, seria o modernismo. Para o historiador José Carlos Reis:

> A “modernidade” significou uma revolução cultural, ocorrida apenas no Ocidente que acompanhou e tornou possível a expansão europeia pelo mundo e, internamente, a constituição de uma nova ordem política (Estado burocrático), uma nova ordem econômica (ética do trabalho e empresa capitalista) e

> uma nova ordem social (não – fraternidade religiosa). (REIS, 2003, p.22)

No campo social, a modernidade trouxe consigo novos atores sociais, como a burguesia, os camponeses. Esse grupo social de burgueses, ou elite, até então vinham se sustentando no poder, mantendo suas posições em determinados espaços da esfera pública, principalmente entre os espaços que eram fundamentais na organização da política. No Brasil, esses espaços eram preenchidos pela elite brasileira.

No decorrer da instauração da República, inicia-se um processo de formação ideológica da identidade nacional, tendo os nativos um papel de grande influência nessa formação. No decorrer do tempo isso irá ter um aspecto dúbio referente as políticas indigenistas, apresentando a seguinte contradição: o indígena é reconhecido como parte da nacionalidade – e por isso com direitos formais – mas, ao mesmo tempo, desconhecer-se na prática esses direitos (ROCHA, 1993, p.9).

Segundo Mércio Pereira Gomes (1988, p.57), essa ambiguidade em relação a construção da identidade nacional se explicaria, em partes, pelo fato de o país não ter tido uma política de extermínio após a independência como outros países da América. Viveríamos uma espécie de esquizofrenia em que, simbolicamente exterminar as populações nativas seria o mesmo que exterminar a nós mesmo, uma perca de referência identitária. É então, nessa dubiedade que os nativos são inseridos no processo histórico da nação brasileira. Para Paoli:

> Os povos indígenas, como foi tantas vezes assinalado, apareciam como entidade única: o índio, ser entre o exótico e o admirável, vivendo a irracionalidade do pensamento natural e com um reconhecimento no mínimo ambíguo. Perante os olhos letrados ocidentais, a natureza, a irresponsabilidade e a ausência de dominação que se via nos povos indígenas compunham uma imagem de liberdade, relacionada pela literatura romântica do século XIX à verdadeira moralidade que a nova nação deveria perseguir; também o modernismo dos anos 20 resgatará como fonte natural de resistência à cultura colonizada. Nem por isso o processo de extermínio cessa, por essa liberdade, despida de seu fascínio, é vista como infantil e juridicamente é-lhes atribuída irresponsabilidade perante a nação e perante a si mesmos (PAOLI, 1983, p.28)

Podemos dizer que a procura por uma identidade própria e projeto de nação se dá antes da República, com a Proclamação da Independência em 1822. Desde

então, alguns setores da sociedade buscaram elaborar a ideologia que explicasse a participação do indígena na formação da sociedade brasileira (ROCHA, 1993). Surge, nesse processo, a construção do “homem brasileiro”, uma amálgama do que seriam as principais qualidades das três raças fundadores da nação brasileira – o negro, o indígena e o branco -, vista como um processo de interação harmoniosa dessas raças.

> Como, de tal caleidoscópio, forjar um *povo* que se sentisse pertencente a uma *pátria brasileira*? Como fazer este *povo brasileiro* ocupar e tornar-se guardião de tão vastos espaços mantendo o controle restritivo do acesso à terra, seguindo o dístico da bandeira republicana, *ordem e progresso*? Seria possível conceber que de tal emaranhado saísse uma *civilização*? Seria possível conservar íntegro um território apenas juridicamente brasileiro, mas em realidade incógnito, agora que o emblema imperial esvanecera-se enquanto signo de uma forma de totalização, evitando-se o fantasma da fragmentação das colônias espanholas na América, fantasma permanente dos militares brasileiros curiosamente ainda hoje? Como defender esta vastidão da entrada de estrangeiros? Que métodos utilizar para tanto? Como fixar as “fronteiras da nação”? (LIMA, 2015, p.427)

Anterior à República, no período colonial, não existia uma política direcionada aos indígenas. O que na verdade acontecia era a priorização dos interesses da coroa. Sobre as políticas voltadas para os nativos:

> O período colonial produziu uma legislação indigenista contraditória, que oscilou entre o reconhecimento categórico da liberdade dos índios, diversas vezes reiterado, e a exigência cada vez maior de mãos de obra escrava. São inúmeras assim as cartas régias, leis, alvarás e regimentos que afirmam expressamente a liberdade do gentio, ao mesmo tempo em que abrem toda sorte de subterfúgio e de recursos para legitimar a escravidão. As ditas “guerras justas” e o resgate de “índios de corda” legitimavam a captura e venda de escravos indígenas. Por sua vez, os descimentos e a constituição de aldeias de índios nominalmente libertos estavam sempre associados à administração de um regime de trabalho compulsório, ainda que remunerado, nas propriedades dos colonos brancos e mamelucos. (FERREIRA, 1999, p. 28-29)

Esse pilar ideológico conhecido como “três raças fundamentais”, ajudou a fortalecer a ideia de se valorizar certa raça imaginária e abstrata, tratada como ideal, em oposição a outras, às suas partes originais, consideradas ultrapassadas e

superadas, carentes do próprio processo de fusão e aprimoramento (TOMASSI, 2021, p.38).

O mito das três raças, de acordo com Ortiz (1985, p.35) tinha-se o branco, indígena e negro como a representação verdadeira da raiz do povo brasileiro, formando as bases da sociedade nacional. Se antes dos anos 30 a miscigenação era tida como um problema, agora era vista como identidade do Brasil República.

De acordo com Carlos Fico (1997, p.112), desde o final do século XIX o Brasil vinha sofrendo críticas a partir de uma visão racista e pseudocientífica que culpabilizava os indígenas e os negros pelos males da nação. O historiador também expõe a existência de teorias sobre a "natureza exuberante", exótica dos nativos, como um fator que proporcionava problemas de saúde para o homem brasileiro.

Anos depois, mesmo com a superação dessas perspectivas mais radicais, a oposição entre o homem brasileiro, sujeito que expressava a civilização e o progresso, e a natureza, o símbolo do atraso, esse antagonismo irá reverberar na relação de grande parte da população com os indígenas.

Por outro lado, existia a fraternidade de certos setores da sociedade nacional, especialmente aqueles influenciados pelas visões sobre o nativo "bom selvagem", imagens construídas a partir da literatura no Brasil, no movimento conhecido como indianismo. Esse movimento ajudou a construir estereótipos dos povos indígenas que perduram até hoje no imaginário da população.

O nativo nesses romances era representado como o selvagem dócil, submisso ao colonizador, sujeito que no fundo almeja renunciar suas raízes nativas para se tornar como o europeu. Através de alguns nomes de grande influência na literatura brasileira do século XIX, como Iracema, Ubiraja, I-Juca-Pirama, o indianismo promoveu a formação do Brasil por meio da idealização do indígena.

Uma outra concepção formulada simultaneamente a construção ideológica do Brasil, também com bases teóricas na fusão harmoniosa das três raças, vai ser a de que os nativos estavam fadados ao desaparecimento ao avanço da civilização.

> Desde que superada as concepções do Estado colonial (e que foram além dele) que fundamentaram o brutal extermínio de milhares de índios, e as concepções religiosas da mesma época que fundamentaram os projetos de descaracterização cultural via imposição da cristianidade, da moral europeia, impôs-se a ideia de uma "morte lenta" e inevitável dos povos indígenas com grupos culturais com identidade própria – isto é, a ideia de inevitabilidade de seu desaparecimento como experiência

> coletiva viva, capaz de repor suas instituições a cada ato capaz de manter, no tempo, uma cultura própria. Condenados de antemão pelo seu encontro com o caráter monolítico e impositivo da “sociedade nacional”, os povos indígenas, no desamparo de sua própria primitividade, teriam como destino fatal, desfazer-se no espaço homogêneo da nacionalidade” (PAOLI, 1983, p.20)

De acordo com Paoli (1983), a crença na inevitabilidade do fim dos nativos já se manifestava no século XIX e será retomada enquanto ideologia pelo indigenismo oficial através das concepções positivistas que resultaram na criação do SPI, em 1910 como veremos adiante.

Como podemos ver, o alicerce ideológico da política indigenista no período colonial teve como base o romantismo e o liberalismo concretizado através da catequese e civilização. Com o advento da República, o eixo ideológico será pautado pela corrente evolucionista em suas vertentes positivista, até os anos 30, e nacional desenvolvimentista no período pós – 30, tendo como tarefa garantir que os elementos da ideologia orientadora da ação indigenista do Estado brasileiro sejam concretizados, inicialmente pela “proteção fraternal”, e posteriormente pelo “integracionismo harmonioso” (ROCHA, 1993, p.37).

O positivismo, tendo como sustentação teórica o evolucionismo, configurou um conjunto de ideias que foram disseminadas na nação. Como a República Brasileira estava sendo estruturada a partir de doutrinas europeias, teve como base também o positivismo, ajustando-o aos interesses dos grupos que estavam na esfera política da época.

No âmbito político no Brasil República, o positivismo irá se fazer bastante presente: no legislativo, na academia, no governo federal, nos setores que elaboravam as políticas sociais e culturais e, principalmente, entre os militares. Será nesse setor que a política indigenista irá ser elaborada e aplicada como veremos adiante.

> Com efeito, o positivismo que, juntamente com o liberalismo, fundamenta a república, é uma ideologia cuja força maior se dá junto às classes médias em ascensão e junto aos militares, que formam a maioria dos dirigentes do SPI. Trata-se de uma ideologia que quer libertar-se da ordem anterior, clerical, escravocrata e oligárquica, e que apresenta como saída para a sociedade brasileira um rígido disciplinamento da mesma através da sua tutela pelo Estado. (ROCHA, 1993, p.12)

O positivismo será pautado em duas vertentes: o ortodoxo, que seguem as ideias religiosas elaboradas por Comte, e os heterodoxos, os que se orientavam pelos ensinamentos não religiosos de Comte. Entre o grupo dos ortodoxos, havia ainda duas vertentes também: os seguidores e os nãos seguidores da igreja positivista do Brasil (LEITE, 1987). Esse grupo de positivistas se preocupavam com a homogeneidade nacional, reconhecendo o valor da mistura das três raças.

Fazer uma análise mais aprofundada sobre o positivismo e suas ações é de suma importância para entendermos as bases ideológicas que se deu a criação da política indigenista republicana. Em primeiro lugar, o campo ideológico se estrutura através de pensamentos, linhas filosóficas e política. Estas ideias formam um conjunto coerente de princípios, que tem como finalidade a orientação e a educação.

Devemos lembrar que não existe neutralidade no que se refere a ideologia, e se tratando de órgãos políticos que direcionam determinada política, como é o caso da política indigenista, estes são respaldados e orientados por ideias, grupos de pessoas que tem em comum um posicionamento ideológico.

Era o caso, por exemplo, de Marechal Rondon e de vários funcionários que estiveram na frente da criação e aplicação da política indigenista, tendo em comum o positivismo como orientação. Logo, quando se trata de historiar a fase iniciada a época da criação do *Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais -SPILTN,* em 1910, aprofundar o debate sobre o positivismo é fundamental para entender, por exemplo, como a continuidade desses preceitos positivistas ainda está permanentemente aberto nos dias de hoje.

Dentro da concepção positivista, o progresso era entendido como o estado final na régua da evolução das sociedades; um estado positivo, das indústrias, dos modos refinados. Percebe-se que estavam olhando para a Europa como modelo de construção desse progresso. Esse estado era conduzido através de interesses econômicos e políticos, orientados pelo lema Comteano de *“amor por princípios, a ordem por base, o progresso por fim”.*

Os nativos eram vistos como exemplo de sujeitos que estavam no estágio inicial da evolução, a criança desamparada, o animista. Consequentemente, não eram capazes de pensamento racional e objetivo, podendo evoluir, entretanto, através da proteção e da educação (ROCHA, 1993, p.14). De acordo com Darcy Ribeiro:

> [...] baseados no evolucionismo humanista de Auguste Comte, propugnavam pela autonomia das nações indígenas na certeza de que, uma vez libertas de pressões externas e amparadas pelo Governo, evoluiriam espontaneamente. Segundo o modo de ver dos positivistas, os índios, mesmo permanecendo na etapa "fetichista" do desenvolvimento do espírito humano, eram susceptíveis de progredir industrialmente. (RIBEIRO, 1986, p. 134)

Essa linha do estágio de evolução tinha como base o postulado de Comte "a lei dos três estados" no qual a humanidade passara pelas seguintes etapas: teológica, a metafísica e a positiva. Segundo Sponchiado sobre a lei dos três estados:

> No Estado teológico – estado natural e primitivo da inteligência humana –, os fenômenos explicam-se pela intervenção arbitrária de agentes sobrenaturais que ficam responsáveis por todas as transformações do universo. No Estado metafísico, forças abstratas tomam lugar dos agentes sobrenaturais na explicação da experiência humana. No Estado positivo, a inteligência do homem, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia à procura da origem e do destino do universo e ao conhecimento das causas íntimas dos fenômenos para preocupar-se exclusivamente com o descobrimento, pelo uso combinado do raciocínio e da observação, das leis efetivas, isto é, das relações invariáveis de sucessão e semelhança que ligam os fenômenos. (SPONCHIADO, 2000, p.37)

O estado Positivo, última etapa da evolução da humanidade, deveria ser atingido através dos avanços tecnológicos e do domínio do homem sobre a natureza, em uma clara oposição diametral entre essas duas dimensões. Surge, assim, um forte discurso de valorização do progresso associado a esses termos. Logo, para os positivistas, cabia apenas ao Estado respeitar o estágio de evolução dos indígenas, interrompendo sua possível dizimação, deixando que naturalmente o tempo se encarregue deles para que se alcance o estágio absoluto da civilização.

Como citado anteriormente, durante o processo de colonização foi sendo construída uma imagem a respeito dos povos nativos como "bons selvagens" ou "mal selvagens". Os bons selvagens seriam aqueles de condutas pacíficas, dóceis, de temperamento que poderia algum dia, se aproximar do padrão Europeu. Será esse modelo de indígena que o estado republicano irá ter como meta para os nativos do brasil, buscando transformá-los em trabalhadores nacionais através do processo de integração como iremos ver adiante.

O positivismo enquanto corrente de pensamento encontrou difusão nos meios intelectuais brasileiros a partir de 1850, sobretudo com a divulgação de trabalhos com essa orientação em diversos estabelecimentos educacionais, civis e militares do rio de janeiro (TOMASSI, 2021).

Os positivistas irão se organizar no Brasil em 1881 como Sociedade Positivista através do Apostolado Positivista do Brasil. O apostolado chegou a propor um projeto de Constituição na primeira constituinte republicana, constando a preocupação com as populações indígenas e a proposta de atribuir ao governo federal a proteção desses povos e de seus territórios:

> Art. 1º – A República dos Estados Unidos do Brazil é constituída pela livre federação dos povos circunscritos dentro dos limites do extinto Império do Brasil. Compõe-se de duas sórtes de estados confederados, cujas autonomias são igualmente reconhecidas e respeitadas segundo as fórmulas convenientes a cada cazo, a saber:
> 1. Os Estados Ocidentais Brazileiros sistematicamente confederados e que provêm da fuzão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígene.
> 11. Os Estados Americanos Brazileiros empiricamente confederados, constituídos pelas ordas fetichistas esparsas pelo território de toda a República. A federação deles limita-se à manutenção das relações amistózas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do Governo Federal contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio consentimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido. (LEMOS, 1890, apud CUNHA, 1987, p.71-72)

Os indígenas apareciam nas propostas positivistas de atuação política, pois dentro da ideia de pátria, eles apareciam como formadores da nacionalidade, e empiricamente confederados sendo reivindicado para eles um tratamento diferenciado (LEITE, 1987, p.14). Assim, os indígenas também deveriam compor uma ideia de Brasil, de unidade, de governo e ação. Podemos dizer que a filosofia positivista tinha uma certa preocupação com os indígenas – controversa, claro.

Diferentemente de grupos conservadores da sociedade republicana em formação, os positivistas identificavam nesses grupos uma potencialidade evolucionista, sendo possível que alcançassem os estágios mais avançados da

mentalidade humana se fossem orientados pela educação positiva (TOMASSI, 2021, p.49).

Importante a ênfase na figura de Benjamin Constant, influenciador do recém regime nascido, e mais tarde tratado como o pai fundador da República Brasileira. Também chegou a ocupar o cargo de Ministro da Guerra, reformulando as bases educacionais nos meios militares. Logo se verá que o futuro das políticas indigenistas se formulará a partir dos militares que montavam as estruturas políticas estratégicas do Estado.

De acordo com Jurandyr Carvalho (1987, p.19), os positivistas ortodoxos se preocuparam em criar uma formação pátria, aspirações e interesses que iam de acordo com a evolução da humanidade. Isso pode ser observado no texto *A pátria brasileira* (MENDES, 1912, p.32). No texto é exaltado os acontecimentos e homens exemplares que os positivistas têm como inspiração para ser criado um Brasil. A figura de José Bonifácio seria constituída de exemplo de dedicação à pátria, como patriarca de nossa independência, símbolo de devoção aos negros e indígenas que compartilham com os brancos a sociedade nacional (LEITE, 1987, p.21).

Para Teixeira Mendes, o apostolado tinha contemplação pelas ideias de José Bonifácio, inclusive tentou usar de seus dois projetos, um deles acerca da abolição da escravatura e o outro da civilização dos selvagens. Teixeira Mendes, em sua obra “a influência positivista no atual serviço de proteção aos índios...” também retrata que só a solidez teórica necessária para o desejo de proteção aos selvagens e aos africanos foi dada através do positivismo:

> Porque o Positivismo é a única doutrina que conduz, em virtude de seu relativismo altruísta e científico, independentemente de qualquer consideração sobrenatural, a respeitar a civilização fetíchica, em que se achamos selvagens, e, no fundo, os descendentes dos africanos, de modo a aguardar que eles evoluam – já espontaneamente, já mediante os pacíficos contatos com os ocidentais – até o nível em que estes se acham presentemente, e possam atingir no futuro [...]. Fora do Positivismo, essa concepção não existia, e nem podia existir, da mesma sorte, por exemplo, que a mecânica celeste não existia antes de Newton. (MENDES,1912, p. 07).

Poucos dias antes da abolição da escravidão, o apostolado abria assim um de seus panfletos:

> A escravidão agoniza. Com a sua extinção conclui-se o preâmbulo da questão social no Brasil, que é a mesma em todo o Ocidente: a incorporação do proletariado na sociedade moderna. Mas o termo de um preambulo não é a solução do problema que o supõe. (LEMOS e MENDES, 1902:5).

Mesmo argumentando que o grau de evolução do homem não era definido por raça, mas sim por aspectos sociais, o positivismo brasileiro não saiu muito da linha do darwinismo. Alguns intelectuais positivistas irão dizer que o povo da República Brasileira não se enquadrava nos moldes europeus, nem nos modelos econômicos, culturais e de comportamento (CARVALHO 1987, p.37).

Na visão dos positivistas, o Estado tinha a responsabilidade de proteger os mais fracos, tutelando os elementos formadores da nação. Essa ação de responsabilidade que os positivistas defendiam do Estado perante os mais fracos, não passava de uma mentalidade evolucionista na qual os fracos eram rebaixados como vítimas e sua salvação era a redenção perante o estado.

> Negros e índios apresentavam-se, assim, de duas formas, embora diferenciadamente: de um lado, eram com os portugueses os formadores de nossa nacionalidade: de outro, eram vistos como aqueles que, estando num estágio de atraso, mereciam atenção especial. O povo brasileiro estava empiricamente ai, tratava-se, parafraseando Rondon, de torna-lo um povo melhor. (LEITE, 1987, p. 17)

Os indígenas eram parte importante da construção nacional dentro das concepções positivistas, logo, precisavam ser incorporados na sociedade como uma forma de dispor de sua mão de obra para o progresso moral e industrial da nova sociedade. Assim, manifestava-se Miguel Lemos, homenageando os vários elementos formadores da pátria:

> Façamos votos para reparar os erros de nossos pais, empregando todos os esforços para trazer os atuais descendentes dos nossos silvícolas ao seio da comunhão brasileira, assimilando-os por amor e pela ciência à coletividade que se formou no solo conquistado sobre os seus maiores. (LEMOS, 1902: IX).

Essa proteção que o estado pedia aos indígenas era mais baseado por sentimentos de redenção devido aos crimes do passo e as violências acometidas a esses povos, e um dispositivo de força e controle. De acordo com Mendes sobre a

importância do Serviço de Proteção aos índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais:

> Semelhante serviço constitui apenas o resgate da mais sagrada das dívidas de honra que o elemento ocidentalizado dos atuais brasileiros recebeu dos seus antepassados. Porque a situação martirizante em que ainda se acham, quer os selvagens brasileiros, quer os trabalhadores nacionais, resultou, e continua a resultar, do mais monstruoso dos crimes sociais de nossos avós e de todos nós. (MENDES, 1915 a:9)

De acordo com os princípios universais de fraternidade, proteger os indígenas contra a invasão dos territórios e a morte é tido como um valor altruísta. Estes crimes que o Estado cometeu contra os nativos foram a usurpação violenta de seus territórios e a escravidão africana, praticado quando perfaz a atitude racional do altruísmo, superado pelos “ignóbeis instrumentos dos instintos egoístas” (MENDES, 1915).

Os indígenas seriam protegidos pois eles eram um potencial de formadores da nacionalidade, que fraternalmente seriam assimilados por esta, assim como esperavam os positivistas. Mas como era pensada tal proteção. Em primeiro plano, essa proteção é vista fundamentalmente com a demarcação das terras e a punição dos crimes praticados contra os índios (LEITE, 1987).

A ideia dos positivistas de incorporação, integração ou assimilação dos indígenas a sociedade nacional, está atrelada com a ideia de proteção. Em relação a incorporação do proletariado, cabia ao estado dar condições para que as famílias proletárias produzissem “verdadeiros homens”, no caso dos indígenas, o estado seria encarregado de dar condições de redenção.

Na concepção dos positivistas, a proteção tinha antes de tudo um caráter pedagógico de mostrar aos nativos os benefícios da humanidade moderna. O Estado, nesse caso, não iria agir apenas protegendo os indígenas, mas também introduzindo meios que permitiriam educá-los para o trabalho. Além de ser um mero protetor, o estado tinha função de preparar o indígena para ser o trabalhador nacional no campo, em oposição ao imigrante (LEITE, 1987).

Ao final dessa discussão, no ano de 1910 através do decreto n 8.072 de 20 de junho, surge o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) como será discutido detalhadamente no item III da pesquisa.

O novo órgão responsável pelas políticas indígena objetivava a proteção e integração do indígena na sociedade, além da fundação de colônias agrícolas para a

utilização da mão de obra indígena servindo as expedições oficiais. Com a ideologia positivista de fundo, o indígena na concepção do SPILTN era um ser em estado transitório, fadado a se tornar um trabalhador rural ou proletário urbano (RIBEIRO, 1979).

De acordo com Manuela Carneiro (1987), “na esteira desse movimento de opinião, foi criado pelo governo de Nilo Peçanha, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)”. O novo órgão recém-criado tinha a finalidade de implantar, gerir, e reproduzir uma forma de poder de Estado.

Com a criação do SPILTN, os positivistas assumem a maioria da estrutura do órgão recém-criado, muito deles compondo o conjunto de ideólogos. Para os nativos, agora eles tinham uma nova finalidade: transformarem em trabalhadores nacionais. A incorporação deles nas fileiras dos operários representava o progresso na escala da evolução na concepção positivista. Como destaca Lima:

> A História “nacional” construída dentro dos critérios de “cientificidade” positivista situava os povos indígenas como origem e componentes da nação, pretendendo, mais que protegê-los – [...] incorporá-los sob a tutela e hegemonia dos ocidentais. (LIMA, 1987, p. 191)

Alinhado as ideias dos militares e sob influência principalmente de Rondon, esse poder de Estado aplicado pelo órgão passaria a usar técnicas e práticas administrativas, dispositivos jurídicos no qual iria estabelecer entre os indígenas mecanismos para integrá-los na sociedade nacional. Um desses mecanismos de integrar o indígena a sociedade, seria a criação de centros agrícolas com o objetivo de transformar esses sujeitos em “trabalhadores nacionais”, isto é, em camponeses assentados em áreas de colonização oficial. Em pouco tempo, Marechal Rondon assume a direção do SPILTN, com o intuito de exercer uma nova política indigenista no Brasil.

Em 1918 o SPI foi separado da Localização de Trabalhadores Nacionais (Decreto-Lei nº. 3.454, de 6 de janeiro de 1918), porém sem romper com a orientação integracionista do antigo órgão. Sobre os “desmontes” do SPILTN:

> A trajetória do SPI demonstraria o escopo das funções administrativa de Estado, através das quais o problema indígena circulou: de 1910 a 1930, o SPI fez parte do então Ministério da

> Agricultura, Indústria e Comércio; de 1930 a 1934, do Ministério do Trabalho; de 1934 a 1939, do Ministério da Guerra, como parte da Inspetoria de Fronteiras; em 1940, voltou ao Ministério da Agricultura e, mais tarde, passou para o do Interior. (LIMA, 2007, p.3).

O Estado, através do SPI, passa a ter uma postura mais paternalista em relação ao indígena, que visto como uma criança ou órfão pelo Estado desde os primeiros contatos, agora os elementos da tutela seriam mais elaborados para a aplicação. O poder tutelar exercido pelo SPI considerava o indígena em um processo transitório que, no futuro, se tornaria um trabalhador nacional.

Logo em seguida ao surgimento do SPI, o Código Civil de 1916 traz em seu artigo 6, inciso III, a inclusão dos “silvícolas” na categoria de relativamente incapazes, junto a maiores de 16 e menores de 21 anos, mulheres casadas e pródigos, estabelecendo que eles ficariam sujeitos ao regime tutelar estabelecidos em lei.

> Os integrantes do SPI formularam e encaminharam o texto da lei que, após dezesseis anos de tramitação no Congresso Nacional, seria aprovado como Lei nº 5.484, em 27 de junho de 1928. Esta lei deu ao SPI o direito de legalmente tutelar o status jurídico genérico de índio, sem, no entanto, defini-lo enquanto categoria sobre a qual incidia. Aliavam-se, assim, numa mesma forma social — a do poder tutelar — um projeto de gestão de segmentos populacionais definidos como dotados de uma participação civil necessariamente mediada pelo Estado e, por meio desta, de controle sobre o interior e os lindes do território nacional, intromissão à época na esfera de competência fundiária dos estados da União. (LIMA, 2007, p.3)

Lima (1985, p.59) ao abordar as origens da criação do SPI, evidencia a posição monolítica deste aparelho, sendo um espaço de difícil “disputa ideológica”, portanto, aqueles que possuíam visões contrárias, reproduziam a versão oficial produzida dentro do próprio órgão, mesmo discordando desta orientação. Uma dessas figuras seria Darcy Ribeiro, que falaremos adiante mais sobre suas contribuições nas concepções antropológicas, tendo um papel fundamental por agir como divulgador destas propostas positivistas (LIMA, 1995, p.34).

A presença marcante de militares de formação positivista entre os principais quadros de direção do SPI, no qual formularam e nortearam a política indigenista brasileira, pelo menos até os anos 40, teve como consequência a busca de uma

orientação científica para as ações estatais através da participação de etnólogos no órgão.

Alguns nomes bastante conhecidos dentro da antropologia brasileira, como Roquette Pinto, Hebert Baldus, Heloisa Alberto Torres e Curt Nimuendaju, influenciaram a orientação da política indigenista. Nos anos seguintes, outra leva de antropólogos passariam a formar os quadros do SPI, nomes como Roberto Cardoso de Oliveira, Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro (GOMES, 1988, p.48).

Porém, a intervenção desses etnólogos em garantir uma orientação mais avançada à política indigenista era mínima. Um dos motivos foi o enrijecimento das concepções positivistas que, apesar do órgão se pautar no cientificismo, não romperam com as doutrinas do evolucionismo.

> Pelo seu lado cientificista, o SPI enrijeceu demasiadamente nos princípios positivistas até meados da década de 40, o que dificultou a sua reflexão diante dos avanços teóricos da antropologia. Por exemplo, durante muito tempo sua ação indigenista se pautou pela ideia de que todas as sociedades indígenas eram matriarcais, porque esse traço cultural é o que caracterizaria, teoricamente, sociedades de pequena agricultura. Ora, essa propugnação havia sido feita quase um século antes e já sofria reparos empíricos indiscutíveis. (GOMES, 1988, p.124)

Tendo o evolucionismo enquanto pensamento levado a cabo pelos positivistas do Brasil que orientaria política indigenista republicana, a finalidade básica era a "nacionalização" e a "integração" dos indígenas na sociedade branca. Esses órgãos indígenas buscaram, então, a integração do indígena na sociedade nacional.

> Através da leitura dos textos oficiais, da legislação e dos "discursos" produzidos pelo Estado, percebe-se que o objetivo da Política Indigenista seria a incorporação dos índios à "comunidade nacional" ou a sua "nacionalização". Essa visão é fruto da chamada "ideologia Rondoniana", que tem por base o pressuposto de que os índios viriam, num futuro distante, à custa de uma assistência tecnológica e médico-sanitária, alçar os benefícios da civilização. Estava implícito que, mais cedo ou mais tarde, os índios viriam a ser incorporados a massa homogênea da nação brasileira em sua "marcha para o progresso". Para tanto, deveria ser permitido aos índios - ou mesmo acelerado artificialmente através da assistência tecnológica - a realização de seu processo evolutivo. (ROCHA, 1993, pg. 26).

O termo integração foi trazido para o discurso das políticas indigenista oficial por antropólogos que fizeram parte do SPI. A ideia de “integração” surge no Brasil a partir dos estudos de “mudanças culturais” ou aculturação” (ROCHA, 1993).

Hebert Baldus (1937) irá referir ao conceito de integração ao estudar “mudança cultural” entre os indígenas brasileiros. Nos anos 50, o termo que irá se impor com bastante força na literatura etnográfica brasileira será “aculturação”. Entretanto, é Galvão (1957) em seus estudos sobre aculturação, que irá criticar as definições desse termo, fazendo uma diferenciação entre aculturação e integração. Sobre isso:

> Somente a experiência que adquirimos no Serviço de Proteção aos Índios, onde nos familiarizamos com uma variedade de situações de contato e assimilação de grupos indígenas, nos permitiu uma perspectiva mais correta. É bem possível que os Tebetehára em certo ponto de sua transição tomem por outra alternativa que a de aderir à cultura cabocla, a mesma que escolheram os indígenas do Nordeste e do Sul do país, onde, atingida certa estabilidade de população e de relações com os "brancos", e a consciência na impossibilidade de integração na sociedade rural, exceto em seu degrau mais inferior, o índio resolva permanecer índio, categoria sociocultural que lhe garante condições de sobrevivência e de status social nas comunidades regionais. (GALVÃO, 1953, pg. 71)

Darcy Ribeiro (1957) irá apresentar novos trabalhos nos quais emprega o termo “aculturação” para os estudos dos grupos cuja situação de contato pode ser conceituada como “grupos integrados” (ROCHA, 1993). Vale lembrar que na concepção de Ribeiro, os indígenas estavam perdendo sua cultura e em via de se tornarem camponeses. De acordo com Rocha:

> Foi somente a partir dos anos 60, que a antropologia brasileira estabelece uma diferenciação clara entre conceitos como “integração” e “assimilação”. Ribeiro (1962) afirma: Tudo indica que o processo de integração, se deixado atuar livremente, não levará à assimilação, mas à extinção dos índios...” Nessa mesma época, Cardoso de Oliveira publica um trabalho onde mostra a diferenciação entre os dois conceitos ...” enquanto a integração é um fenômeno mais fácil de detectar, a assimilação necessita de uma investigação extremamente acurada, por transcender a ordem econômica e envolver fenômenos culturais, sociais e psicológicas” (Oliveira, 1962,88). Entretanto, como assinala Laraia (1976), esse conceito representou significados completamente divergentes, segundo a posição dos atores em

> relação aos índios. Se para uns significava uma forma teórica de apresentação da realidade do contato interétnico, para outros significa a “fórmula mágica” capaz de resolver os problemas administrativos resultantes da existência, em um mesmo território, de sistemas culturais conflitantes. (ROCHA, 1993, pg 22.)

Concretamente essa "integração" deveria ser feita através das políticas aplicadas pelos órgãos indigenistas. Uma das formas que o SPI viu de integração, foi a incorporação do indígena no trabalho. Devia-se "incutir" no nativo o "amor ao trabalho", visto (de forma etnocêntrica) como "trabalha produtivo" segundo as categorias brancas (ROCHA, 1993). Nos primeiros anos de atividade do SPI, a melhor solução seria a implantação da pecuária, sendo essa atividade cabível para o grau de evolução no qual se encontrava os indígenas. Entretanto, Rondon acreditava na utilização do indígena como elemento "vigilante" da fronteira.

> Misto de trabalhador rural e soldado que defendia as fronteiras nacionais, desde que cultivadas as suas características da ordem (...) O estímulo ao progresso se encarregaria do resto. (LIMA, 1987 p. 196)

Segundo Gomes (1991, p.53), como os indígenas não tinham capacidades facultativas mentais de raciocinar, dentro da perspectiva positivista, a maneira de resolver esse problema seria através da educação. Nesse caso, a educação também era uma ferramenta utilizada pelo SPI para integrar o nativo, pois ela daria “condições para que caminhassem, o mais rapidamente possível, para o entendimento da sua posição e da sua integração à sociedade brasileira”.

Por mais que estava sendo levantados discursos e projetos que buscassem a identidade nacional levando em consideração os nativos, a modernização do Brasil República, mesmo reconhecendo esses povos como parte integrante da nação, continua suprimindo suas identidades através de práticas ou políticas indigenistas do Estado com o intuito de integrá-los a sociedade.

> Nos discursos oficiais, o termo "incorporação" foi substituído pelo novo termo, agora científico, "integração". Mudou a compreensão da questão indígena por parte do Estado brasileiro ou apenas colocamos novos rótulos em velhas garrafas? Da teoria para a prática, qual a diferença entre "assimilação", "integração", "aculturação" ou a "incorporação dos silvícolas à comunhão nacional"? Enquanto os cientistas sociais teorizavam

> acerca das diferenças de utilização desses conceitos, para o Estado brasileiro as diferenças praticamente não existiam. Permaneciam apenas no nível dos discursos. "Integrar" para o Estado Brasileiro foi transformar o "Índio" em "civilizado", mesmo se, através dos discursos oficiais, tenha-se ressaltado que este processo seria levado a cabo, desde que respeitasse os costumes e tradições dos índios. Contradição? Não! (ROCHA, 1993, pg 24)

A partir dos anos 1930, haverá uma virada na concepção ideológica dos órgãos indigenistas e da sociedade nacional com a incorporação do nacional desenvolvimentismo. O que se tem nesse período é a transição da "proteção fraternal" ao "integracionismo harmonioso". A política indigenista fica a reboque do contexto econômico da época e na expansão do capital no campo. Nas palavras do historiador Seth Garfield (2011, p.44): “desde a década de 1930, quando o Brasil passou por um rápido processo de industrialização e urbanização e excesso de mão de obra, a fronteira expandiu-se em resposta à acumulação e às demandas de capital nacional. Por mais que há essa virada ideológica, essas concepções não rompem com as bases fundamentais da ideologia que orientou desde o surgimento a política indigenista brasileira: o evolucionismo. O que de fato ocorreu, foi uma reorientação do evolucionismo.

Alguns dos pilares ideológicos que marcaram a política indigenista Republicana desde 1910 serão mantidas entre os períodos de 1930 a 1967, dos quais o evolucionismo e a visão paternalista autoritária. No Capítulo 2, a seguir, abordaremos de forma mais profunda as ações de integração que aplicaram esses órgãos indigenistas.

1.2 Concepções antropológicas sobre identidade étnica até os anos 1970

Neste item iremos mostrar o desenvolvimento das concepções antropológica no Brasil desde quando a etnologia ainda se fortalecia como uma ciência, até os anos 1970 sobre o debate da identidade étnica.

Podemos dizer que o debate acerca da identidade étnica é a pedra angular nas pesquisas etnológicas que estudam uma determinada sociedade. Os estudos sobre a questão da identidade vão surgir a partir dos anos sessenta em vários

territórios onde a população étnica local surge como um problema no processo de colonização. No continente Africano, o debate sobre a questão étnica levou à criação de Estados Nacionais, reivindicando a população um Estado que os representasse (ATHIAS, 2007).

No Brasil, o debate sobre a identidade étnica será marcado pela influência da tradição antropológica norte americana através da reorientação dos estudos sobre aculturação. A antropologia enquanto ciência ainda não exista no país, o que existia eram etnólogos, principalmente estrangeiros, que faziam expedições ao Brasil no intuito de coletar cultura material indígena para coleções de museus, principalmente da Europa. Sobre a presença de etnólogos estrangeiros:

> Etnólogos e naturalistas alemães estiveram no Brasil entre 1884 e 1914: Karl von den Steinen, Paul Ehrenreich, Carl Friedrich Philipp von Martius, Theodor Koch-Grünberg e Max Schmidt são os mais importantes deste período. Martius explorou o país de 1817 a 1920 ao longo de diversas expedições e grande parte sobre o conhecimento da fauna e flora brasileira se deve ao trabalho desses naturalistas que obtiveram por parte dos governos um interesse e manter e financiar expedições no interior do Brasil. Não se pode deixar de mencionar os outros estudiosos europeus que estiveram também no Brasil como, por exemplo, Henri Coudreau, Alfred Métraux. Suas obras compõem hoje verbetes importantes na Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira editada por Herbert Baldus. (ATHIAS, 2007, p. 42)

As universidades e o ensino no brasil na época ainda estavam restringidos nos seminários religiosos, nas escolas de Direito ou de Medicina. Logo após a República, muitas escolas militares foram criadas com a orientação do Positivismo. Sobre o pensamento predominante na época:

> No início do século XX, as escolas de ensino superior que predominavam no Brasil eram as de Direito, de Medicina e as escolas de Engenharia. Essas escolas eram na maioria iniciantes e recebiam a influência européia através de livros, sobretudo alemães e franceses. Haviam três correntes, nos meios intelectuais, para explicar a formação da nacionalidade brasileira. A primeira corrente, chauvinista e ufanista reagia contra as posições européias dizendo que o Brasil era destinado a ser um grande país sendo dado que sua grande riqueza eram os recursos naturais. Um representante desse pensamento poderia ser o escritor Afonso Celso que perguntou "Por que me ufano do meu País?” (1901). (ATHIAS, 2007, p. 44).

Nos anos 20 o ensino brasileiro passou por algumas reformas educacionais, entre eles a criação de centros especializados. Esses centros irão se concentrar principalmente nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro. A etnologia começa então a ganhar um caráter científico, sendo o foco de interesse os seguintes campos: a) mudança cultural, b) as pesquisas sobre a mitologia, a religião e o xamanismo e, c) a organização social (FLORESTAN,1975). Portanto, as pesquisas da etnologia brasileira sobre os povos indígenas irão ganhar força entre o meio acadêmico a partir dos anos 40 (MELATTI, 1982).

Neste sentido, apresentaremos esta pesquisa a partir da esquematização das linhas antropológicas de Athias, desenvolvidas em três correntes de acordo com o autor, nos interessando principalmente as duas primeiras para esse momento da discussão.

A primeira corrente estaria ligada à teoria da fusão das raças. Esta teoria nasceu em meados do século XX como uma crítica as teorias deterministas de cunho racista, deslegitimando o mito da superioridade branca que estava em debate na Europa no final do século XIX. As figuras intelectuais que iriam girar em torno do debate serão Nina Rorigues, Roquette Pinto e Gilberto Freyre.

A segunda corrente será sobre os estudos de aculturação iniciados nos anos 30 sob a influência da antropologia norte americana. A maioria dos antropólogos brasileiros da época irão usar da escola americana como base para seus estudos, principalmente na questão do contato entre os indígenas e a sociedade nacional.

Fernando Azevedo, em seu livro “A antropologia e a sociologia no Brasil” elabora uma linha cronológica das etapas por quais a etnologia brasileira passaria até 1955. De acordo com o autor:

> existiram as seguintes fases: a) a fase pré-científica com a contribuição etnográfica dos cronistas (séculos XVI–XVIII);
> b) a pesquisa científica sobre as culturas indígenas: as grandes expedições (1818–1910); c) a Antropologia física e cultural: os primeiros trabalhos sobre as culturas africanas (2º quarto do século XIX); d) duas correntes de estudos: indígena e afro-brasileira (AZEVEDO, 1955, p. 353-397)

Na percepção de Azevedo, o salto qualitativo das Ciências Sociais no Brasil seria, em grande parte, devido as reformas políticas implementadas em 1930 no Estado Novo.

> A revolução, provocada pelas mudanças que se repercutiram rapidamente na esfera cultural, enfraqueceu a antiga influência das oligarquias dominantes, para dar lugar a um espírito liberal socialista ou a uma combinação de aspirações à liberdade política e à justiça social (AZEVEDO, 1955, p. 375)

Essas reformas favoreceram a criação de centros de ensino especializados nos principais eixos urbanos. O ensino da Etnologia, deixando de lado as instituições como os museus nacionais: o do Pará, o do Rio e o de São Paulo que se tornou depois o lugar institucional da Escola de Sociologia e Política em 1933, da Universidade de São Paulo (1934) e da Universidade do Rio de Janeiro (1935). Logo após esse momento, nos anos 1930, a etnologia ganha um caráter oficial no Brasil. Sobre isso:

> A pesquisa de campo toma um novo impulso, criando as condições para a elaboração de um corpo teórico a partir de observações mais rigorosas. A análise da “Teoria da Aculturação” dos etnólogos brasileiros será apresentada no capítulo III com um enfoque particular, das obras de Eduardo Galvão. Nesse mesmo capítulo, apresentaremos os trabalhos de Darcy Ribeiro que propõe, a partir de críticas da teoria da aculturação, uma nova formulação através da noção que ele próprio denomina de "Transfiguração Étnica" desenvolvida através da investigação antropológica do autor. Em nosso quadro esquemático, a teoria da transfiguração étnica situa-se entre a segunda e a terceira correntes de pensamento para mostrar que não há ruptura metodológica definitiva na proposta da transfiguração étnica, entre as duas correntes de pensamento. (ATHIAS, 2007, p. 52)

Por fim, a terceira corrente antropológica será uma crítica radical ao conceito de aculturação, considerando que a noção de transfiguração étnica será pouco operacional. Elaborada pelos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira, essa vertente irá propor o conceito de “fricção interétnica” para substituir a noção de transfiguração étnica.

> Foi inicialmente, em 1962 denominada de "fricção interétnica" baseada no trabalho de campo desenvolvido pelo autor entre os Tükuna durante os anos de 1964. Essa teoria foi publicada pela primeira vez em 1967 ele foi republicado em 1968, na revista América Indígena (vol. XXVIII, n° 2, México), e incluído posteriormente na coleção de ensaios A Sociologia do Brasil Indígena (Edições Tempo Brasileiro Ltda., Rio de Janeiro, 1972). (ATHIAS, 2007, p. 108)

A fricção interétnica terá uma abordagem sociológica ao fenômeno de contato entre os povos, considerando a identidade étnica como uma construção ideológica. Sobre esse momento de crítica as discussões acerca da aculturação:

> Os antropólogos que seguem essa direção, principalmente aqueles, que participaram do projeto de pesquisa coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira, partem da proposição inovativa de Fredrik Barth (1969) de considerar a noção de grupo étnico como um "tipo organizacional". Para estes antropólogos, a identidade étnica é o que vai ser determinante para o desenvolvimento do grupo, do ponto de vista organizacional e ideológico, identificando-se com uma identidade, e que se preserva enquanto grupo étnico desde que sejam visíveis as condições organizacionais coletivas. Enfim, Cardoso de Oliveira dará ênfase na noção de identidade contrastiva e Roberto Da Matta a utiliza como identidade paradoxal. (ATHIAS, 2007, p. 53-54).

As três correntes de pensamento terão suas concepções específicas em relação à construção étnica nacional, aos povos indígenas, a sociedade que estava se formando. A primeira irá estimar que a mestiçagem é uma solução viável com os valores e ideais da sociedade brasileira na época. Os trabalhos de Gilberto Freye irão demonstrar bem esse debate.

A segunda corrente tem como concepção o conceito de assimilação no sentido utilizado por Roberto Cardoso de Oliveira, sendo um processo no qual um grupo étnico incorpora-se a um outro de maior “força” cultural, perdendo suas particularidades e sua identificação étnica anterior (OLIVEIRA, 1976).

Por fim, a terceira corrente irá trabalhar com o conceito de “integração” dos povos indígenas a sociedade nacional. Como foi debatido no item anterior, essa concepção será a linha de orientação dos órgãos responsáveis em elaborar as políticas indigenistas.

A teoria da fusão das raças irá fazer uma leitura de um brasil desprovido de preconceitos raciais, criando as bases para o racismo a moda brasileira, sem levar em consideração o sistema hierárquico implantado no país. Na época em que estava em alta no país, foi alçada no debate por certos intelectuais, pois suas ideias iam de acordo com a mentalidade hegemônica do contexto histórico.

Como mostra Freyre em suas obras, o racismo brasileiro proclama de maneira paradoxal uma unificação harmoniosa em termos biológicos das três matrizes étnicas que constituem a sociedade brasileira, fortemente hierárquica. Essa unificação se

exprime na “cordialidade” brasileira, ou nos costumes tais quais os ritos afro-brasileiros expressados no carnaval.

O conceito de aculturação étnica foi amplamente utilizado no Brasil, oriundo das discussões da antropologia cultural norte americana. Já o conceito de transfiguração étnica, concebido na América Latina pelas críticas ao modelo de aculturação, foi elaborado por Darcy Ribeiro.

A etnologia brasileira será amplamente desenvolvida a partir dos anos trinta, tendo como base teórica principalmente a fase “integracionista” que irá servir de munição teórica para os quadros militares encabeçados nos órgãos das políticas indigenistas, como foi discutido anteriormente.

Esses estudos enfatizavam que o sujeito indígena deveria se integrar na sociedade nacional, pois o destino deles era esse ou o desaparecimento. Na realidade, esse discurso objetivava transformar o indígena em mão de obra barata, sendo inseridos dentro da estrutura de classes. O conceito de integração será muitas vezes confundido com o de assimilação, aparecendo em alguns trabalhos como os de Wagley e Galvão.

> Numa época em que o problema do contato entre índios e "brancos" no Brasil estava ainda circunscrito aos limites estreitos das teorias da aculturação proveniente da Antropologia norte-americana, os estudos de Darcy Ribeiro e de Roberto Cardoso de Oliveira conseguiram desviar de forma proveitosa de uma ortodoxia quase estéril para dois novos pólos de orientação teórica metodológica: um em direção das teorias de mudança social proveniente da Antropologia social britânica, e o outro para a crítica dos modos de colonização mercantil e capitalista nas sociedades colonizadas, estabelecida a partir de casos africanos por sociólogos e etnólogos franceses. (ATHIAS, 2007, p. 72).

Herbert Baldus será de extrema importância para a etnologia brasileira, no sentido de que anterior ao seu livro “ensaios de etnologia brasileira” poucos pesquisadores haviam estudado a mudança cultural entre os indígenas, sendo Baldus um dos pioneiros que irá fazer isso de forma aprofundada e com bastante rigor científico.

Em seu citado livro, Baldus irá dedicar uma parte do seu trabalho com o tema "Mudança de cultura dos índios do Brasil" (1937, p. 276-321). Sua pesquisa se dá entre os Karaja, Terena, Bororo, Kaigang e Tapirapé, grupos indígenas que tiveram

de uma certa maneira maior contato com a população não indígena, possibilitando observar dessa forma o fenômeno do contato. Baldus explica o que entende por mudança cultural:

> Entendemos por mudança de cultura a alteração da expressão harmoniosa global de todo o sentir, pensar e querer, poder e agir de uma unidade social, expressão que nasce de uma combinação de fatores hereditários, físicos e psíquicos, e de fatores coletivos morais, e que, unida ao equipamento civilizatório, como por exemplo, os instrumentos, as armas etc., dá à unidade social a capacidade e a independência necessárias à luta material e espiritual para a vida. (BALDUS, 1937, p. 279)

Já Eduardo Galvão e Charles Wagley irão escolher os Guajajara em suas pesquisas sobre cultura em transição. O motivo da escolha deste grupo, seria devido a sua capacidade de adaptação excepcional em seu meio entre a população branca do estado de Maranhão. A conclusão que chegaram na pesquisa com os Guajajara era a de que não houve redução da população do grupo étnico mesmo estando num estado de contato permanente há mais de três séculos, permanecendo um grupo étnico ainda “essencialmente indígena” (WAGLEY & GALVÃO, 1949).

Os autores também irão reconstruir a história da cultura Guajajara para servir de estudos sobre a organização social. Esse estudo serviu para fazer uma análise minuciosa do processo aculturativo destes povos, chegando os autores a conclusão de que estes indígenas conseguiram realizar de uma forma coerente uma “integração cultural” e que sobreviveram enquanto grupo étnico.

De acordo com os autores, isto aconteceu não porque esses povos tenham sido mais “conservadores em suas culturas” do que outros grupos, ou mais resistentes a mudança, mas sim, a suavidade e a disposição deles em aceitar as mudanças foram provavelmente os fatores mais importante para sua sobrevivência (WAGLEY & GALVÃO, 1949).

Eduardo Galvão será um dos principais etnólogos responsáveis pela introdução no debate sobre o conceito de aculturação na etnologia indígena, e sua preocupação se manifestou em todas as pesquisas que realizou, principalmente na Amazônia. O trabalho dos dois, tanto de Eduardo Galvão e Wagley, irá alargar o campo das observações sobre a aculturação, pois os autores irão ressaltar de uma

maneira bastante específica os traços do sistema cultural e da organização social, econômica das comunidades “caboclas”.

Deixaremos uma citação de Galvão na qual indica as perspectivas em relação aos povos indígenas e que caracterizariam os estudos sobre a aculturação e a política indigenista oficial da época:

> Os fatores de resistência e de ligação às normas tribais parecem-nos residir mais em causas como a expansão da população sertaneja [cabocla] (24) brasileira. Um fato que muitas vezes não tem sido relevado é que os grupos mais resistentes ocupam em geral zonas menos devastadas, porém mais inóspitas do platô central, onde não se registrou tentativas de assimilação do índio e de fixação do caboclo, ou seja, aquele ainda não encontrou um lugar permanente na economia regional. A resistência destes grupos é uma condição de sobrevivência. Em outros casos, a expansão súbita da população não permite o lapso de tempo necessário à acomodação. O índio se retira ou é enviado para longe. O fato de que os índios são pouco numerosos os coloca numa situação de inferioridade, de minoria étnica, sem outra alternativa senão a de perecer. É o caso, por exemplo, dos índios do Xingu, que, à despeito do grande número de tribos, estão em via de extinção. A maior deles comporta mais de 140 indivíduos. Ao sair de um período de isolamento, têm se confrontado há cerca de 10 anos com aviões e máquinas, e um tipo de colonização que não precisa dos seus braços. Se não encontram lugar nesta economia, e se sua densidade demográfica não resiste aos desgastes causados pelo contato, principalmente pela diminuição de seus membros devido a doenças contagiosas, tenderão a desaparecer, salvo se uma política indigenista bem eficaz para lhes fornecer os meios de acomodação e de assimilação se desenvolva. (GALVÃO, 1979, p. 132)

Darcy Ribeiro irá iniciar sua pesquisa sobre os povos indígenas a partir de uma concepção de que a sociedade nacional é um todo uniforme, “uma etnia nacional em expansão” e que através de um movimento externo da expansão étnica, essa sociedade entra em contato com as outras etnias. Esse movimento seria inevitável também com as outras etnias que não estivessem em expansão, logo, esses grupos que não estivessem em expansão dariam conta de resolver os problemas criado pelos contatos (RIBEIRO, 1977).

Ribeiro em seu livro "Línguas e culturas indígenas no Brasil", afere quem é indígena no Brasil, como sendo um sujeito que apresentasse problemas de

inadaptação a sociedade brasileira em suas diversas variantes, devido à preservação de seus costumes e hábitos. Como já citado, em 1947 Darcy Ribeiro é contratado pelo SPI, passando a elaborar pesquisas para dar uma orientação, acompanhamento ao órgão.

Marechal Rondon seria uma figura de inspiração para Darcy Ribeiro no trabalho de assistência as populações indígenas. Foi no SPI que Darcy realizou as primeiras e boa parte de suas pesquisas etnológicas junto aos indígenas.

Em 1953 Darcy organiza o Museu do índio no Rio de Janeiro e logo em seguida os primeiros cursos de especialização em Antropologia no museu. É neste mesmo período que Darcy defende as diferentes políticas de integração e de assimilação do indígena a sociedade nacional, e posteriormente passa a falar de integração gradual do indígena, já que o contato com a sociedade nacional seria inevitável. Dois anos depois, em 1957, irá propor a criação de reservas indígenas como um meio de preservar a cultura desses povos. Ao mesmo tempo, se preocupará em pesquisar os meios de salvaguardar as vidas indígenas ameaçadas pelo contato com a sociedade nacional. Já em 1962, adota um discurso de incorporação gradual dos grupos indígenas em um programa amplo de educação, mostrando certa oposição ao isolamento dos indígenas em reservas (MARASH JR, 1978).

Em seu livro “O Processo Civilizatório” (1968), Darcy irá examinar as etapas da evolução sociocultural dos povos em uma sucessão de revoluções tecnológicas, classificadas em sua obra como revolução agrícola, urbana, de irrigação, metalúrgica, pastoril, mercantil, industrial e, finalmente, termonuclear.

O objetivo dessa investigação no campo da antropologia da civilização será de dar conta de explicar o Brasil. Nesta série de estudos, se desenvolve todo um corpo de fundamentos teóricos que Darcy já se propôs de desenvolver, a obra: O Povo Brasileiro: A formação e o Sentido do Brasil (1996). Neste trabalho o autor irá retomar os principais conceitos trabalhados em Povo Novo, Transfiguração Étnica, como revoluções tecnológicas, configurações socioculturais típicas de cada período e as propostas de teóricas cabível para a América Latina.

Em “As Américas e a Civilização" e o "Dilema da América Latina", Darcy analisa o processo de formação e as causas do desenvolvimento desigual dos povos de economia emergentes, assim como também as estruturas de poder e forças rebeldes na América Latina. Para essa análise também será aplicada a noção de

Transfiguração Étnica. Darcy irá categorizar os povos em relação a evolução sociocultural, sendo povos “prósperos e poderosos” e povos subdesenvolvidos.

A teoria da transfiguração étnica, como já citado, surge então como uma crítica a teoria da aculturação. No Brasil, essa era uma das principais correntes de pensamento no campo da política indígena, sendo inclusive a linha de orientação para as políticas indígenas oficiais. Segundo Ribeiro:

> [...] em sua formulação original, estes estudos se limitaram ao exame dos contatos diretos e contínuos, este processo sendo necessariamente concebido como bilateral e explicado em termos de adoção seletiva de elementos culturais estrangeiros. Muito rápido, entretanto, a necessidade impõe-se de incluir na análise todos os tipos de contato interétnico, e de levar em conta as situações nas quais o processo era unilateral ou, pelo menos, não afetava necessariamente as duas etnias presentes. (RIBEIRO, 1977, pg. 12)

Essa teoria, como ele mesmo afirma, foi desenvolvida para explicar as situações de desigualdades relacionadas a partir de questões posta através da cultura. Em suas palavras:

> Tendo escrito esses livros, escrevi mais um que é "Os Índios e a Civilização", que eu vinha fazendo há anos, por encomenda da Unesco. Este livro me ensinou muito porque me fez desenvolver um conceito de "transfiguração étnica", que é o processo pelo qual os povos se fazem e se transformam ou se desfazem. Nenhum índio vira civilizado, o que há é que um povo indígena, mantendo sua indianidade, vai morrendo e, ao lado dele, surge um núcleo humano que cresce à custa dele e que cresce contra ele, que é o núcleo civilizado. Então, assim como não há conversão, não há assimilação. O que há é uma integração inevitável. Se o índio é cada vez mais cercado de um contexto civilizado ou comercializado, se ele próprio se converte em mão de obra, se ele próprio tem que produzir mercadoria, é claro que ele tem uma integração cada vez maior com a sociedade nacional. Mas esta integração não quebra nele a identidade, que é como a do judeu, como a do cigano. Ele mantém a sua identidade como indígena. Apesar de transformados os costumes, apesar de mudar o modo de se vestir. Apesar de todas essas mudanças, ele permanece indígena (RIBEIRO, 1981, p. 160-162).

A transfiguração étnica é, pois, definida como:

> Processo através do qual as populações tribais confrontam-se com as sociedades nacionais e preenchem as condições

> necessárias à sua sobrevivência enquanto entidades étnicas, pelas alterações sucessivas de seu substrato ideológico, de sua cultura e das formas de relações com a sociedade circundante". E Ribeiro acrescenta: "Esta acepção — da Transfiguração Étnica — é na realidade uma aplicação particular e restrita de um processo mais geral que compreende os modos de formação e de transformação das etnias". (RIBEIRO, 1977d, p. 13 e 217-227)

Em contrapartida ao debate de aculturação, surge em 1967 a teoria da fricção interétnica desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira. Cardoso baseará em seu trabalho de campo desenvolvido entre os Tukuna em 1964 para desenvolver tal teoria, sendo publicada pela primeira vez em 1967 na revista América Indígena (vol. XXVIII, n° 2, México).

1.3 A tutela e o indigenismo governamental – antecedentes ao Estatuto do índio

A tutela enquanto dispositivo jurídico, possui a finalidade de intervir na relação familiar quando a criança se encontra órfão, abandonada, ou que seus direitos mínimos não estejam sendo respeitado/executados. Essa tutela é exercida na figura de um tutor, o sujeito que irá cuidar da criança, substituto da família, e será de caráter transitório, permanecendo com a criança até esta crescer e adquirir certas capacidades cognitivas para, então, conseguir exercer seus direitos civis. Ou seja, a tutela acompanha o ciclo biológico do indivíduo. Nas definições técnicas e tradicionais de tutela:

> “A tutela em direito civil, designa o instituto que, juntamente com o pátrio poder e a curatela, integra o sistema legal de proteção aos incapazes. Pode ser conceituada como o ‘encargo conferido a alguém para que dirija a pessoa e administre os bens do menor que não incide no pátrio poder do pai ou da mãe”. (Dicionário de Ciências Sociais, FGV).

Esse mesmo formato de regime tutelar foi aplicado nas relações interétnicas. O Estado impôs uma dinâmica aos grupos étnicos e um regime jurídico tutelar que regula esta mesma relação, sendo uma relação concreta constituída entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. Podemos dizer que a tutela que regulamentou a relação do Estado com os povos indígenas foi produto da conquista colonial, sofrendo

durante o percurso algumas alterações, especialmente nas transições do regime colonial para o império, e do império para a república.

As origens da tutela indígena no Brasil têm relação com as ordens missionárias em conjunto com os aldeamentos. A catequese e os aldeamentos estavam vinculados aos interesses políticos econômicos da colonização, sendo necessário aldear esses povos para logo em seguida pacificar em virtude de uma mão de obra preparada e servil as necessidades produtivas da colônia. O trabalho livre era uma demanda dos missionários ligada aos interesses da coroa como estratégia de usurpação do território conquistado. Nas concepções de Manuela Carneiro da Cunha a tutela seria definida como:

> A principal providencia tomada pelo Governo Colonial para impedir uma evasão dos índios libertos, citadinos ou a serviço dos moradores no interior da capitania foi colocá-los sob o regimento dos órfãos". (Carneiro da Cunha, op.cit, p.107). Desta maneira, a tutela, na sua gênese e na primeira forma que assume, está relacionada primeiramente, as necessidades econômicas da Coroa Portuguesa: visava garantir a estabilidade da oferta de mão de obra indígena (...) Na verdade o juiz de órfão foi usado em todo o século XIX para tutelar toda a mão de obra potencialmente rebelde: ficavam sob sua jurisdição não apenas os índios, mas os escravos alforriados e os africanos livres". (CUNHA, 1988, p.110)

Nas definições do Antropólogo Andrey Ferreira Cordeiro:

> Um conjunto de dispositivos político-administrativos (calcados em signos/símbolos difusos) destinados à "govermentalização" dos índios. Essa tem dois objetivos: criar uma racionalidade na exploração de povos colonizados, aproveitando os índios como população, transformando-os em mão de obra para extrair-lhes o sobre trabalho. Ao mesmo tempo, é uma forma de dominação que se pauta não na lógica de soberania, mas não da gestão ou governo em que a preocupação central é deslocada da arte de manter o poder para a arte de governar, porque o poder deixa de ter grandes ameaças internas ou externas. (FERREIRA, 2013, pg. 81)

De acordo com Andrey Ferreira (2013, p.67) o regime tutelar passou por três momentos históricos. O primeiro momento do regime tutelar se coloca no regime colonial, quando a coroa, por um lado reconhecia a posse indígena, mas por outro, viam a posse dos indígenas aos seus territórios como um empecilho ao caminho do "progresso", ou seja, os indígenas só eram reconhecidos como tal a partir do momento

em que seus interesses não colidissem com os interesses da coroa. Porém, quando o Brasil foi considerado parte integrante de Portugal, nos dois primeiros séculos de nossa história, não foram feitas as devida considerações sobre a importância de assegurar os direitos desses povos.

> Podemos dizer que o regime tutelar passou por três diferentes momentos históricos. O momento de sua gênese corresponde ao período final do regime colonial no Brasil, em que surge a tutela orfanológica que era um dispositivo que visava garantir a disponibilização de força de trabalho indígena, aplicando-se aos índios que se encontravam deslocados de seus respectivos grupos. O segundo momento corresponde à extensão da tutela orfanológica aos índios em geral, por lei imperial de 1831, que associa também os direitos territoriais, à relação tutelar. O terceiro momento corresponde à transição da tutela orfanológica para a tutela do SPI, por decreto, em 1928, em que a tutela seria exercida agora por uma instituição de Estado especializada. (FERREIRA, 2013, p.67)

Esses direitos irão aparecer pela primeira vez nas cartas régias de 30 de julho de 1609, afirmando o pleno domínio dos indígenas sobre seus territórios e sobre suas terras alocadas nos aldeamentos[2].

Com os indígenas aldeados, a Coroa conseguiu dessa maneira segregar boa parte dos grupos étnicos em espaços pequenos, liberando grande parte de seus territórios para o processo de colonização. Esse tipo de prática irá perdurar durante muito tempo na história dos povos indígenas no Brasil, inclusive no período republicano.

Após a Independência do Brasil, uma lei de suma importância foi criada. Era a chamada Lei de 27 de outubro de 1831, que revogava as cartas régias de 1808, abolindo a servidão dos povos indígenas. Consequentemente, o Estado passou a considerar essa população como "órfãos" cabendo medidas cautelosas de proteção, já que na visão do Estado esses indígenas eram incapazes e o destino deles estava fadado ao desaparecimento ou a completa integração na sociedade brasileira, firmando assim o entendimento de que não poderiam alienar suas terras sem a

[2]Se os índios lutavam obstinadamente para fugir dos colonos, "estes por sua vez solicitavam providências do governo no sentido de dar uma solução ao problema indígena, pois se sentiam "ameaçados" sabendo da existência de grupos ainda hostis nos arredores. O governo, para atendê-los, resolveu reunir os índios em aldeamentos, criando reservas que tinham um duplo objetivo: proteger os colonos de ataques de índios e incutir nos silvícolas os "hábitos da civilização cristã". (ASSIS, 1981, p.06)

assistência judicial. Esse seria o segundo momento da tutela. Sobre a visão infantilizada do Estado em relação a esses povos:

> O índio aparece como um tipo de sujeito coletivo suscetível de assimilação, de caráter “dócil e ingênuo”. Mas o mais importante, o índio aparece como uma “criança simbólica”, ocupando um estágio infantil na escala de evolução da humanidade. É a educação, uma relação pedagógica na qual a sociedade nacional ocupa o papel de “professor” e as sociedades indígenas de “alunos”. (FERREIRA, 2013, p.63)

A primeira lei que tratou de regulamentar a propriedade privada no Brasil, foi a chamada Lei de Terras. Criada em 1850, no período imperial, garantia o direito territorial dos indígenas reservando suas terras para a colonização. Entretanto, essa lei tinha como finalidade regular as terras possuídas, as devolutas e as reservadas.

A Lei de Terras definia terras devolutas como “aquelas que não estavam sob domínio de particulares, sob qualquer título legítimo, nem aplicadas a algum uso público federal, estadual ou municipal”, deixando claro que não estava dentro dessa legislação a categoria de terras devolutas aquelas “onde existirem hordas selvagens”, pois essas pertenciam ao Estado, e como tais, deveriam ser medidas e demarcadas (AZANHA, 2005, p.4). Essas lacunas na Lei das Terras deram aval para que muitos posseiros adquirissem territórios de ocupação tradicional dos indígenas, já que essas terras eram encaradas como devolutas.

> Aos poucos, os foreiros e arrendatários começavam a pressionar as Câmaras Municipais e os próprios Governos Provinciais para obter os terrenos dos índios. Sob o pretexto de que eles haviam abandonado o local ou se achavam 'confundidos com a massa da população' - essa população que havia sido introduzida pelo próprio sistema de aforamento e arrendamento - [...]muitos aldeamentos foram extintos. (CUNHA 1987, p. 69-70)

Dessa forma, o processo de espoliação das terras tradicionais passou a ter respaldo legal dentro das normativas dessa “Lei de Terras”, o que gerou confronto entre os povos indígenas pela recuperação de suas antigas terras, que se estende até hoje. Na percepção dos proprietários que estão de forma irregular ocupando essas terras, eles reivindicam que a posse das fazendas é de suas famílias há décadas, porém essa posse se deu por conta dessas brechas que existiu na legislação da Lei de Terras.

No período republicano, a primeira constituição da república de 1891, em seu art. 64, transferiu aos Estados-membros as terras devolutas situadas em territórios indígenas, e como citado acima, muitas terras indígenas haviam sido consideradas devolutas no período colonial e imperial, facilitando dessa maneira o Estado a assenhorar as terras, favorecendo o processo de grilagem sobre as terras indígenas.

Com a Proclamação da República, houve mudanças jurídicas, entre elas, a desistência da catequese incentivada pelo Estado e a institucionalização da tutela aos indígenas pelo Estado. Assim, através do Decreto nº 7 de 07 de novembro de 1889 a função de catequizar e "civilizar" os povos indígenas foi transferida aos governos dos Estados.

A Constituição de 1891 ainda não fazia menção sobre os povos indígenas e seus territórios. Quando o SPI foi criado, no contexto dessa constituição, a entidade não tinha condições de fazer o reconhecimento de terras, cabendo essa função aos governos estaduais e municipais. Esse cenário dura até meados dos anos1960.

Após o período colonial, os direitos aos povos indígenas são pensados em dois posicionamentos diferentes: os que queriam vincular a proteção aos indígenas à catequese católica, ou transferir para uma instituição secular. Esses posicionamentos irão surgir com a promulgação do decreto nº 1606 de 29 de dezembro de 1906, quando se criou o ministério da agricultura, que entres as funções, cabia a competência para legislar sobre as políticas indígenas.

A situação de opressão vivenciada pelos povos indígenas durante todo esse período pela falta de leis coerentes que os respeitasse, era decorrente, na perspectiva do Estado, da não intervenção dele próprio como mediador nas relações entre a sociedade nacional e sociedades indígenas (FERREIRA, 2013, p. 64).

Essa falta de intervenção do Estado seria resolvida em 1910 com a criação do SPI, enquanto instituição tutelar. Temos aqui, o terceiro momento da relação tutelar.

Antonio Carlos de Lima, em sua obra “Um grande cerco de paz”, tem como objetivo uma etnografia da formação do Estado no Brasil através da relação de conquista entre seus empreendedores e as populações indígenas. O foco de sua pesquisa centra no SPI – um dos principais aparelhos do Estado que se deu essa relação- levando em conta o seu idealizador, a figura dita como mitologia de Cândido Rondon. Em suas linhas sobre a construção deste órgão, Lima irá apoiar sua análise numa noção de conquista, semelhante à de Todorov e outras de inspiração

focaultiana. Dentre essas obras e outras, o autor chega então a noção de poder tutelar. Nas palavras do autor:

> Baseando-me em trabalhos de Max Weber (1983), de Michel Foucault (1983, 1997, 2004) e de outros autores, procurei elaborar a modalidade de exercício de poder de um Estado concebido como nacional que chamei de *poder tutelar*. Além da ação local junto a povos indígenas específicos configurando-se sob a forma de um regime de dominação juridicamente definido, penso que a tutela exercida na prática pelo SPI e, depois de sua extinção em 1967, pela Fundação Nacional do Índio, criada para sucedê-lo, e depois por outras agências, foi essencial nos processos de formação de Estado no Brasil, em que a produção política de uma fronteira em movimento (*moving frontier*) é uma marca determinante para se entender o desenvolvimentismo contemporâneo.2 Com a ideia de poder tutelar, busquei, portanto, descrever formas de ação que, se nem sempre estatais em sua origem histórica, num dado momento se concentraram sob o comando dos especialistas em imaginação de coletividades e de sua administração num centro social e geográfico de poder concebido como nacional. Tal exercício de poder estatizado sobre as ações dos povos indígenas e sobre seus territórios, no plano histórico, origina-se, em primeira instância, e guarda continuidades implícitas com as conquistas portuguesas e sua administração por dispositivos que visavam assegurar a soberania do monarca lusitano sobre territórios dispostos em variados continentes com um equipamento material e recursos humanos bastante reduzidos. (LIMA, 2015, pg. 430).

Para o autor, o poder tutelar seria uma forma reelaborada de uma guerra, pensado como integrando tanto elementos das sociedades de soberania, quanto das disciplinares. Entretanto, é antes de tudo, um poder estatizado em aparelhos de poder específicos, cuja função é estratégica e tática, no qual a matriz militar da guerra de conquista sempre é presente. O exercício do poder tutelar implicaria em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá. Para Lima (1995, p.57) “o poder tutelar pode ser pensado como integrando tanto elementos das sociedades de soberania quanto das disciplinares”. Na concepção do autor, o SPI como órgão estatizado e de “pretensa abrangência nacional” possuía a estratégia e a tática fincada “na matriz militar da guerra de conquista”.

O SPI foi um aparelho do Estado de política indigenista baseada nos ideais positivistas como citado no item I, instituído formalmente com a missão de “proteção

e assistência aos povos indígenas", retirando esses povos da situação de degradação para colocá-los dentro da civilização da sociedade brasileira.

Tal instituição estruturou-se no governo de Nilo Peçanha, tendo como primeiro diretor o general Candido Mariano da Silva Rondon. Sobre o caráter ideológico positivista do SPI:

> A primeira política indigenista do Brasil foi a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, que está diretamente relacionada com o então porta-voz do exército Cândido Mariano da Silva Rondon. Rondon, ainda jovem, depois de estudar o positivismo francês de Augusto Comte na sua formação em Engenharia, realizou em 1890 várias expedições militares por regiões ainda não exploradas do país, quando acabou por contatar as tribos Borôro, Nambikuára e Paresí. Ele não via os indígenas como selvagens ou bárbaros, mas sim como estando em um estágio específico de desenvolvimento da civilização humana, sendo responsabilidade do governo dar condições para que estes povos sobrevivessem (DAVIS, 1978, p.25)

O SPI usou de uma estratégia de aproximação "não violenta" para pacificar as etnias que eram hostis aos projetos de modernização do governo, fazendo a ponte e as negociações para tornar possível a exploração das terras indígenas por fazendeiros, colonos e seringueiros. Segundo Lima (1995), era tarefa do SPI:

> Atrair e pacificar os índios;
> Conquistar suas terras sem destruí-los;
> Transformar os índios em mão de obra para execução de desbravar e preparar as terras não colonizadas para posterior ocupação definitiva por não índios. (LIMA, 1995, p.155).

O regime tutelar exercido pelo SPI se pautava, sobretudo, por um conjunto de poderes baseado na oposição primitivo/civilizado, criança/adulto, superior/inferior que os militares tinham a respeito dos povos indígenas. Cabia também ao SPI atestar quem era indígena e quem não era, evidenciando dessa forma como o Estado, na figura da gerência do SPI, tinha o poder de submeter e controlar esses povos.

No que tange a vida dos povos indígenas, o SPI não trouxe melhorias significativas em suas vidas de acordo com as promessas no discurso dos militares. O que houve, na realidade, foi o a instauração institucional do regime militar e o estreitamente dessa relação entre o Estado e os povos indígenas, e a perca de territórios tradicionais.

Engana-se quem pensa que os povos indígenas ficaram omissos diante desse contexto de submissão e controle: como é de praxe em todo movimento dialético existir duas partes que entram em conflito, os povos indígenas diante das estruturas de tutela encadearam um processo de retomada de busca por autonomia política, sendo “a emergência do que podemos chamar de protagonismo étnico, num contraponto direto às bases simbólicas e políticas do regime tutelar instituído em 1910 com a criação do SPI e ratificado pelo Estatuto do Índio de 1973” (FERREIRA, 2013, p.59). Sobre essa emergência do protagonismo étnico em contexto do regime tutelar:

> Frente à estrutura tutelar, os indígenas se encontram diante de três alternativas concretas. A primeira, que para simplificar definiremos como índios funcionários, é que os índios entrem no jogo das relações clientelistas estabelecidas com os indigenistas, encontrando aí canais de acesso ao uso de recursos coletivos e a acumulação de bens materiais e prestigio. A segunda que chamaremos de assembleias indígenas, se refere à mobilização por terra e assistência. A terceira que chamaremos de organização indígena, busca criar mecanismos modernos de gestão territorial e desenvolvimento. Há também outras alternativas – que envolvem na sua maioria formas de mobilidade individual e familiar. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006, p. 137).

No final da década de 60, o SPI é extinto devido a várias denúncias de irregularidades administrativas, corrupção e gestão fraudulenta, fora também os descasos em relação aos povos indígenas. Junto às denúncias de corrupção, em 1968, época da ditadura civil militar, surge o Relatório Figueiredo[3] descrevendo em suas sórdidas páginas o massacre e genocídio levados a cabo pelos funcionários do SPI e por latifundiários.

Logo após a sua extinção, em 1967, durante a ditatura civil militar brasileira, é criada uma nova entidade administrativa que prestaria novos serviços aos povos indígenas, conhecida como Fundação Nacional do Índio – FUNAI, passando a exercer a tutela dos povos indígenas.

[3] O Relatório Figueiredo foi um relatório produzido em 1967 pelo procurados Jader de Figueiredo Correiro a pedido do Ministro Afonso Augusto Albuquerque, descrevendo em mais de 7.000 páginas as violências praticadas por latifundiários e funcionários do Serviço de Proteção ao Índio contra os indígenas brasileiros nas décadas de 1940, 1950 e principalmente na ditadura civil militar em 1961. Nessas sombrias páginas há relatos de estupro por parte dos funcionários do SPI, introdução do vírus da Varíola em comunidade indígena da Bahia não imunizada, e também o desmembramento de corpos. O relatório se encontra disponível na internet.

A FUNAI surge com os mesmos elementos paternalista de tutela aos povos indígenas e assimilacionista do SPI: daí a ideia da FUNAI como pai e mãe, ainda muito presente entre vários povos indígenas do Brasil". (LUCIANO, 1998, p.43).

A FUNAI cumpriria então com o papel de integração dos povos indígenas no modelo progressista de sociedade em contexto ditadura civil militar, tanto é que essa relação entre a FUNAI e os militares, também não tinha rompido com as tradições do SPI. Sobre a relação FUNAI e a ditadura civil militar:

> Pode-se observar que aos poucos se vai eliminando todos os órgãos de deliberação horizontal, de modo que se percebe que a questão indígena se encaixa naquele período como uma parte importante de um contexto nacional mais amplo de monopolização das decisões, militarização e do discurso da "segurança nacional" que pretensamente justifica a implementação do Ato Institucional nº 5, que representa um maior recrudescimento do regime militar. (KYRILLOS, 2014, pg.54)

Esse vínculo entre a FUNAI e os militares é tão notório que:

> De sua criação em dezembro de 1967 até julho de 1983, a Funai será presidida unicamente por militares, exceção a um curto período, de 15/03/79 a 31/10/79, em que ocupou esse cargo o engenheiro Ademar Ribeiro Silva, ex-diretor geral do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem – DNER, muito ligado aos militares que estavam no poder. (BIGIO, 2007, pg.13)

A FUNAI também será um órgão bastante útil para o regime militar e seus planos de exploração da região amazônica. Sobre isso:

> Um dos exemplos mais notórios de como a FUNAI passa a servir ao governo militar (em detrimento de atuar como órgão de proteção dos povos indígenas) é quando o então presidente Médici anuncia que a FUNAI irá realizar o trabalho de "pacificação" das mais de 30 tribos indígenas que viviam nas regiões por onde deveria passar a transamazônica, cabendo à FUNAI garantir que os indígenas não fossem "obstáculos" para que se realizasse a rápida ocupação da Amazônia, bem como, proteger os operários que iriam construir a estrada de qualquer violência que pudesse ser impetrada pelos indígenas da região (DAVIS, 1978, p.84-85).

A criação da FUNAI não trouxe nada de novo sob o sol em relação aos direitos dos povos indígenas, apenas uma nova legislação entrando em vigor em 19 de

dezembro de 1973, a Lei nº 6001, conhecida como Estatuto do Índio. O Estatuto do Índio produziu alguma mudança no regime tutelar? Sobre essa indagação:

> O estatuto do índio traz algumas alterações importantíssimas: 1) a abertura do serviço público aos índios e o incentivo a sua especialização indigenista; 2) uma relativa abertura a participação dos índios na administração dos "bens e renda indígena", assegurando entretanto a exploração do solo aos índios e do subsolo a regulação estatal; 3) definição formal de índios e comunidades indígenas, de maneira que não é mais um inspetor que define quem é integrado ou não, mas o próprio Estatuto; 4) a introdução de uma orientação formal para os "contratos coletivos de trabalho". (FERREIRA, 2013, p.71)

As linhas políticas indigenistas irão perpassar pelos princípios do Estatuto, baseado na ideia contraditória de preservação e integração harmoniosa dos povos indígenas. Essa contradição é evidenciada nos artigos do estatuto, quando: (Art. 3, III) aqui é definido que as comunidades indígenas não são as integradas; (Art. 16 § 3) já aqui é assegurado a participação dos funcionários da FUNAI serem indígenas, porém somente os indígenas integrados.

É a partir do Estatuto do Índio que também é discutida e mencionada a divisão das terras indígenas, que são dividias em três tipos: as terras tradicionalmente ocupadas, terras reservadas e de domínio comum aos indígenas, sendo vedado o arrendamento de terras indígenas. No estatuto também é mencionado as normas penais, a definição de crimes contra a cultura e a pessoa do indígena, assim como trata do respeito ao patrimônio cultural indígena, educação e assistência.

Ainda, o Estatuto do Índio enfatizava de forma bastante nítida a via camponesa como modo privilegiado de integração das populações indígenas na sociedade brasileira". (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p.19). Sobre o Estatuto do Índio, Luiz Henrique Eloy Amado pontua que:

> O artigo 1º do estatuto do índio preceitua que tem "o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional", ou seja, a perspectiva do Estado brasileiro era integracionista no sentido de incorporar os índios a chamada comunhão nacional. Se por um lado o estatuto perseguiu este objetivo (incorporar, integrar, civilizar) a Constituição de 1988 veio reconhecendo de permanecer e ser diferente. (AMADO, 2014, pg. 31)

Em 1985, com o fim da ditadura civil militar, o país passa por um processo de redemocratização da restauração da democracia através da promulgação da Constituição Federal - CF de 1988. A CF de 1988 é considerada como um marco para a legislação brasileira em relação aos povos indígenas, pois inovou o cenário político trazendo expressamente na constituição um capítulo específico direcionado apenas para os povos indígenas, denominado “Dos índios”.

Nessas linhas, há o reconhecimento do indígena como habitante das terras tradicionais, possuidor de direitos coletivos e individuais, e o reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e o mais importante, que seria o divisor de águas dentro do ordenamento jurídico, é que a CF de 1988 rompeu com a visão integracionista e assimilacionista que por muito tempo orientou as políticas de relacionamento entre o Estado e os povos indígenas.

Esse rompimento com os elementos assimilacionista e integracionista se deu por conta da participação massiva que os próprios indígenas tiveram na construção da constituição. Com seus discursos e manifestações, manejaram as pautas em favor de seus povos. Durante os anos 70 e 80 (principalmente após o fim da ditadura militar) emerge o protagonismo indígena no cenário político e jurídico nacional, e com o intuito de mobilização e organização, várias federações indígenas surgem pelo país e algumas delas inclusive tem atuação central na luta pela garantia dos direitos indígenas na constituição federal de 1988.

> Sendo assim, em 05 de outubro de 1988 é promulgada a nova Constituição Federal do Brasil, que substitui a Constituição anterior outorgada pelos Militares, e passa a ser conhecida como a Constituição Cidadã, por ser a Constituição brasileira que mais garantiu direitos sociais, políticos e fundamentais. Como já se sabe, foi também a primeira Constituição que contou com um processo constituinte que envolveu tantos e diversos atores sociais e políticos que se, por um lado, gera um processo demorado e caro, por outro, serve como um importante exercício democrático para uma população (e uma classe política) que acabara de viver mais de duas décadas de período ditatorial. Foi também o único processo Constituinte brasileiro que teve uma efetiva luta pelos direitos dos povos indígenas, luta esta protagonizada pelas próprias lideranças indígenas, bem como por históricas e novas organizações civis de apoio à causa indígena, em um período no qual, os órgãos estatais – como a Fundação Nacional do Índio e o Conselho de Segurança Nacional – atuaram a partir do paradigma assimilacionista e em defesa dos interesses econômicos de empresas privadas, em

> detrimento dos povos indígenas brasileiros. Portanto, a grande conquista dos povos indígenas e dos indigenistas brasileiros que defenderam os direitos dos povos indígenas durante o processo Constituinte foi fazer com que no texto final da Constituição Federal de 1988, finalmente, houvesse a ruptura com suas predecessoras e a total supressão a toda e qualquer determinação que prescrevia a necessidade de incorporação dos indígenas à “comunhão nacional”. (KRYILLOS, 2014, p.64)

Por mais que a CF de 1988 trouxe novas concepções se libertando das antigas amarras integracionistas dos anos anteriores, ainda permanecia em suas linhas os traços do regime tutelar em certa medida enfraquecido, mas ainda existente. Sobre esse enfraquecimento:

> Poderíamos falar de uma segunda liberalização do regime tutelar, e também de uma hibridação das normas tutelares a partir 1988, no sentido que existe o regime tutelar enquanto política indigenista e ao mesmo tempo com o reconhecimento da capacidade civil dos índios pela constituição que possibilitou certas ações jurídicas dos índios. Essa hibridação pode sugerir o “enfraquecimento” do regime tutelar, uma crise, mas não é exatamente isso que acontece, mas sim uma mudança institucional. (FERREIRA, 2013, p.72)

Outro marco jurídico importante e divisor de águas em relação as leis anteriores, foi a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT. A convenção trouxe algumas questões interessantes em suas linhas, como: “o pluralismo jurídico; autodeterminação; participação política; e dupla cidadania, que passaram a se repetir nos Diplomas Internacionais seguintes sobre Povos Indígenas”. *(Vukápanavo: Revista Terena*, 2018, p.107-124). Sobre a OIT:

> Os princípios que norteiam a convenção de 169 são: a consulta e a participação dos povos interessados; o direito dos povos indígenas de definirem suas próprias prioridades de desenvolvimento na medida em que afetem suas vidas, crenças, instituições, valores espirituais e o território; direitos territoriais e recursos naturas e tratamento penal (AMADO, 2014, p.38)

Abaixo, uma tabela sistematizando os marcos principais no ordenamento jurídico das leis indigenistas.

	ANO	ATO	CONTEÚDO / OBJETIVO
Visão Integracionista: -Superioridade da cultura hegemônica; - Caráter transitório da Identidade sócio–político – cultural Indígena.	1916	Código Civil	Os índios como **relativamente incapazes**, sujeitos ao regime tutelar enquanto não fossem adaptados à civilização do país.
	1934	Constituição Federal	"**Incorporação** dos silvícolas à comunhão nacional"
	1937	Constituição Federal	Omisso em relação ao status jurídico dos índios
	1946	Constituição Federal	"**Incorporação** dos silvícolas à comunhão nacional"
	1966	Convenção 107 da OIT	Proteção e **integração** das populações tribais e semitribais de Países Independentes
	1967	Constituição Federal	"**Incorporação** dos silvícolas à comunhão nacional"
	1969	Emenda Constitucional	"**Incorporação** dos silvícolas à comunhão nacional"
	1973	Estatuto do Índio	"... preservar a sua cultura e **integrá-los** progressiva e harmoniosamente à comunhão nacional"
Visão pluriétnica e multicultural: - proteção e valorização das diferenças; - convivência respeitosa; - reconhecimento das instituições indígenas próprias, submetidas apenas ao marco jurídico do Estado soberano.	1988	**Constituição Federal**	- Reconhecimento da **organização social, costumes, línguas, crenças e tradições**; - Reconhecimento do uso das **línguas maternas e processos próprios de aprendizagem** no ensino fundamental; - Reconhecimento dos **direitos originários** (de posse e usufruto exclusivos) sobre as terras que tradicionalmente ocupam; - **Consulta** às comunidades sobre projetos de exploração mineral; - Reconhecimento da **capacidade de postulação em juízo** para a defesa de seus direitos e interesses; - Dever da União em demarcar as terras e proteger e fazer respeitar todos os bens indígenas;
	1989	**Convenção 169 da OIT**, (promulgada no Brasil pelo Dec. 5051 de 19.04.2004)	- Sobre **povos** indígenas e tribais em países independentes. - Reconhece suas aspirações a "**assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida** e seu desenvolvimento econômico, e **manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões**, dentro do âmbito dos Estados onde moram". - Direito de **usufruto** das riquezas naturais. - **Consulta** às comunidades sobre projetos de exploração mineral.
	1996	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional	Educação escolar bilíngüe e intercultural

Tabela 2 - Atos normativos relacionados com o instituto da autonomia dos povos. Fonte: AMADO, 2014.

Podemos concluir, que a visão da política indigenista do Brasil, durante um longo tempo na história desses povos, era a de que esses indivíduos se tratava de povos passageiros ou transitórios (LIMA, 1995, p.148) fadados ao desaparecimento,

ou a integração na sociedade não índia a ponto de se tornarem indígenas genéricos, falsos indígenas. A Constituição de 1988 foi um marco nesse sentido: reconheceu o direito desses povos de continuarem existindo da maneira como são, respeitando suas diversidades étnico culturais – talvez na prática isso não tenha sido levado a cabo, porém são direitos respaldados legalmente na constituição – e seus territórios tradicionais, principal espaço para reproduzirem suas condições materiais.

CAPÍTULO 2

2 Contexto dos anos 1970 e 1980

Neste item iremos abordar o período pós republica e início do regime militar, acompanhando os debates e como os critérios de indianidade passaram a ser formulados pela política indigenista oficial de reconhecimento, da qual, sendo aplicada pelo órgão indigenista oficial – a FUNAI – e encabeçada por militares, houve tentativas de apagamento da identidade indígena em prol dos interesses socioeconômicos.

2.1 Os planos governamentais para conformação da tutela indígena e o debate sobre “critérios de indianidade”.

O final dos anos 60 e início dos 70, foi de fundamental importância enquanto momento histórico de debates sobre os Direitos Humanos. O debate estabelecido inicialmente pela Organização das Nações Unidas - ONU na Declaração Universal dos Direitos Humanos e a comemoração dos 20 anos do documento, a organização da Conferência de Diretos Humanos em Teerã, o “Maio Francês”, o movimento por direito civis nos EUA, os Panteras Negras, o movimento hippie denunciando os crimes da guerra do Vietnã, a Primavera de Praga, entre outros que estavam explodindo em várias localidades do globo, contribuíram para o surgimento de organizações que buscaram defender a ampliação dos direitos sociais. Esse vendaval de insurgências políticas lutando em prol de seus direitos ressoou em diversos países, inclusive no Brasil, que estava sob a gestão de um governo ditatorial instaurado em 1964 através de um golpe levado a cabo por militares (TOMASSI, 2018, p. 20).

Como observado por Daniel Aarão Reis Filho, o Brasil, no período do final dos anos 60 e começo dos 70, se deparou com suas turbulências internas. A primeira, orquestrada através de um golpe, em 1964, responsável em instaurar uma ditadura de militares, consolidando anos de terror pela frente. O segundo, em consequência do primeiro, foram os movimentos organizados que se insurgiam, principalmente de trabalhadores devido à nova política dos militares - aliados aos grupos das classes dominantes - iniciaram um intenso período de arrocho salariam e cerceamento das liberdades de sindicatos, perseguindo lideranças e reprimindo qualquer tipo de

manifestação, transformando em um cenário desastroso para diversas camadas populares da sociedade brasileira (AARÃO REIS, 1995, p. 27).

No desenvolver do regime militar, alguns casos de corrupção vieram à tona, entre eles, uma crise sem precedentes aberta pela Comissão de Inquérito n°239/67. O inquérito se dedicou a investigar as denúncias contra funcionários do SPI acusados de vários crimes, desde estupro, pilhagem, genocídio, até delitos contra patrimônio indígena. O caso repercutiu mundo afora, e o Brasil estava no centro dos debates internacionais sobre a negação dos direitos humanos. Diversos órgãos, políticos, intelectuais, agências nacionais e internacionais cobravam explicações sobre o caso, colocando em xeque não apenas o modelo de política indigenista praticado no Brasil – tutelar, limitante da liberdade dos indígenas e transgressora de seus direitos – mas também a moral e a imagem do próprio regime (TOMASSI, 2018, p. 21-22).

Logo após a instalação do Golpe de 1964 com a derrubada de João Goulart, se inicia um período de governos militares encabeçando o Estado que se seguiu até 1985:

> Os militares, em vários momentos da História do Brasil, atuaram como atores políticos: em 1889, com a proclamação da República; em 1930, com o fim da República oligárquica; na instituição do Estado Novo, de 1937 a 1945; e na deposição de Getúlio Vargas, em 1945; para citar alguns momentos decisivos. Além disso, os militares também atuaram na participação do processo de estabelecimento de um regime democrático entre 1945 a 1964 e na garantia da posse de Juscelino Kubistchek em 1955, inclusive, evitando um golpe preparado por setores das Forças Armadas (ROUQUIÉ, 1984, p. 327).

Com a implementação da ditadura, os militares queriam estabelecer a ideia de Segurança Nacional, visando conter qualquer tipo de ameaça que interferisse os planos de desenvolvimento econômico e de integração das regiões do Brasil. Com isso, a ocupação e a aplicação de investimentos econômicos nos territórios da Amazônia e do Centro-Oeste, considerados “espaços vazios”, servia de discurso aos militares como uma maneira de reverter o quadro de subdesenvolvimento do país (MOTTA, 2014, p.22).

O objetivo dos militares não era apenas estabelecer limites geográficos no Brasil, mas também, criar fronteiras ideológicas que garantissem “o espaço físico, a posição física, a segurança interna e externa e as vantagens positivas da terra” (BORGES, 2007, p. 25-26).

Com os espaços delimitados de acordo com a ideologia dos fardados, os militares ocupariam posições estratégicas no interior do Brasil, estabelecendo os limites e restrições da ação civil (HECK, 1997, p. 54).

Com a política desenvolvimentista e de expansão adotada pelo regime, os povos indígenas que se localizavam nas regiões da Amazônia e Centro-Oeste "passaram a ser a razão da preocupação, pois poderiam significar ameaça [...] nos casos referentes à integração nacional, progresso e soberania" (HECK, 1997, p. 54).

No estudo de número sete da secretaria geral do conselho de segurança nacional sobre a Questão Indígena e os Riscos para a Soberania e Integridade do Território Nacional, fica exposta essa ameaça:

> 1- Integração Nacional- ao prejudicar a integração física, social, econômica e cultural do país, principalmente no tocante às áreas indígenas situadas na Faixa de Fronteira da Amazônia;
> 2- Integridade do Patrimônio Nacional – pois envolve, além da manutenção de fronteiras não vivificadas, a formação de enclaves dissociados da comunhão nacional, com riscos de formação de futuros territórios indígenas autônomos;
> 3- Progresso - visto que impede o crescimento da economia nacional, ao inibir a exploração dos recursos naturais das terras indígenas;
> 4- Paz social – ao acirrar os sentimentos de diferença e segregação raciais, do isolamento e autodeterminação, de confronto e libertação dos povos indígenas;
> 5- Soberania – pois sofre influência externa que prejudica a livre decisão governamental a respeito das relações entre os diferentes grupos nacionais, bem como no que concerne às escolhas da melhor forma de valer-se do território nacional e dos seus recursos naturais (HECK, 1997, p. 16-17)

Analisando o estudo n°7, podemos perceber o objetivo dos militares na defesa de uma "integração do país", por quase todo o território, mas principalmente na Amazônia e Centro-Oeste, no caso, áreas fronteiriças. Os militares também não queriam que se formasse um território de indígenas autônomos, sobretudo que o desenvolvimento econômico do país se desse por meio dos recursos naturais dessas terras indígenas sem interferência ou inibição.

Com a intensificação do regime ditatorial, os meios coercitivos aos povos indígenas foram sendo aprimorados, principalmente sob aqueles que viviam nessas áreas de interesse estratégico. As populações indígenas que não aceitavam o processo de integração eram consideradas como "inimigos internos" pelo governo,

ameaçando a segurança nacional e sendo enquadrados como sujeitos perigosos. Esta concepção do indígena como “inimigo interno” ou empecilho para o desenvolvimento do país perpetuou não apenas nos governos dos presidentes Castelo Branco e Costa e Silva, mas por toda a Ditadura Militar. (BARBOSA, 2016, p.144). Entretanto, sobre os indígenas que aceitavam o processo integracionista:

> Por outro lado, nesta política exercida pelos militares, existiram índios que foram cooptados a fazer parte de guardas de fronteiras e das Guardas Rurais Indígenas. Outros índios, além de aprenderem a cultura do *civilizado*, também foram obrigados a viver em espaços reduzidos e controlados pela rigidez e utilização de meios coercitivos estabelecidos pelos chefes e encarregados dos postos e praticados pelos capitães e guardas indígenas. Para os militares, os índios ainda deveriam ser integrados ao sistema produtivo capitalista e em nenhum momento criar obstáculos. (BARBOSA, 2016, p.144)

Durante os anos 60, os casos de corrupção e violência contra os indígenas que vinham sendo praticados por funcionários e diretores do SPI foram investigados pelo Ministério do Interior. O caso ganhou repercussão internacional, abalando profundamente a imagem do órgão. É diante essa conjuntura que o governo do presidente Marechal Costa e Silva decretou a Lei n° 5.371 de cinco de dezembro de 1967, lei que criaria a FUNAI, uma autarquia, entidade da administração pública direta, dotada de autonomia, com funções de executar as tarefas de tutela do Estado, lato e stricto sensu, sobre os povos indígenas em território nacional brasileiro. (LIMA, 2006 p. 1) No decreto de criação constavam no art. 1º as seguintes finalidades:

> I – estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios a seguir enumerados:
> a) respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais;
> b) garantia à posse permanente das terras que habitam e o usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes;
> c) preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contato com a sociedade nacional;
> d) resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma que sua evolução socioeconômica se processe a salvo de mudanças bruscas;
> II – gerir o Patrimônio Indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização;
> III – promover levantamento, análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos sociais indígenas;

> IV – promover a prestação da assistência médico-sanitária aos índios;
> V – promover a educação de base apropriada do índio visando à sua progressiva integração na sociedade nacional;
> VI – despertar, pelos instrumentos de divulgação, o interesse coletivo para a causa indigenista;
> VII – exercitar o poder de polícia nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio.
> Parágrafo único. A Fundação exercerá os poderes de representação ou assistência jurídica inerente ao regime tutelar do índio, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em leis especiais (BRASIL. Legislação indigenista: dispositivos constitucionais, atos internacionais, legislação, normas correlatas. ed. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1999. p. 57.)

A FUNAI representaria um órgão indigenista associado à política desenvolvimentista e de expansionismo do Governo Ditatorial, em comunhão com a ideia de controle vinculada à Doutrina de Segurança Nacional composta pelo binômio segurança e desenvolvimento, e a questão indígena baseada nas ideias de controle e de integração dos indígenas à civilização. Como exemplifica Antônio Carlos de Souza Lima:

> A extinção do Serviço e o surgimento da FUNAI, em 1967, ainda que atendendo também a uma necessidade de conferir, no plano internacional, visibilidade positiva aos aparelhos de poder estatizados no país, fruto da importância do financiamento externo para as transformações que se queria implementar, deve ser entendido como dentro de um movimento mais geral de redefinição da burocracia de Estado. A mudança se daria nos anos de 1967 a 1968 quando se preparava mais um fluxo de expansão econômica e da fronteira agrícola no país, com a consequente montagem de alianças e esquemas de poder que a Ditadura militar implantaria. (LIMA, 1995, p. 298)

Com a criação da FUNAI, os militares tentariam abafar os crimes e denúncia do antigo órgão SPI, passando uma imagem positiva do Brasil para o exterior, através de uma política de fortalecimento das relações externas para a implantação de novos empreendimentos, no caso, a expansão das fronteiras agrícolas, a exploração de recursos minerais e a construção de estradas e hidrelétricas (GUIMARÃES, 2015. P. 58)

De acordo com a historiadora Carina Santos de Almeida, os militares tinham pretensões de criar um “novo” órgão indigenista para acabar com a corrupção e

proteger os indígenas de atos agressores como fizeram o SPI. Contudo, na prática o que se viu foi a FUNAI seguindo os mesmos caminhos do antigo órgão, explorando o trabalho dos indígenas e os recursos naturais existentes em suas terras.

> Surge a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). [...] Apesar de ter a incumbência de construir um novo modelo de indigenismo no Brasil baseado na segurança e no desenvolvimento, pautada como o SPI na necessidade de integração do índio à sociedade nacional, fazendo prevalecer o estímulo à mudança (aculturação), o *modelo "assistencialista" adotado pela FUNAI, da mesma forma como o SPI que* envolvia a criação da dependência entre os índios, o apadrinhamento e a cooptação *de lideranças, promoveu visceralmente a "geração de renda" e a gestão quase que* empresarial do *"patrimônio indígena" por meio de projetos desenvolvimentistas.*
> Ambos os órgãos, cada um ao seu tempo, procurou contatar os grupos indígenas com presentes e tornar essa prática numa necessidade, gerando dependência e demanda. Por outro, a tutela destes órgãos, atuou na administração do patrimônio existente nos Postos Indígenas e agenciou amplamente o financiamento de projetos com base na geração de renda a partir das potencialidades naturais das terras dos índios (ALMEIDA, 2015, p. 296-297).

O novo órgão recém-criado se sustentaria na Doutrina de Segurança Nacional, pois sua estrutura interna era composta por militares vindos dos serviços de informação e de seguranças, assumindo cargos estratégicos dentro da FUNAI. Para Egon Heck, a estruturação do órgão formado por militares ficou conhecido como "militarização da questão indígena" (HECK, 1997, p. 15). Sobre esse processo:

> O Governo Ditatorial estabeleceu políticas indigenistas atreladas *à estratégia imposta pelos grupos hegemônicos no poder. Com a Doutrina de Segurança Nacional, define-se uma espécie de* projeto, onde o Estado e o grande capital são condições indispensáveis à concretização dos objetivos nacionais, definidos pelas Forças Armadas"310 (HECK, 1997, p. 15)

O que se percebeu com o acirramento da ditadura foi uma escalada dos militares dentro das estruturas estratégicas do Estado. A FUNAI, assim como outras instituições consideradas estratégicas, teve sua presidência e demais cargos ocupados por miliares. De acordo com Evangelista (2004, p. 25), do período de sua criação, em 1967 até 1988, o órgão teve 23 presidências. Das seis primeiras gestões, quatro delas foram exercidas por militares e duas por civis.

A FUNAI manteve uma atuação integracionista semelhante do órgão anterior, como também era a mediadora entre o indígena e a sociedade envolvente nas decisões que afetavam as populações indígenas, característica da tutela (EVANGELISTA, 2004. Pg. 24). Ambos os órgãos inseriram arrendatários nas terras indígenas com o objeto de gerar renda nos postos, utilizando para isso a mão de obra indígena. Como observou Clovis Antônio Brighenti (2012, p. 178) “para os indígenas o trabalho agrícola imposto pelo SPI e depois pela FUNAI era visto como castigo, punição e como forma de abandonar seus costumes”.

Logo, com a implantação da Ditadura, a aplicação da tutela se deu na forma de um dos dispositivos mais eficazes para práticas de repressão e de controle dos povos indígenas, principalmente após a criação da FUNAI (BRIGHENTI, 2012, p. 189).

O principal marco regulatório da política indigenista de assistência e proteção aos indígenas passou a ser a Lei. 6001, conhecida como Estatuto do Índio, promulgada em 1973 (MAURO, 2019, p. 78). O estatuto surge em um contexto de autoritarismo, onde o Estado militar excluía quase todos os setores da sociedade de participação na elaboração de polícias sociais. A construção do Estatuto do índio - EI não seria diferente (OLIVEIRA, 1985, p. 18-19):

> Foi na gestão de Oscar Jerônimo Bandeira de Melo, general da reserva, (1970-74) que se encaminhou ao Congresso Nacional o Projeto do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001), promulgado em 19 de dezembro de 1973. Foi parte de estratégia de reverter a imagem do país internacionalmente, mostrando preocupação com os indígenas e cumprimento das convenções de que era signatário. Por isso alguns preceitos básicos contidos na Convenção estão presentes no estatuto tais como: extensão dos direitos e possibilidades que a legislação assegura aos demais cidadãos; a integração progressiva na sociedade envolvente; a proteção especial até a emancipação do indígena; a remoção vinculada à segurança nacional, ao desenvolvimento econômico do país ou no interesse da saúde dos índios; a educação como instrumento de integração (EVANGELISTA, 2004. p. 26)

O estatuto de 1973, principal peça do integracionismo (SOUZA FILHO, 1998, p. 50) classificava os indígenas em três categorias, de acordo com o seu grau de integração na nação brasileira. De acordo com o artigo quarto dessa legislação:

> I - Isolados – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

> II - Em vias de integração – Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;
> III - Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. (BRASIL, 1973)

O Estatuto do Índio apresentava uma determinação expressa do ser indígena, sujeito individual, não relacional, ou seja, não é visualizado no sentido de coletividade e nem como sendo formado por ela, ou que se identifica e é identificado por terceiros como indígenas.

O Estatuto foi elaborado durante o período do regime militar com concepções de assimilação e tutela. Em seu campo ideológico, adota duas teorias sobre identidade: o autorreconhecimento e o heterorreconhecimento. A primeira determina que o próprio indivíduo se reconheça pertencente a uma identidade, já o segundo, o reconhecimento de uma determinada identidade do indivíduo seria apontada por um grupo externo, ou seja, sujeitos exógenos de um grupo étnico avaliaria a indianidade.

Manuela Carneiro da Cunha (1994, p. 121-122) destaca que é possível interpretar esses quesitos para determinar a identidade indígena estabelecido no Estatuto através da compreensão platônica e da heracliteana. De acordo com a autora, a visão platônica pressupõe a existência de uma essência fundamental, pura, no qual entende-se a “identidade e a cultura das coisas”, como algo fiel e exato a um modelo que tende a ser alcançado.

A visão platônica se aproximaria do critério de heterorreconhecimento do Estatuto na identificação do indígena: agentes externos que possuem em seu imaginário uma ideia do que é ser indígena, compara o indivíduo analisado (o indígena, no caso) com esse modelo construído em suas mentes e avalia se há ou não similaridades para aferir uma determina identidade (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 121-122).

Já a noção heracliteana, entende a identidade como algo infindável de um processo, uma memória, ou um movimento. Compreende-se que a identidade vai além de uma esfera a ser alcançada ou do qual se tem distanciado. De acordo com Manuela Carneiro da Cunha:

> Como alternativa a esta perspectiva, pode-se entender a identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória. A cultura não seria, nessa visão, um conjunto de traços dados e sim a possibilidade de gerá-los em sistemas perpetuamente cambiantes. Por comodidade, poderíamos chamar esta postura de heracliteana. (CARNEIRO DA CUNHA,1994, p. 121 - 122)

Para Oliveira (2001, p. 261) os critérios de auto identificação e heteroidentificação que foram estabelecidos no Estatuto do Índio para identificar quem é indígena, seriam incompatíveis. Nas palavras do autor:

> Se uma identificação étnica corresponde a um ato classificatório praticado por um sujeito no interior de um contexto situacional, não faz sentido que as autoclassificações e as classificações por outrem devam necessariamente coincidir. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2002, p. 261)

Viveiro de Castro (2006, p. 42) destaca que facilmente poderia se aferir o grau de indianidade de um indivíduo, caso o indígena fosse uma unidade fixa de características físicas, comportamentais e culturais. No caso, uma simples perícia antropológica no indivíduo ou em uma comunidade seria suficiente para aferir quem é ou não é indígena. Porém, é justamente o contrário.

O questionamento sobre “o que é indígena?” foi levantado durante um processo conhecido como submergência de etnias (CASTRO, 2006, p. 42), processo agravante de um contexto histórico em que muitas comunidades eram levadas a se deslocar e afastar de suas próprias tradicionalidades e referencial indígena.

E era exatamente desses grupamentos de quem o governo federal, principalmente a partir de 1973, com a instituição do Estatuto do Índio, baseando-se no Código Civil de 1916, queria furtar-se da tutela. Ao se afastarem de seus referenciais indígena através do deslocamento geográfico, essas comunidades teriam a partir do Estado uma comprovação de “perda da identidade”. Logo, as terras habitadas por essas populações poderiam ser facilmente ocupadas e inseridas no modo capitalista de produção, bem como o aproveitamento da força de trabalho da mão de obra indígena. Sobre esse processo, Mauro (2013, 44-45) explica que:

> Anteriormente à Constituição Federal de 1988, a política indigenista do Estado brasileiro tinha como objetivo declarado a promoção da “integração dos índios à comunhão nacional”. Até a década de 1970, muitas pessoas acreditavam que a extinção dos povos indígenas no Brasil não tardaria a acontecer. No período que ficou conhecido como “Milagre Econômico”, marcado pela forte expansão da economia interna, as frentes colonizadoras se alastravam pelo território nacional, causando sérios impactos para as comunidades indígenas e seus territórios. O governo militar subsidiava a implantação de grandes empreendimentos de infraestrutura, a instalação de indústrias e projetos agropecuários. Os índios eram vistos como entraves ao desenvolvimento. Até então se verificava uma tendência de decréscimo populacional significativo entre os índios por causa, principalmente, da mortandade por contágio de doenças e da precariedade das condições de vida, e também em razão da assimilação cultural de indivíduos e grupos na sociedade envolvente. (MAURO, 2013, 44-45)

Castro (2006, p. 42) conceitua a indianidade como um modo de devir, ou seja, a indianidade é um movimento contínuo que está sempre se transformando para se adaptar às realidades. Para o autor, não existe o “ainda” ou “não é mais” indígena.

Castro (2006, p. 42) também ressalta que o acirramento das contradições no regime militar, principalmente no tocante as populações indígenas, despertou nesses povos a necessidade de procurar o reconhecimento de sua identidade como sujeito de direito, já que se viam ameaçados a perdê-la. É então nesse contexto que emergem na conjuntura nacional grandes lideranças, como Mário Juruma, Rita Potiguara, Maninha Xucuru-Kariri, Rosane Kaingang, Ailton Krenak e outros.

Os indígenas que eram considerados não integrados ficavam subordinados à tutela da FUNAI. De acordo com Marczynski (1991), o código civil de 1916, em seu art. 6°, imputava sobre os indígenas uma tutela que não os reconhecia como sujeitos de capacidade civil plena, compreendendo que o indígena “está culturalmente diminuído para entender, querer e manifestar o que quer conforme as normas sociais e os preceitos legais da sociedade nacional” (MARCZYNSKI, 1991, p. 321).

No período do regime militar a legislação brasileira não adotava em suas linhas a figura da propriedade coletiva da terra, logo, o instrumento que garantiria aos indígena o “usufruto permanente e exclusivo de suas terras e recursos naturais do solo” seria a tutela (RAMOS, 2011, p. 68).

A tutela era uma ferramenta de controle, elaborada e aplicada nos planos governamentais no regime militar, e nesse sentido, “embora o conceito de tutela sobre

populações indígenas pareça no mínimo paternalista e anacrônico, na prática, deu-lhes uma proteção jurídica eficaz” (CUNHA; ALMEIDA; 2009, p. 280)

Podemos observar o forte controle governamental sobre os tutelados no artigo oitavo do Estatuto do Índio:

> Art. 8º São nulos os atos praticados entre o índio não integrado e qualquer pessoa estranha à comunidade indígena quando não tenha havido assistência do órgão tutelar competente.
> Parágrafo único. Não se aplica a regra deste artigo no caso em que o índio revele consciência e conhecimento do ato praticado, desde que não lhe seja prejudicial, e da extensão dos seus efeitos. (BRASIL, 1973,).

De acordo com Amado (2016, p. 263), os escritos do art. 8 do estatuto evidenciam a invisibilidade do indígena “firmar qualquer tipo de contrato (compra, venda, abrir conta em banco, etc) sem a assistência do órgão tutelar (FUNAI) sob pena de nulidade”.

Caso algum indivíduo tivesse interesse em solicitar a emancipação da tutela, havia essa possibilidade, desde que requerida a um juiz competente e os solicitante preenchesse os requisitos estipulados no art. 9°:

> I - idade mínima de 21 anos; II - conhecimento da língua portuguesa; III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional” (BRASIL, 1973).

A emancipação coletiva também era prevista, desde que solicitada por integrantes do grupo interessado. A respeito disso, o artigo 11 determinava:

> Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime tutelar estabelecido em lei, desde que requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal competente, a sua plena integração na comunhão nacional. (BRASIL, 1973).

O projeto da emancipação indígena ganhou destaque e repercussão no governo militar de Ernesto Geisel, em janeiro de 1975 quando o ministro do interior, Maurício Rangel Reis, disse em uma entrevista informando que a lei 6.001/73 (EI),

poderia ser alterada para permitir a emancipação coletiva de comunidades indígenas. De acordo com o general, a emancipação era uma pauta reivindicatória dos próprios indígena mais “aculturados”, legitimando, com isso, a importância da FUNAI em desenvolver nas áreas indígenas projetos especiais, de modo a garantir a autossuficiência das comunidades (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979).

As intenções que moldavam esse projeto era a de que deveria desenvolver nas áreas indígenas projetos econômicos nos moldes que se aplicavam às populações camponesas, e não assegurar aos indígenas a recuperação da posse de seus territórios.

Em outubro de 1976, o ministro Rangel publicitou a existência de um anteprojeto que tinha como objetivo normatizar a emancipação, possibilitando através dessa normatização a extinção da tutela por meio de decisão judicial a partir da requisição da FUNAI. (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979).

O governo esperava com esse projeto de emancipação da tutela uma reação positiva dos indígenas e dos apoiadores, mas o que aconteceu foi o contrário (RAMOS, 2004). No final de 1976, ao anunciar as metas da política indigenista, Rangel Reis teria declarado:

> Vamos procurar cumprir as metas fixadas pelo presidente Geisel, para que através de um trabalho concentrado entre vários Ministérios, daqui a 10 anos possamos reduzir para 20 mil os 220 mil índios existentes no Brasil e daqui a 30 anos, todos eles estarem devidamente integrados na sociedade nacional. (REIS *apud* COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 11).

O primeiro caso de emancipação em perspectiva, no entanto, será de uma comunidade inteira, a dos indígenas Terena que vivem no pantanal do Mato Grosso. Totalizando 1.488 indivíduos, na visão dos militares, eles já tinham alcançado alto grau de aculturação, permitindo, segundo a FUNAI, o cancelamento do regime tutelar. (LUCENA, 1977, p. 398).

> Uma notícia que deu na imprensa em março de 1977, tratando dos preparativos para a recepção do presidente da República na aldeia de Taunay, confirmava que os Terena eram os indígenas apontados para receberem primeiramente a emancipação e que representantes dessa etnia estiveram em Brasília pouco tempo antes, contestando a medida, por não se considerarem ainda preparados (MINISTRO..., 1977). Havia bastante desinformação, e a maioria dos indígenas não tinha muita clareza do que pretendia essa proposta de emancipação e de

> quais seriam as suas consequências práticas, o que provocava apreensão e receio entre as lideranças. (MAURO, 2019, p. 83).

Em dois de fevereiro de 1978, o ministro Rangel Reis divulgou que Geisel assinaria naquele mês um decreto para a libertação indígena da tutela:

> A medida abrangerá cerca de 2 mil índios e o Ministro do Interior pretende emancipar cerca de 100 no atual Governo, entre os quais apontou o cacique Mário Juruna, o Vereador Jair, de Aquidauana e a comunidade dos Terenas, “para servir de exemplo aos demais”. A FUNAI não terá obrigações para com o índio ou a comunidade indígena que pedirem emancipação, mas lhes dará títulos de posse e domínio da terra, como compensação. O prazo de carência para qualquer negociação com estas terras será de 10 anos e esse tipo de proteção não beneficiará o índio que morar em cidades (GEISEL, 1978)

No mesmo ano, em agosto, o titular da pasta do Ministério do Interior reitera publicamente o compromisso com a formulação de um decreto para regulamentar a emancipação indígena:

> O objetivo básico a médio e longo prazo é a verdadeira integração do índio à comunhão nacional, é proporcionar-lhe plena consciência de que é um brasileiro-índio, fazendo parte de uma sociedade que abriga diferentes raças e credos, sem qualquer tipo de discriminação racial. Tem-se firme convicção de que esse objetivo pode e deve ser alcançado no futuro; de que índio não é um ser diferente, para viver segregado em reservas, mas que deve participar do esforço do desenvolvimento nacional (REIS, 1978, p. 83).

Em três de novembro de 1978, a Presidência da República suspendeu temporariamente a proposta de emancipação. A tentativa do governo de conseguir legislar e aplicar a emancipação criou um movimento dialético com os indígenas. Invisíveis até o momento, o projeto de emancipação os mobilizou para que se insurgisse contra, criando o prelúdio das organizações e assembleias e das futuras lideranças. Ramos (1995) classificou esse período como “o momento heroico do indigenismo”:

> [...] antropólogos, advogados, jornalistas, religiosos e artistas se revezaram num inflamado palco político com líderes indígenas que, como por encanto, afloraram na cena pública, tomando de assalto os meios de comunicação [...]. Embalados pelo sucesso

> de seus protestos, que conseguiram engavetar o projeto de emancipação, os índios criaram a União das Nações Indígenas e os brancos se organizaram em uma proliferação de entidades de apoio ao índio. (RAMOS, 1995, p. 6)

O assunto da emancipação, que parecia então enterrado, foi resgatado pelo governo poucos anos mais tarde. No dia 21 de janeiro de 1981, o coronel da FUNAI Ivan Zanoni Hause assinou a "instrução técnica executiva nº 0/2/81- DGPC", documento interno no qual designava servidores para compor o "corpo científico" da comissão de Levantamento de Indicadores de Integração, também conhecido como "indicadores de indianidade" ou "critérios de indianidade".

> A comissão criada elaborou uma relação que, com ligeiras correções, são os atuais "indicadores de indianidade", um documento de seis páginas que vazou da FUNAI. Segundo informações também vazadas do próprio órgão, após a denúncia da ABA, esses "indicadores" já foram aplicados na identificação dos grupos wassu e tingui, em alagoas, e do grupo avá-guarani do Ocoí, no Paraná. Nos dois casos, concluindo pela inexistência de comunidade indígena. (DANGELIS, 1981, p. 2).

De acordo com Dangelis (1981, p. 3) as pretensões da FUNAI com os "indicadores" possuíam um fundo político, pois através deles o órgão indigenista passaria a negar a identidade indígena de grupos que estavam na época reivindicando a regularização, garantia e demarcação das terras, como foi o caso dos indígenas de Alagoas e Paraná.

Com isso, a FUNAI atestava quem era ou não indígena, diminuindo a população indígena para então, diminuir as terras, sendo "a maneira mais fácil da FUNAI livrar-se da responsabilidade de atuar em defesa das terras de um sem número de comunidades indígenas" (coisa que o estatuto do índio lhe impôs) (DANGELIS, 1981, p. 3).

> O presidente da FUNAI decidiu fixar critérios de indianidade, por achar que é inadmissível que em plena década de 70 continuem aparecendo índios novos no Nordeste e no Sul do país (...)". Na Amazônia ainda poderão aparecer novas tribos, ainda sem contato com a civilização, mas em outras áreas os "índios" que apareceram ultimamente tem o único intuito de obter a proteção da FUNAI e usufruir da condição de menor perante a lei (ESTADO DE S, PAULO, 01/10/81).

Acervo ISA

-ANEXO- 4

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

A) - Indicadores apontados pela comunidade científica

1 - Índio ou Indígena: (situá-lo no tempo e no espaço físico)

A - Conceito

a. Origem do termo
b. Emprego do termo
c. Divergências do termo
d. Denominações pejorativas (regionais)
e. Denominações discriminatórias (sociedade nacional)

B - Caráter Histórico

a. Origem étnica (teorias)
b. Critério histórico
c. Reconstrução histórica
d. Contatos
e. Tradições orais

C - Caráter Geográfico

a. Distribuição territorial (áreas culturais)
b. Meio-ambiente
c. Demografia
d. Migrações

1.2. - O índio é portador de:

a. cultura de origem pré-colombiana
b. mentalidade primitiva (discriminação/regionais)
c. elementos culturais representativos
d. elemento sócio-cultural específico e distintos da sociedade nacional
e. características sociais à definir
f. características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis.

Acervo ISA

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

1.3. - Caracteres Físicos:

Obs: "A mestiçagem fomenta uma ampliação no campo de variedade somática e psíquica e permite a aparição de novas e numerosas combinações de fatores que fazem mais flexíveis as qualidades hereditárias entre a nova população". (Juan Comas, Antropologia Física, p. 173)

1. Herança somatopsíquica
2. Herança biológica (único fator importante)
3. Racismo ou preconceito (biológica)
4. Portador de caracteres biológicos
5. Fatores genéticos
6. Grupos Sanguíneos (ABO)
7. Características qualitativas:
   a. marcha mongólica ou sacral
   b. forma ou perfil do nariz
   c. pelos no corpo ou imberbe
8. Características pigmentares:
   a. pele
   b. cabelos
   c. olhos
9. Medidas:
   a. antropométricas
   b. circunferenciais
10. Características métricas
11. Mestiçagem índio X "branco" ou "civilizado"
    índio X negro

1.4. - Critério psicológico

a. desajustamento psico-social
b. mudanças de comportamento

Acervo ISA

B-Indicadores apontados pelo Indio(identidade etnica): 6

I-Identidade

a-historica
b-latente
c-negativa
d-nao reconhecida pelos regionais
e-identificaçao tribal
f-dupla identificaçao etnica:pessoal ou individual (e social ou coletiva)
g-auto-identificaçao etnica

3

I.1-preservaçao de:

a-crenças e costumes
b-cultura (padroes culturais)
c-caracteristicas culturais proprias

I.2-resistencia etnica:

a-mudança
b-assimilaçao de novos padroes
c-ao sentimento tribal

I.3-caracteristicas resultantes:

a-do contato
b-da acculturaçao
c-da assimilaçao
d-da integraçao
e-da integraçao social
f-da inadaptaçao a sociedade nacional
g-do desequilibrio psicoemocional

I.4-caracteristica da organisaçao sociale politica:

I.5-caracteristicas da divisao social do trabalho:

a-masculina
b-feminina

Acervo ISA

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

1.6. - Característica do sistema mágico-religioso

a. crenças ou práticas religiosas
b. cultos (formas diversificadas)

1.7. - Características das relações de parentesco

a. matrilinear ou uterina
b. patrilinear
c. bilateral

1.8. - Tipos de Famílias

a. família elementar ou nuclear (unidade básica de estrutura social)
b. família composta (poligínicas e poliândricas)
c. família extensa ou compacta
d. outras

1.9. - Caracteres linguísticos (critério cultural)

a. classificação linguística ou
b. grupos linguísticos
c. distribuição linguística (caráter geográfico)

1.10. - Habitação (característica da estrutura social)

a. formas e tamanho
b. tipos de construção (infra-estrutura)
c. número de casas
d. localização das casas na aldeia

1.11. - Atividades artísticas (arte indígena)

a. cerâmica
b. plumária
c. adornos
d. tecelagem
e. tatuagem
f. máscaras

Acervo ISA

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

g. pintura corporal
h. deformações corporais
i. música
j. dança
k. projetos manufaturados

1.12. - Alimentação

a. tipos e formas de cultivo e coleta
b. alimentos prescritos
c. formas de utilização
d. alimentos proibidos
e. pescaria
f. caçadas
g. bebidas (naturais e preparadas)
h. tabus em geral
i. ciclo anual das atividades de subsistência

C) - Indicadores ou conceitos apontados pela sociedade nacional

1. marginalização social
2. preservação e influência de estereótipos dos regionais
3. não reconhecimento da identidade "brasileira" do índio
4. atitude etnocêntrica (dos regionais)
5. discriminação racial da sociedade nacional
6. marginalidade sócio-psicológica
7. marginalização pela sociedade nacional
8. discriminação da sociedade nacional

D) - Os indicadores apontados pela FUNAI

a. critério histórico
b. critério geográfico
c. conceitos e divergências do termo índio
d. critério racial ou biológico
e. critério legal ou jurídico
f. critério cultural ou sócio-cultural
g. critério relativo à mudança e reflexos no sistema de produção econômica

Acervo ISA

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

h. critério linguístico
i. critério psicológico
j. auto-identificação étnica
k. dupla identificação
l. identificação tribal
m. identidade de caráter:
   - histórico
   - latente
   - negativo
   - não reconhecida pelos regionais
n. critérios adotados de acordo com os níveis de integração à sociedade nacional

Indicadores de indianidade da FUNAI. Instrução Técnica Executiva designando a Comissão encarregada de elaborar os critérios de indianidade através da Portaria nº02/02/81- Fonte: acervo Instituto Socioambiental-ISA

Como na época um dos projetos do governo era o da emancipação indígena, a aplicação desses “indicadores” da FUNAI ocorria conjuntamente para que esse plano se tornasse viável: germinava uma ideia, uma fórmula jurídica para realizar a emancipação compulsória (já que por decreto não deu). Essa fórmula foi encontrada no primeiro encontro dos advogados da FUNAI (DANGELIS, 1981). A respeito disso:

> A FUNAI pode adotar um procedimento legal para emancipar os índios “integrados de fato, mas não de direito”, que é o de provar, através de ação declaratória, que o índio é integrado de fato e pedir à justiça a exoneração da tutela (Folha de S. Paulo, 20/7/81).

Diante a esse acontecimento, a Comissão Especial para Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia - ABA, em repúdio a esses “indicadores” da FUNAI, veio a público denunciar através de um manifesto publicado no dia 04/11/81 pela folha de São Paulo (DANGELIS, 1981) seu descontentamento:

> “Por representarem um amontoado estapafúrdio” de elementos desconexos arranjados numa longa lista de suas páginas, os “indicadores”, em si mesmos, não mereceriam maior atenção, se não representassem a postura e as intenções da administração da FUNAI responsável por sua elaboração com relação às populações indígenas. Como é sabido, já houve tentativas por parte da FUNAI de utilizá-los, pelo menos, em dois casos específicos. É por essa razão que comentamos sobre alguns dos aspectos mais salientes dessa proposta que é, ao mesmo tempo, absurda, perniciosa e desonesta. (Manifesto ABA, 1981, p. 1)

Para a ABA, o documento constituía uma cabal demonstração de ignorância, expressando princípios antropológicos permeados de formulações perigosas, nitidamente racistas, em que, a única preocupação que essa “comunidade científica” da FUNAI demonstrou foi em identificar os indígenas através de suas características físicas.

Acervo ISA

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

CEDI - BIB
DATA 19/07/94
COD. FAD 00044

A Comissão Especial para Assuntos Indígenas, da Associação Brasileira de Antropologia, após haver-se reunido para apreciar os "Indicadores de Indianidade" ou de "Integração" elaborados pela Fundação Nacional do Índio, vem a público manifestar seu repúdio a esse documento, uma vez que ele constitui instrumento capaz de ferir frontalmente os direitos mais básicos das comunidades indígenas no Brasil.

Já na própria Portaria (Instrução Técnica Executiva Nº 0/2/81 - DGPC) que designa a comissão encarregada de elaborar esses "indicadores", a FUNAI demonstra uma total ausência de seriedade, ao nomear três funcionários, nenhum deles suficientemente qualificado para apreciar a magnitude do problema, e estabelecer o exíguo prazo de dez dias para a elaboração do documento. Uma vez que esses indicadores servem para "dirimir as dúvidas sobre o que é 'índio integrado', 'índio em vias de integração' e 'índio não integrado'", permitindo à FUNAI, por mais equivocada que esteja, arrogar-se o direito de decidir sobre quem é índio e quem não o é, transformar uma questão tão delicada e de tão sérias repercussões em tarefa burocrática executada às pressas por mãos desinformadas revela mais uma vez quão leviana e inconsequente tem sido a atitude da FUNAI na sua tarefa de defensora dos interesses indígenas. A falácia dos indicadores fica ainda mais acentuada quando, na mesma Portaria, a FUNAI afirma que "tais indicadores devem expressar necessariamente a posição do índio na relação com [a sociedade envolvente]".

Por representarem um amontoado estapafúrdio de elementos desconexos arranjados numa longa lista de seis páginas, os "indicadores", em si mesmos, não mereceriam maior atenção, se não representassem a postura e as intenções da administração da FUNAI responsável por sua elaboração com relação às populações indígenas. Como é sabido, já houve tentativas por parte da FUNAI de utilizá-los, pelo menos, em dois casos específicos. É por essa razão que comentamos sobre alguns dos aspectos mais salientes dessa proposta que é, ao mesmo tempo, absurda, perniciosa e desonesta.

É desonesta porque pretende que tais indicadores tenham advindo primeiro, da "comunidade científica", segundo do "ín

Manifesto da Associação Brasileira de Antropologia em repudio aos indicadores de indianidade da FUNAI - Fonte: acervo ISA

Sobre usar os “indicadores” a partir de características físicas e biológicas (um dos mais preocupantes) como critérios importantes na definição de indianidade, a ABA se manifestou alegando ser pressupostos teóricos nazistas:

> Importante para quem? Desde quando na espécie humana, a herança biológica é mais importante do que a cultural para definir identidade? Admitir tal pressuposto é repetir os erros dos teóricos nazistas que consideravam que a superioridade de um povo podia ser atestada pela cor de olhos, o formato da cabeça, o tipo de cabelos, etc. Tal ênfase no biológico é claramente reminiscente da postura ideológica que levou a extinção de bilhões de judeus, ciganos e outros “não arianos”. (Manifesto ABA, 1981, p. 3)

Para a antropóloga Eunice Durham, a intenção da FUNAI foi utilizar os “indicadores” como instrumento político de repressão as comunidades indígenas reivindicantes. E acrescentou:

> Os tais “indicadores” não são apenas perigosos politicamente, mas criam ainda uma imagem do Brasil no exterior que corrobora a idéia de que este não é um país sério, como pretendia “De Gaule”. Nas palavras da antropóloga “com a instituição dos indicadores da integração, a FUNAI lavra o ato final de sua própria incompetência no trato da questão dos índios. Não há exemplo de instituição governamental no mundo que, dedicando-se ao problema indígena, tenha tido a coragem de perpetrar uma coisa como esta. (Folha de S. Paulo, 20/7/81).

Alguns antropólogos tentaram usar os “indicadores de indianidade” em laudos antropológicos. Em 1981 o governo militar tirou de dentro de seu projeto desenvolvimentista a criação da usina hidrelétrica de ITAIPU Binacional, localizada em Foz do Iguaçu no Paraná. A zona de influência da usina abarcava uma área de 31.13.1981 que seria alagada com o fechamento das comportas. Nessa área, se localizava os Guarani que viviam nas proximidades da Foz do rio Ocoí, próximo a Itacorá. Assis destaca:

> A questão guarani no Paraná deverá necessariamente incluir o grupo localizado nas proximidades da Foz do rio Ocoí, cujos problemas vêm adquirindo contornos mais nítidos a partir de 1975, quando o projeto integrado de colonização do INCRA passou a exigir desocupação da área sob pena de despejo imediato. (ASSIS, 1981, p. 07)

Sobre a retirada dessa população da área pelo Governo:

> Com extensão total de 13.000 alqueires, o Ocoí deverá estar reduzido a apenas 4.500 após a inundação e é evidente que os problemas fundiários abrangem não apenas os Guarani que ali permanecem, mas colonos transferidos e mesmo ocupantes e posseiros. O fato é que a associação INCRA-FUNAI não solucionou o problema, apenas agravou-o, mesmo com os incessantes apelos veiculados pela imprensa e associações civis (ASSIS, 1981, p. 7).

Nesse processo reivindicatório por suas terras, os indígenas do Ocoí foram enquadrados no emprego dos "indicadores de indianidade" aplicados por pseudos – antropólogos do órgão tutelar (ASSIS, 1981, p. 8):

> Munidos de um conjunto de itens formais que atestam de forma alguma a historicidade de qualquer grupo indígena deste país, os guarani do Ocoí também receberam o seu diploma de índios. Mas esse diploma foi concedido a apenas cinco, aos quais se pretende outorgar títulos gratuitos. Os demais foram sumariamente desclassificados (ASSIS, 1981, p. 8).

Como a FUNAI necessitava da chancela de um antropólogo na documentação produzida de antemão, pelos GTS, foi escalado um funcionário da FUNAI chamado Célio Horst[4]

> Nesse trabalho de Horst, repleto de equívocos, informações truncadas, erros de interpretação, contradições, se omite a devida análise antropológica e não se observa a legislação pertinente. Após breve relatório, Horst aplica ao final, critérios de "raça", os conhecidos "critérios de indianidade" que nunca foram utilizados por antropólogos, dentro ou fora da FUNAI, a não ser por ele mesmo. Numa perícia inaceitável de apenas um dia em campo, não reconhece a maioria dos indivíduos indígenas como "indígenas (CARVALHO, 2013, p. 399).

[4] É fato conhecido no órgão indigenista que o indivíduo não deve possuir o diploma de antropólogo. Célio Horst mantinha ligações com meios militares na época. Segundo relatos de funcionários da FUNAI, era filho de criação do ex Presidente da República Ernesto Geisel. A FUNAI conhece bem o papel que este indivíduo desempenhou durante o Governo Militar na questão indígena. Mais recentemente, no caso dos YANONAMI/Roraima, Horst propôs a demarcação de várias "ilhas" no entorno das aldeias, proposta mais tarde desfeita, pois, desconsiderava áreas fundamentais de perambulação, onde estes indígenas obtinham os recursos ambientais necessários à sobrevivência. Este tipo de informação "área de perambulação" é de conhecimento básico de qualquer antropólogo da área. A área YANOMAMI foi posteriormente demarcada em território contínuo. (CARVALHO, 2016, pg. 389).

Segundo Maria Lucia Brant de Carvalho, a linguagem do laudo de Célio não apresentou uma abordagem antropológica. O laudo apresentou juízos de valor preconceituosos e falsificação da realidade. Enfim, trabalho extremamente falho, formalmente viciado, caracterizado por ideias cientificamente não pertinentes e em desacordo com a legislação (CARVALHO, 2013, p. 396).

O autor Castro, ironicamente denominou esses critérios da FUNAI como “indiômetro”, caracterizando-o da seguinte forma:

> Um documento *non sense*, que consiste basicamente em lista, indexar indicadores com números, palavras, expressões tiradas de manuais de antropologia e textos obscuros. Estão impregnados de fundamentos racistas, pois procuram classificar o índio a partir de sinais físicos – contido na listagem de características biológicas (mancha mongólica, forma dos olhos, pelos do corpo) e indicadores de ordem psicológica (mentalidade primitiva), é um documento inqualificável do ponto de vista antropológico, mas perfeitamente qualificável do ponto de vista político. (CASTRO, 1982, 57).

Por fim, os “critérios de indianidade” tiveram, na realidade, intenções políticas. Uma das finalidades era extinguir a proteção legal às comunidades indígenas, já que seriam consideradas por esses indicadores como “não indígenas” ou “ex-indígenas”, após terem o contato com a sociedade nacional e seus padrões culturais absorvidos. Como observou Faria (1997), a intenção política dos indicadores seria uma emancipação ex-ofício, emancipar o indígena independente de sua vontade. O autor ainda afirma que a FUNAI, na época, esperava alcançar dois objetivos com esses critérios:

> O primeiro político tinha como meta interromper a rebeldia ou mesmo atos considerados pela FUNAI, como subversivos de lideranças indígenas que se opunham à política indigenista oficial da época. Isto se dava através do controle das lideranças indígenas que incomodavam e criticavam a política oficial, ou seja, só seria índio quem o governo quisesse e, na qualidade de ex-índios, estas lideranças não poderiam mais falar em nome de todo o grupo; o segundo objetivo era econômico, no sentido de liberar as terras indígenas do nordeste, sul, e sudeste do Brasil. (FARIA, 1997, 127).

Em 29 de maio de 2003, o então presidente da FUNAI, Eduardo Aguiar de Almeida, encaminhou ao Diretor de Assuntos Fundiários o Memorando. nº

109/PRESS/03, que determinava o fim da utilização de laudos antropológicos como quesito para resposta aos pleitos das comunidades emergentes. De acordo com o citado documento, o critério utilizado a partir de 2003 seria aquele recomendado pela Convenção nº 169 da OIT, ou seja, a consciência do pertencimento étnico como critério fundamental para a determinação da identidade indígena de uma comunidade. Por fim, o presidente da FUNAI determinou, ainda, que todos os grupos que solicitavam reconhecimento étnico até aquele momento deveriam ser incluídos como beneficiários de todas as políticas públicas reservadas aos povos indígenas.

Entretanto, é possível verificar que os laudos antropológicos são constantemente requeridos para tentar solucionar os impasses referentes ao reconhecimento étnico de comunidades emergentes. Ainda em 2015, o Ministério Público Federal na Bahia solicitou à FUNAI a produção de laudos antropológicos de reconhecimento étnico das comunidades Tapuia, Tuxi de Abaré, e das famílias Militão e Alberto como indígenas Truká; por sua vez, o Ministério Público Federal em São Paulo, também em 2015, demandou à FUNAI a produção de laudos antropológicos para reconhecer famílias que residem naquele estado como indígenas Tupinambás.

2.2 Novidades no debate antropológico sobre etnicidade

Nos anos 1970, novas tendências teóricas surgiram acerca do debate sobre a etnicidade. No campo da antropologia, alguns pesquisadores começaram a ser influenciados pelas ideias de Frederik Barth. O autor defendia que o grupo étnico é "tipo organizacional" e não uma "unidade portadora de cultura", logo, o código essencial da identidade que orientaria as relações interétnicas se manifestavam por contraste.

Os estudos sobre identidade étnica no Brasil irão ganhar força principalmente em meados do século XX, como uma crítica ao modelo teórico evolucionista e seus conceitos de assimilação e aculturação (OLIVEIRA FILHO, 1999).

A partir da crítica aos modelos evolucionistas, emerge um conceito interessante para delimitar as formas de identificação que os próprios grupos elaboram sobre si, tendo em vista que essas elaborações acontecem em contextos históricos de relação interétnica, é o de etnicidade.

A etnicidade seria uma construção social, uma ideia cujo ponto central da sua formulação estaria baseado nas diferenças "culturais" ou de "lugar", mas não um lugar

geográfico, físico, e sim o lugar referente à percepção que as pessoas têm da diferença cultural em termos geográficos. Diferença e similitudes são pensadas a partir da definição do grupo étnico, conforme seu processo particular (GALL, 2003, p. 38).

Os debates sobre identidade étnica pertencem ao campo da etnicidade, área da antropologia que estuda sobre os fenômenos de emergências de identidades. Os estudos sobre etnicidade irá analisar todos os processos que são atribuídos e designados à construção da identidade, no qual, de acordo com Poutgnat e Streiff-Fenart (1999, p. 17), consiste em “examinar as modalidades segundo os quais uma visão de mundo étnica é tomada pertinente para os atores”.

Nos anos 70 adiante, a ideia de etnicidade como uma forma de linguagem que organiza as coletividades, ganhou terrenos se solidificando. Uma cultura indígena não é estática, fixa, mas sim ela está sempre em movimento se transformando; ora perde aspectos culturais ou ganha novos modelos, ora esconde e mostra, conforme as relações interétnicas.

A “cultura” do contraste, no qual as identidades étnicas não têm uma substância, mas sim são construídas nas relações contrastivas, se apresenta conforme uma relação concreta. Logo, são indígenas aqueles que se consideram e que são considerados indígenas. Os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem” (CUNHA, 1987, p.111).

Frederik Barth irá contribuir ao debate sobre identidade étnica com a noção de fronteira étnica para entender como se dão os mecanismos de mutações e permanências das identidades. Barth defende que a manutenção desses mecanismos é conflituosa e requer constantes relações de forças entre as comunidades em contato, pois, uma comunidade não se estabelece pelo seu isolamento, ou seja, os indígenas não são indígenas enquanto isolados ou com pouco contato com as sociedades não indígenas (BARTH, 2000, p. 34).

> As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento, assim como maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão. Os

> grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisadas. Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais. A identificação de outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica um compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento. Ou seja, é pressuposto que ambos estejam basicamente "jogando o mesmo jogo", e isso significa que há entre eles um potencial para diversificação e expansão de suas relações sociais, de modo à eventualmente cobrir todos os diferentes setores e domínio de atividade. Por outro lado, a dicotomização que considera os outros como estranhos, ou seja, membros de outro grupo étnico, implica o reconhecimento de limitações quanto a formas de compreensão compartilhadas, de diferenças nos critérios para julgamentos de valor e de performance, bem como uma restrição da interação àqueles setores em que pressupõe haver compreensão comum e interesses mútuos. (BARTH, 2000, p. 34).

Mesmo que existem diferenças significativas culturais dos diversos grupos, isso não significa que haja redução da relevância das identidades étnicas. De acordo com Barth, quando consideramos os protocolos de manutenção das fronteiras, entre os diversos coletivos “a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais” (BARTH, 2000, p. 35).

Ao final dos anos 60 e início dos anos 70, a teoria da aculturação e conceitos como assimilação foi criticada pelos etnólogos brasileiros. As críticas giravam em torno, sobretudo, desses estudos não mais responderem às questões relativas ao contado dos povos nativos com a sociedade nacional, principalmente a resistência dos povos indígenas na “manutenção de suas identidades étnicas e as relações entre indígenas e não indígenas nas sociedades contemporâneas” (ATHIAS, 2007, p. 106).

> As tentativas de Hebert Baldus, com a introdução de estudos sobre a mudança cultural, a produção teórica de Darcy Ribeiro sobre a *transfiguração étnica* não mais deram conta do conjunto das relações entre grupos indígenas e sociedade brasileira. Estas abordagens deixavam de lado toda uma série de fenômenos passíveis de ser encontrados em outros contextos, onde as populações e mesmo as "culturas" em conjunção não

> se caracterizam somente pelos componentes do tipo étnico e a construção de uma etnicidade (ATHIAS, 2007, p. 106).

Muitas dessas críticas aos estudos de aculturação se deu devido aos equívocos que a mesma apresentou na prática. Retomando o assunto já discutido anteriormente, a perspectiva que esses etnólogos tinham em relação aos povos indígenas, era a de que seus destinos era a incorporação na sociedade nacional, ocasionando a perda de sua identidade étnica.

Porém, na prática esse diagnóstico não aconteceu; o que se percebeu foi um movimento de indígenas reivindicando suas identidades, continuando sendo "índios", e não "assimilados" pela sociedade. Roberto DaMatta, seguindo essa tradição do pensamento de "aculturação", na segunda edição de seu livro "*Índios e Castanheiros*", manifesta a sua autocrítica:

> Eu intitulo o parágrafo 7 deste livro (...). Epílogo. Desde a primeira frase, afirmo com pessimismo: o parágrafo precedente põe um ponto final na história dos Gaviões. Jamais estive tão feliz de estar enganado. E jamais um erro foi tão importante para resolver pesquisar fora de uma "antropologia da integração", uma antropologia que pensasse realmente menos em decretar a morte dos índios que em procurar melhor compreendê-los enquanto sociedade concreta e específica. Pois é necessário não esquecer que os índios morrem depois de decênios na etnologia brasileira, embora a realidade seja outra; apesar dos decretos (do Governo como dos etnólogos), apesar de todas as tragédias, todas as crises, as doenças e as espoliações, as perdas de terras, em suma, de tudo o que pode acontecer de pior a um grupo humano, os índios estão lá. (DA MATTA, 1979, p. 36).

No Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira será um dos autores de destaque nas pesquisas sobre etnicidade. O autor irá desenvolver dois debates de fundamental peso na antropologia, a noção de fricção interétnica nos anos 60, e posteriormente, o conceito de identidade contrastiva, um elemento chave na identidade étnica. De acordo com o autor, a identidade social "supões relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento destas relações" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1975, p. 5).

Esse código no qual o autor cita, se manifestaria como um sistema de oposições ou contrastes, ou seja, a identidade é construída no momento em que o sujeito se depara com a cultura do "outro", a partir da experiência de contato de um

grupo com outro. Em suas pesquisas de contato com grupos étnicos indígenas do Brasil, Cardoso afirma:

> Um indivíduo ou grupo indígena afirma a sua etnia contrastando-se com uma etnia de referência, tenha ela um caráter tribal (por exemplo, Terêna, Tikúna, etc.) ou nacional (por exemplo, brasileiro, paraguaio etc.). O certo é que um membro de um grupo indígena não tem sua pertinência tribal a não ser quando posto em confronto com membros de outra etnia. Em isolamento, o grupo tribal não tem necessidade de qualquer designação específica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.36).

Sobre a construção de a identidade ser contrastiva, Cardoso irá dizer que a identidade étnica se afirma como uma postura etnocêntrica em relação ao outro, estando baseada numa noção de si dentro de uma dada situação. De acordo com Amorim (2001, p. 37), seu propósito é apreender por meio das linguagens simbólicas os atores estudados, “as ideologias étnicas que os fazem diferentes entre si e que lhes permitem se identificar”.

Cardoso irá utilizar as proposições de Barth para recolocar a identidade étnica sobre bases sociais, como a forma que o próprio grupo étnico tem de se apresentar. Tal grupo se preserva enquanto grupo e com isso, preserva também sua identidade sobre os planos ideológicos e organizacionais, e se preserva enquanto identidade étnica, enquanto mantém as condições organizacionais de se conservar enquanto grupo (BARTH, 1998, p. 10-14).

De acordo com o autor, a identidade contém duas dimensões, a primeira seria a social, e a segunda a identidade que se situa no indivíduo. O autor estabelece a noção de identidade contrastiva, no qual “parece constituir-se na essência da identidade étnica, isto é, sobre a base de qual identidade se define” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 5).

> Quando as pessoas se identificam como membros de uma categoria étnica, (...) situam-se no seio de relações intergrupais (...). Estes sistemas de relações intergrupais compreendem as categorias complementares totalmente interdependentes. “Afirmo que na realidade, as categorias étnicas são formalmente papéis e que, neste sentido, não são senão indiretamente descritivas as características empíricas de grupos compostos de pessoas” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 8).

A identidade étnica seria concebida como um caso particular de identidade social e como uma forma ideológica das representações coletivas de um determinado grupo étnico. A identidade étnica pode ser definida de forma dialética, no qual é se confrontando com o “outro” que se cria o “nós”. Ou seja, temos duas partes em confronto, o sujeito e a cultura do outro, em confronto, forma a identidade. Desta forma, nenhum grupo social pode se conceber ideologicamente se se confrontar com a existência de outro grupo. Cardoso conclui que a identidade de cada grupo em contato não é inteligível senão na medida em que estes estão em relação entre eles (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 42-45).

> O caráter contrastivo destas identidades constitui, portanto, um atributo essencial da identidade étnica. Assim, a identidade étnica produzida pela identidade contrastiva aparece como uma identidade que surgiu de uma oposição. Para tentar delimitar a identidade étnica, é necessário conhecer os "mecanismos de identificação" que contêm a identidade *em processo*. Através do desenvolvimento histórico do contato, os grupos étnicos em relação (em conjunção) desenvolvem uma "consciência de si na situação", o que significa que a identidade étnica variará de acordo com as diferentes "histórias do contato" (ATHIAS, 2007, p. 120).

Já sobre a noção de fricção interétnica, tem como bases fundamentais a concepção de que o contato é concebido como relação processual no interior de um sistema interétnico. No caso, a ênfase não se daria no patrimônio cultural, mas sim “nas relações que existem entre as populações ou sociedades a que se relacionam” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1979, p. 85).

A teoria da fricção interétnica, parte do princípio o exame das relações sociais entre os grupos tribais e os segmentos regionais da sociedade brasileira. A teoria da fricção, “passa-se assim de uma orientação “culturalista” a uma orientação teórica de caráter sociológico” (ATHIAS, 2007, p. 108).

Deste modo, os elementos mais importantes da “fricção interétnica” estariam integrados em um sistema único, constituído de duas sociedades. Esse sistema único abarca grupos étnicos em contato uns com outros, podendo ser um contato breve, contínuo ou permanente. Logo, como é um sistema de contato, forçando as partes a coexistirem nos níveis das relações sociais, econômicas, e política de suas determinadas organizações, essas relações que se dão dentro desse sistema é uma relação de oposição.

Como mencionado, a teoria possui certo caráter sociológico, e fica bastante evidente quando Cardoso a define como: duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, embora interdependentes, por paradoxal que pareça (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1962 86-86). Para o autor:

> Um sistema social susceptível de ser analisado através de sua estrutura de classe. A situação de contato, graças ao sistema de relações que lhe é inerente, pode ser analisada graças ao que chamarei Fricção Interétnica o que será o equivalente lógico, (mas não ontológico) do que os sociólogos chamam "Luta de classes". Convém ao analista decifrar a estrutura deste sistema e sua dinâmica para fornecer um diagnóstico e tentar estabelecer um prognóstico da situação de contato (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 85).

A noção de fricção interétnica também parte do princípio que o contato de outros povos com a sociedade nacional se dá através das “fronteiras de expansão” manifestando, desta forma, o caráter dinâmico do fenômeno do contato. A noção de fronteira, junto com a ideia de expansão econômica, permite uma análise mais ampla sobre o contato interétnico, abordada também pelas condições sociológicas.

A noção de fronteira de expansão é aplicada em conjunto a teoria do colonialismo interno por Cardoso, com fundamentos teóricos no pensamento do sociólogo mexicano Pablo Casanova.

Casanova (1966, p. 86) escreve que “no seio das sociedades plurais, as formas internas do colonialismo subsistem após a independência política e as mudanças sociais (reforma agrária, industrialização, urbanização)”. Para Cardoso de Oliveira (1966, pg.124), a noção de colonialismo interno explica o desenvolvimento desigual dos países subdesenvolvidos.

> A noção de colonialismo interno utilizada por Cardoso de Oliveira, acrescentada a de "segmentos étnicos" da sociedade brasileira dão consistência metodológica à teoria da Fricção Interétnica. Em vez de se restringir ao estudo das zonas de fricção interétnicas tidas como totalidades sincréticas e concretas tendo sua própria universalidade e particularidade, sua necessidade e sua contingência, o etnólogo é levado a se orientar para o exame da sociedade nacional em suas manifestações regionais. Para a análise, a questão indígena, cuja amplidão se subestima, geralmente sob pretexto de que concerne um pequeno número de indivíduos, será um meio de

> conhecer, em escala microscópica, o Brasil colonizado, o Brasil subdesenvolvido (ATHIAS, 2007, p. 114).

Cardoso de Oliveira analisa o fenômeno do contato como uma totalidade unificada por interesses opostos, e a partir disso tenta: 1) chamar a atenção para os aspectos dinâmicos desta situação; 2) fornecer uma estrutura teórica para explicar e compreender a situação de contato; 3) confrontar a natureza dialética do fenômeno.

A obra de Cardoso de Oliveira sobre identidade étnica está dividida em quatro principais ensaios, intitulados de “identidade, etnia e estrutura social” (1976). Neste volume, Cardoso irá retomar a especificidade do contexto étnico e do ideológico, formulando nos seguintes termos: 1) a articulação social como processo de relações que, no caso particular da confrontação entre indígenas e brancos (fricção) toma a forma de articulação étnica (OLIVEIRA, 1976, p. 55-71).

Outra manifestação da identidade étnica, bem interessante, é a que Cardoso de Oliveira chama de “identidade histórica”, podendo ser comparada em certos aspectos com “identidade renunciada”, na qual o indivíduo pode eventualmente renunciar sua identidade de acordo com determinada situação, no caso, um contexto de conflito ou discriminatório, porém, essa afirmação étnica pode ser invocada de novo e reafirmada quando a situação muda, ou está mais favorável para a expressão da mesma (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 12).

A recente obra de Roberto Cardoso de Oliveira “caminhos da identidade-ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo” representa um acúmulo dos ensaios sobre identidade étnica e etnicidade produzidos nesses últimos 40 anos. A reedição dos seus ensaios permite uma nova possibilidade de discussão, bem como a introdução de temas novos, como as questões do multiculturalismo, abrindo assim uma porta nas possibilidades atuais do debate antropológico sobre a identidade étnica (ATHIAS, 2007, p. 124).

O próximo autor a contribuir no debate sobre etnicidade será Roberto Da Matta. Da Matta irá introduzir a ideia de “custos” na discussão, usando como sustentação teórica as pesquisas de Cardoso de Oliveira e Ward Goodenoug (1965).

O autor também irá propor a noção de “identidade paraxodais” que teria por particularidade os “custos sociais” elevados à sua execução (ATHIAS, 2007). A definição de identidades paradoxais se dá pelo fato delas articularem universos sócio-culturais e subuniversos de significação inteiramente diferente (DAMATTA, 1976, p.

36). Quanto mais as identidades se afastam uma das outras, maior o custo necessário à sua implantação. Sobre isso o autor descreve que:

> As situações que chamamos de contato interétnico ou intercultural não seriam mais que casos particulares de encontros entre dois subuniversos de significação ou mais. Seriam particulares não porque possuem um princípio oculto ou intrinsecamente diferente, mas porque evidenciam de maneira clara as dificuldades de integração nos contextos onde se realiza o encontro entre domínios muito distantes uns dos outros (DAMATTA, 1976, p. 40).

João Pacheco Oliveira também irá contribuir para o debate sobre etnicidade no Brasil. Trazendo novidade teórica, propõem a teoria da territorialização para compreender o fenômeno da etnogênese. De acordo com o autor, a territorialização seria a reelaboração das comunidades em contato em amplas dimensões, formando relações de poder necessárias ao domínio de um Estado sobre seu território e povo (1988, p. 30).

Oliveira (1988, p.30) destaca que para as comunidades que estavam num processo de “assimilação” como eram analisadas no passado, com o processo da territorialização elas se rearranjam, ao invés de desaparecer, ressurgindo com um novo contexto de realidades sociais, o que seria, no caso, o fenômeno da etnogênese.

> A noção de territorialização pode ser operacionalizada aqui na qualidade de uma unidade comparativa que permitiria assinalar aspectos particulares e aspectos gerais envolvendo múltiplas situações colonialistas e estruturas estatais de subordinação. Deste modo, uma antropologia das relações Interétnicas poderia ser desdobrada em uma sociologia da dominação Interétnica. (SILVA, 2005, p. 124).

Portanto, a teoria da territorialização ao servir como uma ferramenta para a antropologia e sociologia, também se instrumentaliza na análise do reconhecimento étnico, pois, ao apontar a existência de um duelo de forças organizacionais, estabelece uma ferramenta viável na concretização da proteção e garantia dos direitos indígenas. A partir dela, a territorialização percebe os rearranjos sociais, ultrapassando a noção de quem exatamente é indígena ou quem já o deixou de ser (SILVA, 2005, p. 124).

2.3 A Constituição de 1988 e a nova orientação da política indigenista

Com o fim da Ditadura Militar Civil brasileira, abre-se o processo de redemocratização do país, marcando esse período a promulgação da Constituição de 1988 que incorporou em suas linhas as reivindicações históricas das lutas indígenas. Esse novo Estado “democrático” se mostrou sensível à necessidade de assegurar um modo de vida social que fosse de encontro com os anseios dos povos indígenas, reconhecendo seus direitos e garantias. Promulgado pela referida constituição, o novo Estado foi um divisor de águas, representando uma ruptura com o passado (SOUZA FILHO, 2013, p. 9. 189).

> Ao reconhecer a organização social dos povos indígenas fora do paradigma da modernidade, a Constituição não criou uma categoria genérica, quer dizer, não se trata de uma organização social de todos os índios no Brasil, mas cada povo que mantenha sua organização social é, como tal, reconhecido (SOUZA FILHO, 2013, p. 9.189).

Em diversos períodos da história os povos indígenas tiveram seus direitos secundarizados, para não dizer inexistente. Não houve, de fato, uma preocupação efetiva com os direitos dos povos indígenas, sendo alguns desses direitos reconhecidos nos discursos teóricos e nas normas estatais, mas negados na prática justamente por não haver efetividade (CORDEIRO, 1999, p. 128).

Com a chegada dos colonizadores, o universo, cosmologia, estrutura que era pertencente ao mundo do nativo foi modificado e novos padrões nos moldes europeus foram impostos por meio de leis que ora ignorava, ora menosprezava a presença desses povos.

De acordo com Luiz Henrique Eloy Amado (2015, p. 65), quando os colonizadores chegaram nesta terra que mais tarde seria chamada de “Brasil”, por aqui já existiam várias comunidades indígenas exercendo cada qual sua língua, crença, costume, organização e sistema de resolução de conflito próprio.

Os métodos de resolução de conflito não eram estruturados aos moldes do arcabouço jurídico que se tem o Estado hoje, mesmo assim, essas sociedades tinham seus métodos próprios em suas relações sociais, como uma espécie de “direito indígena consubstanciado no direito próprio, num direito segundo seus costumes (direito consuetudinário)” (AMADO, 2015, p. 65).

AMADO faz então a distinção entre esses dois tipos de direito: direito indígena aquele criado internamente pelos nativos muito antes da chegada dos colonizadores, e direito indigenistas. Sobre a definição de direito indigenista:

> O *direito indigenista,* por outro lado, é o conjunto de normas elaboradas pelos não índios para os índios, tal como o Estatuto do Índio de 1973; a Convenção 169 da OIT e vários outros dispositivos legais esparsos pelo ordenamento jurídico brasileiro. Esta distinção faz-se necessária pois o ordenamento jurídico brasileiro prevê a possibilidade de aplicação ao coso concreto tanto o direito indigenista quanto do direito indígena (direito próprio). (AMADO, 2015, p. 66)

Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Menezes e João Arriscado Nunes ressaltam que o pensamento colonial perpassou toda a estrutura social da época, modificando o mundo, subordinando os usos e costumes pelo direito estatal (SANTOS; MENEZES; NUNES, 2005).

Todas essas transformações que afetaram as relações no período colonial afetaram principalmente o direito, que passou a ser considerado costume, contrapondo-se ao Direito europeu. Consequentemente, formalizou-se o direito estatal e “abafou” qualquer outra expressão jurídica, sendo o direito indígena visto como uma mera fonte secundária do direito a partir de uma visão etnocêntrica (ARAUJO LEITÃO, 2006, p. 64). Para SOUZA FILHO:

> Aos poucos foi se cobrindo as “vergonhas” dos índios, retirando suas armas, branqueando a cor da sua pele e o sentimento de sua religiosidade. A natural nudez virou vergonha, a religião crença, a língua dialeto, o direito costume (SOUZA FILHO, 1998, p. 33).

Como abordado no capítulo anterior, os direitos indigenistas antes de 1988 no Brasil tiveram como orientação da política indigenista garantir que o processo de integração fosse facilitado à comunidade nacional, seja por via do trabalho ou por meio do uso de forças coercitivas.

Portanto, falar sobre diferença étnica e autonomia, só ganhou sentido a partir do texto constitucional de 1988. Pela primeira vez, a lei deixou de afirmar a integração dos indígenas para reconhecer seu direito de ser o que quiserem ser (BRAND, 2002 p. 31).

> Sem dúvida a Constituição Federal de 1988 é o marco divisor de águas na linha de evolução do direito indigenista. Não só trouxe um capítulo específico denominado “Dos Índios”, rompendo com a visão integracionista, como também, reconheceu o direito à diferença das comunidades indígenas, reconheceu a capacidade processual dos índios, suas comunidades e suas organizações, bem como atribuiu ao Ministério Público o dever de garantir os direitos indígenas e por fim, em seu Art.231, caput, reconheceu os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente foram ocupadas. Como bem atesta Deborah Duprat, os territórios indígenas, no tratamento que lhes foi dado pelo novo texto constitucional, são concebidos como espaços indispensáveis ao exercício de direitos identitários desses grupos étnicos. As noções de etnia/cultural/território são, em larga medida, indissociáveis (AMADO, 2011, p. 13).

Anterior a Constituição de 1988, a política indigenista oferecia como alternativa aos povos indígenas a integração ou a diluição como etnias distintas. Contudo, é a partir da década de 1970 que esse silêncio histórico imposto aos povos indígenas desde o período colonial é quebrado através de diversas organizações e assembleias indígenas, emergindo como um grito na afirmação de sua autonomia cultural.

Essa explosão histórica dos povos indígenas após tantos anos de silêncio encontrou eco na redação da Constituição Federal de 1988. Não apenas o Brasil passava por revisões na política indigenista, mas outros países do Mercado Comum do Sul - MERCOSUL também, como Argentina e o Paraguai. (BRAND, 2002, p. 32).

> Sob a lógica do novo texto da Constituição, impõe-se ao Estado uma total inversão de suas ações, historicamente voltadas para a integração dos índios. Se até então a questão básica subjacente a todas as iniciativas estatais era o grau de integração ou de semelhança com nosso modo de vida, agora a pergunta a ser feita é sobre as diferenças, ou seja, sobre os projetos específicos de futuro de cada povo indígena e, conhecendo essa diferença, saber como garanti-la. (BRAND, 2002, p. 32).

A constituição de 1988 rompia com o paradigma integracionista e reorientava a política indigenista em uma nova direção. Portanto, o direito brasileiro passou a reconhecer o direito dos indígenas de continuarem a serem indígenas, sem a necessidade de integração na sociedade nacional, afirmando sua titularidade de direitos coletivos (SOUZA FILHO, 1998, p. 40).

> A Constituição de 1988 rompeu com esse paradigma em duas vertentes extraordinariamente importantes: a primeira, válida para todo o Direito, instituiu a possibilidade do reconhecimento dos direitos coletivos, como o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, ao patrimônio cultural e outros, chamados “interesses difusos” em contraposição aos direitos individuais; a segunda, aplicável aos povos indígenas, e em menor escala aos “remanescentes de quilombos”, rompeu com o princípio que regeu toda a política indigenista dos quinhentos anos de contato, ou seja, a integração (SOUZA FILHO, 1998, p. 49).

Alguns direitos fundamentais foram estabelecidos, produzindo resultados parciais significativos na história dos povos indígenas, seja no campo do direito e das políticas governamentais, seja na esfera da vida cotidiana de aldeia (LUCIANO, 2012 p.207). Tais direitos estabelecidos foram:

> a) superação da tutela, reconhecendo a capacidade civil dos índios;
> b) abandono do pressuposto integracionista, em favor do reconhecimento do direito à diferença sociocultural dos povos indígenas, na linha do multiculturalismo contemporâneo;
> c) reconhecimento da autonomia societária dos povos indígenas, garantindo para isso o direito ao território, à cultura, à educação, à saúde, ao desenvolvimento econômico, de acordo com os seus projetos coletivos presentes e futuros;
> d) reconhecimento do direito à cidadania híbrida: étnica, nacional e global (LUCIANO, 2012, p. 206-207).

Sem dúvida a Constituição de 1988, também conhecida como carta cidadã, passou a representar um verdadeiro projeto de futuro. Elaborada pós-ditadura militar, seus escritos foram uma refundação da vida democrática no país, prescrevendo inúmeras medidas que implicaram em um singular cruzamento entre instituições características de regimes democráticos representativos e da democracia participativa, estabelecendo inúmeros dispositivos de controle da chamada “sociedade civil organizada” sobre o Estado (LIMA, 2015 p. 440). Em seu capítulo VIII, intitulado “Dos índios” a Constituição de 1988 estabelece que:

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

> **§ 1º -** São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.
> **§ 2º -** As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.
> **§ 3º -** O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.
> **§ 4º -** As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.
> **§ 5º -** É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, *ad referendum* do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.
> **§ 6º -** São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.
> **§ 7º -** Não se aplica às terras indígenas o disposto no Art. 174, §§ 3º e 4º.
> **Art. 232** - Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Eloy destaca que na matéria “Dos Índios” estão dois artigos de fundamental importância para o movimento indígena e que antecipam os princípios vetores do direito indigenista (AMADO, 2010, p.79-80). O primeiro é o caput do Art. 231, reconhecendo aos indígenas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Com isso, a ordem constitucional derrubou a visão integracionista. (AMADO, 2010, p. 80).

A segunda, reconhece os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarca-las, proteger e fazer respeitar

todos os seus bens. Por direito originário se entende como um direito de nascença, anterior a qualquer outro direito, ou seja, nasceram antes da própria Constituição, pertencendo à categoria de direitos naturais e não necessitando de lei para terem vigência e reconhecimento (SOUZA FILHO, 1998, p. 53)

> Se antes a política era integrar a comunhão nacional, agora a Constituição de 1988 reconhece o direito de ser diferente. O índio tem o direito de ser índio do jeito que o quiser, seja na aldeia ou na cidade. Ele tem o direito de preservar sua cultura, sua língua e manter suas crenças e tradições. Em síntese, ele não precisa deixar de ser índio para ser integrado a sociedade nacional, visto que ele já tem sua própria sociedade com organização própria (AMADO, 2010, p. 80)

Um ponto final jurídico também é colocado à tutela. Com o estabelecimento do Ministério Público Federal inscrito no Art.232 como instância de assistência aos povos indígenas em sua capacidade civil, inclusive contra o Estado Nacional brasileiro, atribuindo aos indígenas a capacidade processual civil, suas comunidades e suas organizações, juridicamente a Constituição pôs fim ao regime tutelar e abriu caminho para a importância do que se tem chamado de “movimento indígena organizado” (LIMA, 2015, p.440).

> No caso das populações indígenas, a Constituição, é marca da passagem de total espoliação de bens materiais e culturais da comunidade indígena para uma fase de reconhecimento como povo que se diferencia em sua organização econômica, cultural e política. É também a passagem de um momento de tutela por parte do Estado para com os índios para a sinalização de caminhos de autonomia e possibilidade de autogerenciamento de seus bens (EVANGELISTA, 2004, p. 9)

Outro ponto que merece destaque na Constituição como um avanço na orientação da política indigenista, é o que se refere ao direito à educação, assegurando uma educação diferenciada, incluindo no processo de ensino-aprendizagem o uso da língua própria.

> Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.
>
> § 2o O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a

> utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (BRASIL, 1988).

A Constituição Federal de 1988 prezou pela preservação do pluralismo e da diversidade cultural no Brasil, já nos fundamentos estruturante do Estado brasileiro, previstos no artigo 3o, inciso IV, quando proíbe qualquer forma de discriminação, garantindo o direito à diferença. Porém, para a efetivação do reconhecimento de uma sociedade plural, torna imperioso respeitar as culturas que constituem o Estado brasileiro e dar condições para que essas culturas sejam preservadas, reproduzidas e valorizadas, isso porque, somente "[...] o reconhecimento da diversidade de culturas conduz à proteção das culturas minoritárias [...]" (TOURAINE, 1999, p. 233).

Em relação às terras indígenas e seu usufruto, desde pelo menos a Lei das Terras de 1850, sempre foi um tema central de importância a ser debatido pelo movimento indígena. Darcy Ribeiro (1987, p. 143) lembra que a questão das terras não era propriamente indígena, mas sim uma "questão do não indígena" querendo se apropria das terras dos indígenas.

José Afonso da Silva, um professor titular da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo-USP e membro da Comissão Afonso Arinos na época, elaborou um texto de artigo intitulado "Terras indígenas" de apenas seis parágrafos, estabelecendo a capacidade jurídica dos índios e outras propostas.

Afonso teve um papel importante ao elaborar uma consulta em acordo com várias organizações sobre uma proposta de texto para a constituinte. A resposta dos coletivos elaborada à consulta de José Afonso acabou resultando numa proposta acertada (CUNHA, 2018, p. 434).

> Consistiu em três artigos, um sobre as terras, com quatro parágrafos; outro sobre (entre outras coisas) a capacidade jurídica das comunidades e organizações indígenas e a atuação do Ministério Público, com dois parágrafos; um terceiro afirmando a prevalência para os índios de seu direito costumeiro (CUNHA, 2018, p. 435).

Na consulta, José Afonso da Silva em dezembro de 1985 também formulou uma proposta de definição de "terras ocupadas pelos índios" coerentes com o conhecimento antropológico:

> São terras ocupadas pelos índios as por eles habitadas, as utilizadas para caça, pesca, coleta, agricultura e outras atividades produtivas, bem como todas as áreas necessárias à sua reprodução física e cultural segundo seus usos e costumes próprios, estando incluídas as áreas necessárias à preservação de seu meio ambiente e de seu patrimônio histórico. (Art. 1-º, §1-º) (CUNHA, 2018, p. 436)

Essa mesma definição foi adotada pela Comissão Afonso Arinos e acabou sendo aceita pela Constituição Federal de 1988, no capítulo “Dos índios”, art. 231 com a seguinte redação:

> Art. 231, §1-º. São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e suas tradições.

A respeito de a definição ser adotada e da contribuição de José Afonso da Silva, Manuela carneiro expõem:

> A importância dessa definição, inexistente até então nos textos constitucionais, deve ser apreciada. Com efeito, sabe-se que o diabo reside nos detalhes, e a experiência acumulada na década anterior à Constituinte indicava os detalhes que deveriam ser especificados. A capacidade jurídica dos índios e a definição de terra indígena faziam parte deles. Para além dessa contribuição, ressalte-se que a consulta de José Afonso da Silva foi uma ocasião pioneira de concertação política em torno de um texto concreto. (CUNHA, 2018, p. 436).

Em relação à definição de terra indígena, o texto constitucional de 1988 também trouxe inovações. Se anterior a constituição era colocado como requisito ao acesso as terras a “imemorialidade”, o caput do art. 231 definiu como requisito fundamental a “tradicionalidade”, ou seja, os povos indígenas em direito sobre seus territórios tradicionais (AMADO, 2010, p. 81).

> Segundo dicção do dispositivo constitucional, terra tradicional ocupada são as habitadas em caráter permanente; as utilizadas para suas atividades produtivas; as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Nesta esteira, a terra indígena deve contemplar o espaço necessário para as

> habitações (moradias) da comunidade. Deve ainda, englobar os recursos naturais, como a mata onde se possa caçar e colher as plantas medicinais, os rios e lagos onde se possa pescar e onde as crianças possam desfrutar de momentos de lazer. O espaço deve ser o suficiente para as atividades culturais e para a convivência harmoniosa dos grupos familiares presentes e as futuras gerações. Este território deve abarcar também eventual montanha, rio, mata, gruta ou outro elemento qualquer considerado sagrado pela comunidade, dentre outros, o cemitério. (AMADO, 2010, p. 81)

Ainda sobre a questão do direito originário as terras tradicionalmente ocupadas, o texto constitucional previu que a demarcação deveria ocorrer em até cinco anos após a sua promulgação. Neste sentido, José Afonso da Silva leciona: “A questão da terra se transformara no ponto central dos direitos constitucionais dos indígenas, pois para eles, ela tem um valor de sobrevivência física e cultural” (SILVA, 2014, p. 871).

Entende-se, a partir do trecho de Afonso da Silva, que não é viável o exercício de outros direitos se não houver essa estreita relação com a terra; todos os sentidos, a cosmologia de mundo, religiosidade, as relações sócias culturais, etnicidade, e outras caraterísticas culturais dos povos indígenas necessitam da posse dos espaços territoriais para sua projeção e sobrevivência.

O autor Carlos Marés destaca que a Constituição, mesmo tendo criado profundas rupturas com o direito e política indigenista antecedentes, baseados nos princípios da tutela e integração, possuem em sua estrutura algumas brechas, ou, em suas palavras “armadilhas” nas quais o aplicador ou titular do direito acabam caindo quando procuram aplica-la ou simplesmente defende-la.

> Essa ruptura, contudo, não foi prontamente entendida, interpretada e executada pelo Estado e seus poderes: o Executivo, o Judiciário e mesmo o Legislativo deixaram de atender aos novos preceitos constitucionais. Nesses 13 anos, o Legislativo tem se omitido de regulamentar os direitos criados, o Executivo insiste em interpretar as normas constitucionais segundo revogados paradigmas de integração e o Judiciário continua sua cruzada em defesa da propriedade privada individual, sobrepondo-a inconstitucional e injustamente à coletiva. (SOUZA FILHO, 1998, p. 50)

Para o autor, essas armadilhas, seria a formação de lacunas que o texto constitucional cria, criando direitos, mas não os regulamentando a ponto de impossibilitar sua pronta afetividade (SOUZA FILHO, p. 49).

> A própria Constituição reconhece essas lacunas, tanto que, em seu artigo 5°, inciso lXXI, estabelece que caberá mandado de injunção sempre que a falta de norma regulamentadora torne inviável o exercício dos direitos e liberdades constitucionais e das prerrogativas inerentes à nacionalidade, à soberania e à cidadania. O mandado de injunção, portanto, é uma forma de colmatar a lacuna criada pela falta de norma regulamentadora. Também há reconhecimento de lacunas quando a Constituição admite a possibilidade de arguição de inconstitucionalidade por omissão – outra forma de colmatagem.
> Essas lacunas ocorrem na criação de novos direitos ou na elevação de interesses, desejos ou sonhos à categoria de direitos. Ao admiti-las, a Constituição admite também a possibilidade de um direito constitucionalmente estabelecido não ser realizado. Apesar do absurdo, é exatamente como o Executivo e o Judiciário vêm entendendo o fenômeno, sem, é claro, dizê-lo claramente. (SOUZA FILHO, 1998, p. 50)

Para além das lacunas, as armadilhas constitucionais se dividem também em dois momentos que seu texto pode dar margem a interpretações que podem valorizar princípios já superados, como a primazia da propriedade privada individual sobre a coletiva.

O primeiro momento, ele confunde ou permite que intérpretes, tendenciosos a um determinado lado de interesses sociais, “confundam” produtividade com função social da propriedade fazendo com que aquela, por sua vez confundida com rentabilidade, passe-se por esta, de conotação evidentemente social e coletiva, tornando ineficaz a subordinação da propriedade privada individual a sua função social e, portanto, coletiva.

O segundo momento, depois do texto constitucional conceituar terras indígenas segundo os usos e costumes do próprio povo, entrega à união a competência de demarca-las. Os privatistas interpretam essa competência como a capacidade da União (e não da Constituição) de determinar os limites da terra indígena (SOUZA FILHO, 1998, p. 52).

> Assim, as armadilhas da Constituição se voltam para o poder Judiciário, que, tendo dificuldade de reconhecer os direitos coletivos, cria obstáculos procedimentais à sua realização. Concretamente, o Supremo Tribunal Federal impôs tantos limites ao mandado de injunção e à ação de inconstitucionalidade por omissão que as transformou em verdadeiras inutilidades, assim como o poder Executivo vem tentando, por meio de medidas provisórias, impor restrições às ações coletivas. (SOUZA FILHO, 1998, p. 53).

Por mais que a constituição de 1988 trouxe avanços em questão de matéria indígena, contudo, essas alterações no arcabouço legal não se traduziram necessariamente em mudanças na prática administrativa do Estado ou na política indigenista dos governos. Pelo contrário, o que se percebe é uma contradição entre o texto das leis e as políticas implementadas no chão concreto das aldeias (BRAND, 2002, p. 31). Para isso, basta lembrar os diversos prazos que são estabelecidos para a conclusão dos processos de demarcação das terras indígenas, e geralmente, nunca cumpridos.

> A crescente globalização da economia e o enfraquecimento dos Estados nacionais têm como consequência a transferência de cada vez mais poder para alguns poucos grupos econômicos, clara e ostensivamente descompromissados com os interesses internos a cada país ou região e não sujeitos aos textos constitucionais em vigor ou às periódicas peregrinações eleitorais. Estão acima de tudo e de todos, sacralizando e exaltando o mercado como lei e norma absoluta, diante do qual todos devem se curvar, inclusive os próprios textos constitucionais. Instaura-se como princípio norteador das sociedades o darwinismo socioeconômico, apoiado exclusivamente na lei do mais forte e mais apto ao mercado (ibid.). Assim, é fácil compreender os riscos de o atual texto constitucional se tornar novamente letra morta, sem consequências diretas na política indigenista. (BRAND, 2002, p. 33)

De acordo com Borón (1996, p. 85), o período pós-regime militar na América Latina e o arcabouço legal instaurado com a redemocratização nesses países, não significou de fato alterações na realidade socioeconômica das populações. Os avanços políticos nas constituições, sem dúvidas, inegáveis, não foram acompanhados de igual progresso nas condições objetivas do exercício da cidadania.

Analisando as contradições da sociedade e das normas jurídicas, Borón se questionou até onde a “cidadania política” é possível diante da crescente “descidadania econômica e social” (Boron, 1996, pg. 85), ou, qual o significado do reconhecimento da diferença e da multiculturalidade diante do avanço da exclusão social e da negação dos direitos básicos, em especial o direito à terra? Ou seja, que sentido têm o reconhecimento e a afirmação da multiculturalidade sem a necessária interculturalidade, de caráter igualitário e democrático?

Capítulo

3 Política indigenista e políticas públicas pós reabertura democrática

3.1 Afirmação identitária indígena e emergência étnica

Durante o final da década de 1980, as concepções, imagens e teorias sociais sobre os povos indígenas no Brasil se modificaram, sobretudo ao longo dos anos 1990 e início dos anos 2000 devido a contribuição de pesquisas trazendo novas abordagens.

> [...] entre meados da década de 1980 e os anos 1990 a escrita da História sobre os indígenas modificou-se bastante: novas fontes, em cartórios, igrejas e arquivos nacionais e estrangeiros foram localizadas e catalogadas. [...] Uma marca deste período é a ênfase no protagonismo indígena, ou seja, indígenas como agentes históricos – capazes de agir e de reagir com autonomia, capazes de inventar e reinventar suas práticas sociais e culturais, suas identidades ao longo do tempo, enfim, indígenas como seres que compreendem, acompanham e interagem com as mudanças do seu entorno, também no século XX (Freitas, 2010, p.166-167).

Essa mudança de abordagem, particularmente na área dos estudos das relações étnicas, ou identidades étnicas, irá ter como sujeitos de investigação em

especial o caso dos indígenas do Nordeste, a exemplo da discussão dos “índios misturados” (OLIVEIRA, 1998) contribuindo com novos elementos de análise e sendo o centro de debates acadêmicos devido às novas especificidades das organizações sociais indígenas, mobilizações e demandas políticas.

Como citado pelo historiador Edson Silva (2017), a imagem que fora construída ao longo dos anos, sobretudo no século XIX a respeito dos indígenas no Nordeste, era a de que estes não seriam indígenas verdadeiros por não terem semelhanças com as populações indígenas que habitavam a região norte, já que no ideário comum os indígenas do norte carregam imagem de um “ser mítico tradicional, com atributos bastante positivos, relacionados ao imaginário social sobre seres quase sobre-humanos, que sabiam como preservar o meio ambiente natural, eram sábios e poderosos em suas crenças xamânicas” (MOTTA, p.23), logo, aproximando-se das populações que habitaram o litoral encontradas no século XVI. Essa imagem ainda cristalizada no senso comum evidencia a influência que os “fatores biológicos” e de aparência ainda exercem sobre a percepção que a sociedade envolvente possui desses indivíduos.

Devido ao processo de apagamento étnico que viviam os povos indígenas no Nordeste, produziu-se um desdobramento referente à concepção da ausência de história e o inevitável desaparecimento das populações indígenas, já que elas não tinham mais os caracteres “legítimos”, fortalecendo dessa maneira um discurso ilusório de que estes seriam “povos sem história e sem futuro”.

Diante disso, em algumas áreas de conhecimento, entre estes a Antropologia e o Direito, por se atualizarem a respeito das discussões sobre as noções de identidade, um no campo teórico e o outro no campo jurídico, puderam fundamentar a construção de novas categorias analíticas bem como de “sujeitos de direito”, ao que se deve em função da própria demanda de reconhecimento por meios dos indígenas.

A população indígena habitante do Nordeste foram os primeiros que tiveram o contato com o colonizador, e consequentemente, os primeiros que foram submetidos à dominação e imposição sociocultural do sistema colonial. Logo, essas populações também foram as primeiras que precisaram repensar acerca das relações dos indígenas com o processo de colonização, e em decorrência disso, são um dos grupos étnicos que mais enfrentam nos dias de hoje preconceitos e infâmias por se afastarem em aparência dos estereótipos do “índio verdadeiro”, tornando-se a região nordestina um “semiárido cenário de muitos conflitos entre os índios, seus primeiros moradores,

e os fazendeiros invasores" (SILVA, 2017, p. 260). É dentro desse contexto sociopolítico que esses povos necessitam a todo momento afirmarem sua identidade étnica perante os descréditos de "falsos índios".

A identidade indígena também é uma disputa política, tanto é que a sua negação foi o principal argumento jurídico utilizado para justificar o esbulho de terras no século XIX. Além do Estado usar da argumentação de que a existência indígena e seu modo cultural era um empecilho para o progresso da sociedade, defendia-se também que não havia mais indígenas nas terras, sendo todos "extintos" culturalmente, já que a população se encontrava "misturada" com os demais habitantes, e "dispersos, confundidos com a massa da população civilizada" (CUNHA, 1992, p.231), logo, "nem vestígios apresentam da raça indígena, chamando-se de índios por habitarem os lugares das antigas aldeias" (MOREIRA NETO, 1971, p.305).

Apesar do cenário pessimista em relação a extinção dos povos indígena, surge, a partir do final da década de 1970, como já discutido anteriormente no capítulo dois, novas abordagens teóricas, além da antropologia, também no campo historiográfico, a chamada "nova história indígena". Essa nova historiografia evidenciou ser mais fundamental mostrar que, apesar de terem sido colonizados e subjugado no processo de expansão territorial do país, os povos tradicionais/tribais não perderam a condição de agentes sociais históricos ativos, capazes de reformular ou destruir esses valores deturpados de sua imagem. Sendo assim, compreendeu-se as diversas estratégias que foram utilizadas por esses povos em reelaborar os códigos e símbolos "através das quais os indígenas transformaram ritos e expressões socioculturais do colonizar: reformulando-as, adaptando-as, refazendo-as, influenciando-as, reinventando-as" (SILVA, 2017, p. 70-71).

Alguns autores irão problematizar o processo de "emergência étnica" (OLIVEIRA, 1998) entre populações de indígenas "pós-tradicionais", como é o caso do estudo de Warren (2001) sobre os indígenas na "região Leste" (Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia). Warren irá questionar a construção de imagens e os critérios para a "indianidade" que foram baseadas no discurso da mestiçagem, indagação também problematizada por João Pacheco de Oliveira ao estudar os "índios misturados" no Nordeste.

A partir dos anos 70, quando grupos até então conhecidos como "índios misturados" ou "índios do nordeste" – povos indígenas que haviam sido relegados ao segundo plano pelas políticas estatais de reconhecimento e demarcação de suas

terras (PACHECO, 1998) passaram a organizar para si identidades étnicas peculiares e distintas uma da outra, evidenciando um fenômeno que João Pacheco de Oliveira explica a partir do conceito de etnogênese. No caso, isso seria a princípio “uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas!) de povos que são pensados, e se pensam, como originários” (PACHECO, 1998, 47). O processo reverso de etnogênese João Pacheco chama também de *territorialização*, mas agora em outro sentido:

> O processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de “índios do Nordeste”. Os pajés Pankararu podem ensinar a comunidades de parentes desgarrados como se faz um “praiá” (cerimonial em que as máscaras dançam representando os “encantados”), mas cada nova aldeia (assim como cada grupo étnico dali surgido — como os Pankararé, os Kantaruré e os Jeripancó) irá levantar sua própria “casa dos praiás”, instituindo a sua própria galeria de “encantados” e instaurando uma relação específica com os “encantados” mais antigos (PACHECO OLIVEIRA, 1998, p. 60).

A etnogênese não é um fenômeno exclusive do Brasil, mas sim uma insurgência dos povos indígenas de todo o continente americano, principalmente na América Latina devido a contingência maior de povos originários. O termo *Ethonegenesis* pode ser encontrado nos escritos de Gerald M. Sider, datado na época de 1975 em seu estudo de caso sobre o povo indígena Lumbee nos EUA. De acordo com o autor, o termo surge como sentido de oposição ao termo *etnocídio*, processo reverso da etnogênese. Sider define o etnocídio como a destruição de um modo de vida através do confronto Estado versus grupos étnicos. Em sua perspectiva, a etnogênese seria o fenômeno antagônico:

> A criação histórica de um povo que muitas vezes começa, depois de gerações de dominação, com pouco mais do que um senso de sua identidade coletiva. As nações étnicas lutam não apenas para perseverar e preservar, mas criar” (SIDER, 1975, p. 161)

No estudo de Sider, o autor também faz referência a uma passagem onde o termo é utilizado por Stanley Diamond, que conceitua o fenômeno como um “retorno dialético da etnicidade” (DIAMOND, 1974, p. 38). O autor se utiliza de conceitos

Marxista para definir etnogênese, como por exemplo o próprio movimento dialético em confronto com duas partes antagônicas desse fenômeno. Configura a etnogênese também como um processo de autoidentificação dos grupos culturais que estaria se tornando permanente após uma era de confronto com a dominância do Estado e do imperialismo.

Miguel A. Bartolomé irá trazer alguns exemplos históricos da etnogênese, voltando-se o olhar aos processos que aconteceram principalmente na América Central, demonstrando como os diversos grupos étnicos se formaram a partir do encontro colonial “devido a deslocamentos, congregações e alianças” (2006, p.42), como é o caso dos Mískito e dos Garífuna no Caribe. Sobre as alianças, o autor irá dizer que muitas delas foram feitas com a finalidade militar para enfrentar a expansão dos novos Estados e de sua recém-formada burguesia. Logo, a visão romântica de sociedades “puras” seria um mito, pois a existência de diversos povos se deu através dos processos de etnogênese, no qual Bartolomé ressalta que “ao produzirem um novo sujeito coletivo previamente inexistente como tal, embora potencialmente contido em uma configuração cultural” (BARTOLOMÉ, 2006 p.43).

> Em casos recentes como o dos Cocama, na fronteira entre Brasil (rio Solimões), Peru e Colômbia, assim como daqueles povos indígenas do Nordeste brasileiro, julgados desaparecidos, o ressurgimento de grupos identitários indígenas até então adormecidos sob a denominação misturados, mestiços ou caboclos coloca em questão justamente o adjetivo “novo” atribuído a esses sujeitos coletivos, uma vez que se tratam de “aparentes etnogêneses que não seriam senão o reaparecimento da mesma sociedade com outro rosto cultural ou com outro nome” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 49)

Esses diferentes grupos indígenas em processo de emergência étnica trazem consigo uma dinâmica interna própria, que passam a reconhecer umas nas outras o acúmulo de experiência comum: o colonialismo “interno” imposto pelos Estados e pelo mercado. Logo, além da busca pela unidade cultural, a questão identitária trouxe uma forte carga de consciência política atribuída aos sujeitos.

Na concepção de José Maurício Arruti, o fenômeno conhecido como etnogênese, emergência étnica, ressurgimento ou “viagem de volta” é verificado desde os anos 1920 (porém, bastante forte nos anos 70) quando as populações decretadas como desaparecidas reclamavam junto ao Estado o reconhecimento oficial de sua identidade enquanto indígena. As emergências envolvem,

principalmente, grupos que foram vítimas de políticas estatais assimilatórias, e que em uma dada conjuntura política social favorável para a reivindicações de seus direitos, esses grupos passam a solicitar a afirmação de sua identidade como povos indígenas. (ARRUTI, 2006, p. 50). Porém, o fenômeno vem sendo mais observados nos últimos anos.

> Desde os anos de 1970, mas em especial nos últimos cinco anos, tais etnogêneses vem se multiplicando de forma surpreendente para qualquer observador, leigo ou especialista. Em um levantamento inicial e sem dúvida precário, pudemos localizar o registro de mais de 50 grupos novos com demandas pelo seu reconhecimento como indígenas, distribuídos por 15 estados da federação do Norte ao Sul, mas especialmente concentrados no Nordeste (22 no Ceará e cinco em Alagoas), e Norte (sete no Pará), dos quais sabe-se muito pouco além das próprias demandas (ARRUTI, 2006, p.50).

Arruti (2006, p. 50) compreende que há riscos na classificação de “emergentes” ou “ressurgidos”, pois dividiria os agrupamentos indígenas em reais e permanentes; e aquele coletivo menor ou indígena que deixou de ser indígena, podendo ficar à margem dos direitos concedidos aos “verdadeiros indígenas”

O autor afirma que as emergências étnicas, ou etnogêneses, iniciaram em meados dos anos 20, findando nos anos 40 (Arruti, 2006, 50). Entretanto, esse movimento retornou intensamente e bastante diversificado no quesito grupos étnicos, após 30 anos, período em que o país vivia o auge do governo militar na década de 1970 (Arruti, 2006, p.51). A pergunta que o autor faz, bastante intrigante, é: por que esses coletivos decidiram interromper o processo, ou a condição de assimilação que o Estado e a política indigenista da época estavam lhes submetendo, para, então, reivindicarem o direito da diferenciação enquanto grupos étnicos, baseado na autoconsciência e na identidade coletiva?

Arruti (2006, p. 51) resolverá essa questão analisando a situação dos povos indígenas na região do Nordeste, estabelecendo para análise comparativa, dois ciclos de etnogênese. O primeiro se situa no período entre as décadas de 1920 e 1940, tendo um intervalo de 30 anos. O segundo, em 1970- contexto regime militar- percorrendo até os anos de 2003.

> Ainda que não seja a única onde ocorre o fenômeno, a região Nordeste concentrou as primeiras e maiores atenções relativas aos processos de etnogêneses. Não apenas por ser a região de colonização mais antiga e por ter tido todos os seus aldeamentos

> indígenas oficialmente extintos em um período de menos de 10 anos, entre as décadas de 1860 e 70, mas também porque foi nela que se registraram os primeiros grupos de caboclos reivindicando serem reconhecidos como indígenas. Tais reivindicações se iniciaram nos anos de 1920, prolongando-se por duas décadas, quando foram interrompidas por um longo período, até serem retomadas nos anos 70. Essa cronologia conforma o que eu sugiro percebermos como dois ciclos, com características próprias, que passarei a descrever de forma muito simplificada a seguir (ARRUTI, 2006, p. 51).

A respeito do primeiro ciclo de etnogênese, o autor faz um resgate histórico do século XVII, destacando que na época existiam aproximadamente 27 nações indígenas dispostas em mais de 60 aldeias povoando a região do nordeste (2006, p. 51). Como citado, é para o nordeste que o autor apontará essas transformações iniciais. Entretanto, essas populações de 27 nações foram oficialmente desclassificadas como indígenas até as últimas décadas do século XIX, devido a instituição da Lei de Terras em 1850.

A lei de terras, em conjunto com as Comissões de Medição e Demarcação-CMD (que tinham por finalidade “aferir” a indianidade baseada em uma lista rígida de critérios) determinou o cadastramento de todas as terras devolutas nos estados do país. O resultado dessa conjunção da lei e Comissão, foi a transformação de coletivos indígenas em agrupamentos de caboclos. Na época, não havia grupos completamente “puros”, e de acordo com os critérios da CMD (entre eles, análise se o indivíduo tinha casamento com não-indígena) não havia uma alternativa a não ser a reclassificação civil, retirando a legitimidade das comunidades sobre seus territórios. Como consequência de seus territórios terem sido juridicamente desapropriados, essas populações tiveram suas tradições proibidas e identidades apagadas.

A etnogênese dessas comunidades se iniciará cerca de 50 anos depois da promulgação da lei de Terras, dando como primeiro passo, a reivindicação de sua condição como indígena e a busca pela retomada de seus territórios tradicionais (ARRUTI, 2006, p.51).

O estalo para esse processo foi quando o grupo étnico Fulni-ô, presentes na região de Canijó de Águas Bellas em Pernambuco, passaram a receber tratamento diferenciado do que vinha sendo dado aos indígenas até então. De acordo com Arruti (2006, p. 51), esses grupos obtiveram proteção de seus territórios contra a ação de grileiros, assistências sociais para a manutenção de suas plantações, entre outras.

Esse apoio social mediado pelo estado, instigou os novos caboclos a reaver sua identidade indígena.

Arruti observa que essa repercussão deu certa, e entre 1930 e 1940 foram reconhecidas 11 coletividades na região de Pernambuco como remanescentes indígenas pelo SPI. Cabe destacar que esse processo foi uma luta árdua, e de pressão por parte dos indígenas categorizados até então como caboclos, e além do mais, o ganho do processo só foi possível por conta das relações de vizinhança e parentescos que se desenvolviam nas redes de interrelação que se estabeleciam entre as comunidades que também reivindicavam o reconhecimento étnico. Quando essas conexões foram completamente abrangidas, o processo se interrompeu, dando fim ao primeiro ciclo de etnogênese (ARRUTI, 2006, p.51).

O segundo ciclo, iniciou-se, segundo Arruti, em meados da década dos anos 70. Nesse contexto o país vivia uma política indigenista pautada nas definições dos militares de projetos integracionistas e critérios tendenciosos de indianidade. Devido a essa conjuntura que visava exterminar os grupos indígenas tanto fisicamente como simbolicamente, Arruti define essa morte como:

> Se o etnocídio é o extermínio sistemático de um estilo de vida, a etnogênese, em oposição a ele, é a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vistas ao reconhecimento e à conquista dos objetivos coletivos. (ARRUTI, 2006, p. 51)

Como consequência desse movimento autoconsciente em busca de uma identidade coletiva, de 1977 a 179, cinco comunidades solicitaram oficialmente reconhecimento étnico. Na década seguinte, mais dez comunidades, e de 1990 a 1998, mais nove casos foram registrados. Para Arruti (2006, p. 52), o ressurgimento étnico estava relacionado as políticas indigenistas nas décadas finais do período do regime militar, refletindo um impacto significativo em importantes instituições, entre as quais a igreja católica, o Conselho Indigenista Missionário-CIMI, a Comissão Pró-índio-CPI.

Esse impacto foi bastante considerável principalmente após a divulgação da Declaração de Barbados (1971), onde acadêmicos assinaram uma carta durante o Simpósio sobre fricção interétnica na América do sul, denunciando a situação dos povos indígenas. Na análise do autor, a diferença entre o primeiro ciclo com o segundo

está em sua estrutura, agora não mais pauta nas conexões com os antigos territórios ou com as redes de parentesco. (ARRUTI, 2006, p.52).

Para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 41) no final da década de 70, quando o país tentava implementar seu projeto de colonização, principalmente na região da Amazônia, as definições do que consistia em ser indígena e a comunidade surgia como um instrumento jurídico discriminatório revestido com um viés emancipatório.

Castro pontua que uma nova onda indigenista, ligada as questões do reestabelecimento das identidades étnicas, nasceu em oposição ao projeto de "desindianização" jurídica promovida pelo governo militar (2006, p.42). Essa onda se formava por advogados, antropólogas/os e defensores da causa indígena, como a CPI, a Associação Nacional de Ação Indigenista-ANAÍ, o Centro de Trabalho Indigenista-CTI e outras importantes organizações não governamentais que se propuseram a pensar ontologicamente o indígena, indo na contramão das respostas que o governo militar tinha. Se por um lado o regime militar tinha o propósito de evidenciar o "não indígena", o movimento de oposição tentava criar um modo de questionar a própria razão da pergunta "quem é indígena"? Castro afirma:

> Tudo isso surgiu desse movimento, que se constituiu precisamente em torno da questão de quem é índio – não para responder a essa questão, mas para responder contra essa questão, pois ela não era uma questão, mas uma resposta, uma resposta que cabia "questionar", ou seja, recusar, deslocar e subverter. "Quem vai responder a essa resposta?", pergunta o personagem de um filme de Herzog. Justamente: como responder à resposta que o Estado tomava como inquestionável em sua questão, a saber: que "índio" era um atributo determinável por inspeção e mencionável por ostensão, uma substância dotada de propriedades características, algo que se podia dizer o que é, e quem preenche os requisitos de tal qüididade – como responder a essa resposta? Pois, a se crer nela, tratar-se-ia apenas de mandar chamar os peritos e pedir que eles indicassem quem era e quem não era índio. Mas os peritos se recusaram a responder a tal resposta. Pelo menos inicialmente. (CASTRO, 2006, p. 42).

Ainda sobre o segundo ciclo da etnogênese, Arruti (2006, p.52) observa que neste ciclo as demandas se relacionavam em três categorias diferentes: a primeira delas é a reivindicação gerada pelo processo de partenogênese, onde comunidades indígenas foram criadas através de facções ou rupturas de outros coletivos, não sendo

propriamente comunidades emergentes; a segunda estaria relacionada a permanências de laços genealógicos com comunidades já estabelecidas, e, por fim, a terceira seria a reivindicação da identidade por conta do compartilhamento coletivo de elementos simbólicos culturalmente como indígenas.

Para fechar a análise do segundo ciclo, o autor irá dizer que o Estado passou a contar com uma ferramenta legalizada e formal para aferir a indianidade, no caso, os laudos antropológicos. Como discutido no capítulo dois, os laudos eram feitos por antropólogos alinhados pela política integracionista da FUNAI, determinando qual comunidade seria indígena ou não.

Em contraposição aos critérios impostos pela FUNAI, Castro aponta que a declaração da identidade indígena como um movimento transformador e único, não era o bastante para os próprios indígenas. Perpassados por eventos legislativos e jurídicos que os desqualificavam como sujeitos autônomos e capazes, tanto no plano civil, como no plano social e cultural, as comunidades viam, agora, a necessidade da chancela estatal da sua própria consciência indígena (CASTRO, 2006, p.42).

Arruti (2006, p.53) também aponta que as solicitações por reconhecimento étnico estão relacionadas de modo intrínseco com as demandas por recursos: pode ser um recurso voltado a questões de cidadania, como o ingresso na universidade através do programa para cotas indígenas, mas, principalmente, recursos relacionados as questões fundiárias.

O autor explica que muitos desses recursos solicitados provém direta ou indiretamente da estrutura estatal, logo, para obter esses recursos só é possível através do acionamento de uma estrutura burocrático. Se essa estrutura burocrática não tiver políticas direcionadas para esses povos, ou familiaridade com a existência da comunidade solicitante, provavelmente o indígena ou a comunidade passará pelas etapas relativa ao reconhecimento identitário (ARRUTI, 2006, p.53).

Como os recursos acabam sendo escassos, ou mal repassados, o Estado procura meios de conter o reconhecimento de tais grupos (ARRUTI, 2006, p.53). O autor afirma que, o Estado usava como ferramenta para conter esses reconhecimentos, ou insurgências, as avaliações dos grupamentos comparando-os com o conhecimento prático do que seria uma comunidade indígena. Já no segundo ciclo de etnogênese, foram os laudos antropológicos as ferramentas de contenção (ARRUTI, 2006, p.53).

Por fim, Arruti (2006, p.54) preludia que uma terceira fase de etnogênese pode estar em iminência devido a ratificação da Convenção n°169 da OIT em 2004, já que esse novo dispositivo traz em sua matéria um novo paradigma: a autonomia para a determinação da identidade dos coletivos pelos próprios coletivos.

Quem, afinal, seria indígena? Viveiros de Castro expressou a impossibilidade de definir o que significa ser indígena, assim como a ineficácia de provar quem é ou não, através de uma simples frase “todo mundo é índio, exceto quem não é” - Castro (2006, p.45).

O autor irá dizer que a preocupação, principalmente do Estado, em definir quem era ou “índio”, tanto individual como no coletivo, parte de um contexto jurídico-ontológico, do qual podem derivar “monstros...pitorescos e relativamente inofensivos” (CASTRO, 2006, p.41)

O termo indígena, ou índio, como se consta na historiografia, se origina de uma imprecisão geográfica de Cristóvão Colombo. Ao se lançar em alto mar, Colombo ao pisar nestas terras pensou ter chegado às índias, cunhando, assim, os nativos deste território pelo mesmo nome. No entanto, não há nenhuma comunidade intitulada genericamente de “índio”, pois, cada indivíduo indígena pertence a um povo com denominações estabelecidas pela própria comunidade, a exemplo dos Guarani Kaiowá, os Xavante, os Tupinambá. (Luciano, 2006, p.30)

Com o passar do tempo, o termo “índio” também passou a ser entendido como algo depreciador pela maneira como era utilizado e difundido contra as comunidades indígenas, carregando um sentido discriminatório e preconceituoso. Porém, com a estruturação das organizações de movimentos indígenas, nos anos 70, e as insurgências étnicas, os povos indígenas passaram a utilizar o termo como uma unidade de coerência política, identidade articuladora necessária para estabelecer uma nova ordem social de defesa dos povos originários. De acordo com Luciano Gersem Baniwá:

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

> africanos e os asiáticos. A partir disso, o sentido pejorativo de índio foi sendo mudado para outro positivo de identidade multiétnica de todos os povos nativos do continente. De pejorativo passou a uma marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como parentes. (LUCIANO, 2006, p. 30 -31)

A conceituação legislativa do termo irá surgir no regime militar com a instituição do Estatuto do índio, não havendo definição legal do termo antes disso.

Para o autor Ronald Niezen (2003) a organização política em torno da categoria "povos indígenas" é vista como um fenômeno global, "um produto da globalização é a revolta contra as forças de uniformidade cultural e contra a apropriação da soberania dos povos indígenas pelos Estados (p. 02). Logo, o termo "Povos Indígenas" irá surgir como um conceito jurídico no século XX na arena global de convenções e tratados internacionais da ONU, no caso, entre um de seus órgãos, a Organização Internacional do Trabalho (OIT). No mundo hoje estima-se que o termo abarque em torno de 4 mil grupos distintos, totalizando 300 milhões de pessoas em todo o continente e não apenas os "índios" das Américas. A identidade indígena cada vez mais é usada com orgulho e afirmação por aqueles coletivos humanos que resistem ao colonialismo e à exploração de suas terras ancestrais (NIEZEN, 2003) não sendo apenas uma categoria jurídica ou analítica externa.

Segundo Castro, o termo "índio" revelaria uma espécie de organização coletiva e não uma condição de atores individuais. Portanto, propõe dois elementos para diagnosticas comunidades indígenas, sendo: as relações de parentesco ou vizinhança, e os laços com os povos pré-ameríndios, que podem ser tanto históricos quanto culturais (CASTRO, 2006, p.47)

> O ponto realmente fundamental na escolha da "comunidade" como sujeito da minha definição fictícia é que o adjetivo "índio" não designa um indivíduo, mas especifica um certo tipo de coletivo. Nesse sentido não existem índios, apenas comunidades, redes (d)e relações que se podem chamar indígenas. Não há como determinar quem "é índio" independentemente do trabalho de auto-determinação realizado pelas comunidades indígenas, isto é, aquelas que são o objeto do presente exercício definicional, ou melhor, meta-definicional. O objeto e o objetivo da antropologia, diga-se de passagem, é a elucidação das condições de autodeterminação ontológica do outro. E ponto. [...] comunidade indígena é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus

> membros. O “ou” aqui é evidentemente inclusivo: “seja parentesco, seja vizinhança”. Esse é um ponto importante, porque ele impede uma definição genética ou genealógica de comunidade. A ideia de vizinhança serve para sublinhar que “comunidade” não é uma realidade genética; por outro lado, colocar “relações de parentesco” na definição permite que se contemplem possíveis dimensões translocais dessa “comunidade”. Em outras palavras, a comunidade que tenho em mente é ou pode ser uma realidade temporal tanto quanto espacial. Em suma, “parentesco” e “território”, para falarmos como Morgan, são tomados aqui como princípios alternativos ou simultâneos de constituição de uma comunidade. Convém sublinhar o caráter não geométrico desse território: a inscrição espacial da comunidade não precisa ser, por exemplo, concentrada ou contínua, podendo ao contrário ser dispersa e descontínua. Então, (1) comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança, e (2) que mantém laços históricos ou culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 48).

Gersem dos Santos Luciano Baniwa acredita que hoje os povos indígenas estão vivendo um momento histórico importante, de reelaboração e afirmação da consciência étnica e da autoestima indígena, recuperando o orgulho nativo e a cidadania que lhes foram retirados. Portanto, a emergência desses movimentos indígenas contemporâneos articula em sua luta aspectos tradicionais das suas culturas conjugado com reivindicações modernas, como é o caso da luta pela reconquista das terras indígenas, pelo etnodesenvolvimento, por políticas diferenciadas que atendam de fato suas demandas e se enquadram em suas realidades. O movimento busca aliar e alinhar saberes internos e externos às comunidades:

> Os povos indígenas do Brasil vivem atualmente um momento especial de sua história no período pós-colonização. Após 500 anos de massacre, escravidão, dominação e repressão cultural, hoje respiram um ar menos repressivo, o suficiente para que, de norte a sul do país, eles possam reiniciar e retomar seus projetos sociais étnicos e identitários. Culturas e tradições estão sendo resgatadas, revalorizadas e revividas. Terras tradicionais estão sendo reivindicadas, reapropriadas ou reocupadas pelos verdadeiros donos originários. Línguas vêm sendo reaprendidas e praticadas na aldeia, nas escolas e nas cidades. Rituais e cerimônias tradicionais há muito tempo não praticados estão voltando a fazer parte da vida cotidiana dos povos indígenas nas aldeias ou nas grandes cidades brasileiras (LUCIANO, 2006, p. 39).

Ao analisarmos a população indígena no contexto atual, as concepções pessimistas de extinção são facilmente questionadas. Os povos indígenas “não só não foram extintos, como também se expandiram, dando origem a novos grupos, ou ajudando que outros emergissem e retomassem suas tradições” (Arruti,1996, p. 37).

Como discutimos no segundo capítulo, anterior a Constituição Federal os indígenas no Brasil não eram concebidos como sujeitos de direitos, sendo possível mudar esse cenário no final da década de 1980 com o surgimento de organizações indígenas, movimentos populares e assembleias. Para ilustrar esse apagamento étnico, ou esquecimento, a população indígena só foi contabilizada em pesquisas demográficas apenas a partir de 1991 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), quando fora citado pela primeira vez no censo nacional a categoria indígena, relacionada a questões de cor ou raça (Meneghini e Athias, 2015).

Alguns eventos também foram importantes para a construção de políticas estatais diferenciadas – saúde indígena, educação escolar bilíngue, por exemplo – merecendo destaque para as novas Constituições nacionais gestadas no fim do século XX, como a brasileira (1988), venezuelana (1999) e a colombiana (1991), acompanhadas de acordos internacionais como a convenção 169 da OIT, como iremos falar no próximo item.

Diante desse novo quadro de organização de políticas voltadas para os povos indígenas, certas preocupações foram levantadas entre as elites, militares e governos. Receosos de uma possível “ameaça” que poderia advir desse cenário, em 2004 foi realizado pelo Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República, um estudo intitulado “I Reunião de Estudos: Ascenção de Movimentos Indigenistas na América do Sul e Possíveis Reflexos para o Brasil”. Esse estudo foi elaborado por especialistas que apresentaram a situação da temática indígena em países como Colômbia, Bolívia e Venezuela. Sobre a Colômbia, escreveu Claudia Leonor López-Garcés (2004):

> ...é importante ressaltar que, a partir da década de oitenta, na Colômbia, iniciam-se diferentes processos de reetnização ou reindigenização de diversos grupos que, ainda tendo fortes ligações históricas e culturais com povos indígenas, tinham adotado um estilo de vida próprio da população camponesa do País. Esses processos de velamento das identidades étnicas foram gerados, em grande parte, devido à extinção dos territórios de resguardos, como fenômeno que afetou o sul do País desde os anos vinte, intensificando-se nas décadas de

> quarenta e cinquenta. Em alguns casos, inclusive setores de população afro-colombiana têm expressado o desejo de fazerem parte da organização política dos povos indígenas, procurando também ser reconhecidos como tais (p. 14)

3.2 A identidade indígena nos marcos legais mais recentes

Atualmente, quais os critérios de indianidade válidos no Brasil? O que se percebe no decorrer dos anos é que tem se travado uma luta do novo contra o velho. De um lado, as concepções e práticas inovadoras baseadas na linha de pensamento da autoidentificação étnica e até racial, que ganharam impulsos com estudos antropológicos recentes, e com a Constituição de 1988 e a ratificação no Brasil da Convenção 169 da OIT. Do outro lado, as ideias e práticas conversadoras baseadas na identidade como algo objetivo e substancial, que o Estado pode instituir, independente dos sujeitos. (SILVA, 2017, p.56).

A autoidentificação étnica de uma forma bem resumida, trata-se da capacidade que as comunidades possuem de escolher quem pertence ou não ao seu grupo étnico. A autoidentificação compreende, portanto, em se auto identificar como componente de um grupo, assim como também ser identificado pelas pessoas que compõem esse mesmo grupo. Nesse sentido, Manuela Carneiro da Cunha afirma que:

> [...] os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem. Existem enquanto se consideram distintos, não importando se esta distinção se manifesta ou não em traços culturais. E, quanto ao critério individual de pertinência a tais grupos, ele depende tão-somente de uma autoidentificação e do reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo lhe pertence. Assim, o grupo pode aceitar ou recusar mestiços, pode adotar ou ostracizar pessoas, ou seja, ele dispõe de suas próprias regras e inclusão e exclusão. (GRUPIONI, 1999, p. 31)

A autoidentificação se relaciona com a questão da identidade, ou seja, para que exista uma determina identificação com algum grupo, é preciso que se saiba o que seria a identidade indígena, a identidade étnica. A etimologia do conceito etnia possui como significado “um conjunto de pessoas (nação) vivendo juntas, compartilhando e reconhecendo a existência de costumes comuns” (TRIMBLE; DICKSON, 2005, p.3).

A identidade deriva da noção de idem, ou seja, se trata de coisas ou pessoas que se mantém igual ao longo do tempo e das condições por elas enfrentadas. Desta forma, identidade étnica em sua totalidade compreende “a igualdade encontrada entre um grupo ou não que compartilham costumes, tradições, experiências históricas e, em alguns momentos, habitam a mesma área” (TRIMBLE; DICKSON, 2005, p.1)

Entretanto, a identidade étnica não se trata simplesmente de um conceito. Considerando a constante mudança a qual se submetem os grupos étnicos, essas identidades devem ser consideradas como “um conceito fluído e dinâmico de entendimento pessoal e da experiencia étnica. Identidade étnica é construída e modificada por indivíduos que se tornam conscientes de sua etnia” (TRIMBLE; DICKSON, 2005, p.2)

Entende-se também que a identidade étnica é construída através de processos sociais, sendo que “a etnicidade não é uma condição estável senão uma relação negociada entre um grupo e outros, entre estes grupos e o Estado” (VERAS; BRITO, 2012, p. 113). Para isso, é interessante destacar que a cultura continua sendo um conceito importante no processo de autoidentificação, principalmente de autodeterminação de grupos que extraem dessa noção de cultura, a base para a concretização de direitos individuais e coletivos (LENEZERINI, 2014, p.123-124).

Alguns autores clássicos da sociologia também foram indispensáveis na compreensão das novas abordagens sobre as relações identitárias. Max Weber, por exemplo, definiu a identidade como laços afetivos e culturais, acima das equivocadas abordagens fenotípicas, pois apenas os aspectos físicos, como laços de sangue ou culturais, não são suficientes para compreender a construção da identidade. Logo, para o autor, seria a partir da ação política de um grupo em orno de objetivos comum e o sentimento de comunhão étnica que se constrói e afirma as relações étnicas, assim como a defesa de interesses comuns somados às crenças de origens históricas e socioculturais também comuns (Weber, 1922).

Stuart Hall reconheceu a identidade étnica como algo não estático, sendo, portanto, uma “celebração móvel, formada e transformada continuamente em relações às formas pelas quis somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 1987, p.14), logo, os sujeitos que estão inseridos na modernidade, tendem assumir identidades variadas de acordo com o momento e o contexto em que vivem.

Atualmente a compreensão da identidade também abrange aspectos coletivos, uma certa “identidade coletiva” ancorada por meio da memória, esta que se apresenta em meio ao contexto racial enquanto uma arma de resistência simbólica. Hall ainda enfatizou que o processo de globalização contemporâneo contribui para a contestação de identidades nacionais, auxiliando na construção de uma afirmação identitária local (HALL, 1987).

Na concepção de alguns autores sobre a identificação indígena que partem da base culturalista de análise, é necessário que exista uma troca de valores e práticas dos antepassados pré-colombianos, incluindo caracteres de uma sociedade ou grupo social que são distintos das demais pessoas não indígenas. Essas características podem ser: espirituais, intelectuais, materiais e emocionais. Assim como, arte, literatura, modo de vida, sistema de valores, tradições e crenças (LENEZERINI, 2014, p.117)

Segundo Rodolfo Stavenhagen, a antropologia elaborou alguns critérios de indianidade, como por exemplo, a continuidade histórica entre população indígena originária e a que atualmente se identifica como indígena. Entretanto, se analisar essa premissa a partir de bases genéticas e culturais, essa continuidade histórica sofreu muitas mudanças com o percorrer dos anos. Além do mais, a indianidade frequentemente é resultado da imposição de políticas governamentais, e já do outro lado, dos indígenas, “é o produto, na maioria das vezes, de um “discurso construído” pelas elites intelectuais emergentes dos próprios povos indígenas e seus simpatizantes entre outros setores da população” (STAVENHAGEN, 2003, p. 173).

O discurso da indianidade, em todos os casos, carrega consigo as denúncias das injustiças históricas investidas contra a população indígena, fundamentando e legitimando reivindicações referente aos direitos humanos específicos a condição de indígenas. A definição do que é ser indígena, hoje, é objeto de disputa e outras subjetividades que estão em jogo, podendo ser negado tal identidade – como fazem as empresas e proprietários capitalistas que ocupam os territórios tradicionais reivindicados pelos indígenas – ou limitando bastante a definição e impondo critérios de identidade, como fazem os Estados nacionais (VAZ FILHO, 2006, p.2).

Não apenas no Brasil houve e ainda há essa dificuldade em saber quem era o indígena e o mestiço. No México pós revolucionário se teve uma situação parecida, onde alguns antropólogos colocaram critérios subjetivos, afirmando que era indígena quem se sentisse. Já o Estado apurou critérios mais étnico, onde o aspecto linguístico

era definitivo: é índio quem fala uma língua indígena. No Chile, após o processo de redemocratização em 1989, também houve uma reformulação nas identidades indígenas, com muitas demandas de indígenas nas áreas rurais e urbanas, e a insurgência de cinco dos oitos povos atualmente reconhecidos. Se antes a categoria "indígena" era discriminatória e racista, hoje ela passou a ser uma grande força de mobilização social e categoria de unidade. Porém, a Lei Indígena de 1993 define objetivamente quem pode ser considerado indígena: filhos de pais indígenas originários das terras indígenas; descendentes que possuem ao menos um sobrenome indígena e pessoas que mantém traços culturais de alguma etnia indígena (GALL, 2003).

Diante das mudanças ocorridas no cenário da sociedade brasileira em relação as comunidades indígenas, uma pergunta ronda a cabeça de autoridades do governo, indigenistas e antropólogos: como saber quem é indígena no Brasil hoje?

Os povos indígenas no Brasil possuem o direito de organizar sua própria cultura, hábitos, tradições, costumes, organização social, crenças e linguagem. Esses direitos foram garantidos de maneira autônoma, se baseando em uma visão contemporânea de multiculturalismo através do qual "reconhecimento mútuo e continuidade cultural" (GONÇALVES; COSTA, 2016, p.315) parte da sociedade – o "nós" - para aqueles sujeitos que são identificados como culturalmente diferenciados dos demais indivíduos da sociedade.

No Brasil, o Estatuto do índio de 1973 definiu em suas linhas quem é indígena, a saber "todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional". Já a Constituição Federal de 88 não colocou critérios de identidade indígena, apenas estabeleceu a competência do Estado em demarcar as terras e garantir os direitos básicos desses povos. Um evento importante foi a Convenção 169 da OIT, promulgada pelo Brasil em 2004, a qual garantiu ser a consciência da identidade indígena ou tribal o critério de maior importância para a definição da categoria indígena.

Nos anos seguintes, a ideia de etnicidade como uma forma de linguagem que organiza as coletividades, permaneceu forte entre os meios acadêmicos e intelectuais. Uma cultura indígena não é estática, definitivamente, mas sim se transforma, perde e ganha, esconde e mostra conforme as relações interétnicas. A "cultura de contraste" se apresenta com sinais diacríticos definidos conforma uma relação sólida, logo, as

identidades étnicas não têm uma substância, mas sim são construídas nas relações de contraste. São, portanto, indígenas aqueles que se consideram e são considerados indígenas, logo, “os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem” (CUNHA, 1987, p.111)

O importante aqui, não é se a distinção se manifesta realmente em traços culturais. Na verdade, importa que o grupo se perceba como distinto culturalmente. Assim, etnicidade seria uma “construção social”, uma ideia cuja especificidade estaria em diferenças culturais ou de lugar (não um lugar geográfico físico, mas sim a percepção que as pessoas têm da diferença em termos culturais). Logo, diferença e similitude aqui são pensadas a partir da definição do grupo étnico, conforme seu processo histórico particular (GALL, 2003).

Diante disso, surge também a identificação de comunidades indígenas pela perspectiva dos marcos legais do direito internacional e do direito nacional.

O direito indígena e os regimes jurídicos do direito internacional, diante da “necessidade” de categorizar as minorias étnicas, coube a cada Estado a definição de “suas” comunidades indígenas mesmo levando em consideração que essas populações possuem a competência para definir quais grupos de indivíduos podem ou não ser considerados indígenas em seus territórios.

No mesmo sentido, se posiciona o campo dos direitos humanos. De acordo com, a regulamentação acerca dos direitos indígenas pode se enquadras em duas categorias de direitos humanos: a primeira será a categoria dos direitos individuais, que podem ser demandados por qualquer pessoa, e a segunda, a mais comum, é a categoria dos direitos coletivos, abarcando minorias (étnicas, religiosas ou linguísticas), direcionadas para a proteção dos direitos de um grupo. Como exemplo de instrumentos de reparação e proteção dos povos indígenas, temos a Convenção n°. 169 da OIT, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e alguns regimes jurídicos nacionais de identificação de comunidade. Porém, a Convenção n°169 da OIT apresentou avanços e dificuldades.

Logo após a Convenção de 169 ser ratificada pelo Brasil em 2004, através do Decreto nº5.5051 de abril de 2004, um novo paradigma acerca do reconhecimento étnico foi estabelecido: o Estado já não podia mais determinar quem seria indígena ou não, pois através da ratificação teve que aceitar a autonomia das comunidades indígenas em estabelecer seus próprios critérios de etnicidade e organização. Assim,

o reconhecimento das identidades seria tido como algo composto, complexo e multiforme, conforme aponta Arruti (2006):

> A Convenção (169 da OIT) abre “reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos estados onde moram”. E estabelece (artigo 1º, parágrafo 2º) que a “consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.” A partir de então, os mecanismos de legitimação das etnogêneses deixam de ser determinados pelo Estado, passando a estar submetidos a uma dinâmica social mais complexa (ARRUTI. 2006. p. 53).

Como discutido no item anterior, as ideias do antropólogo norueguês Fredrik Barth tiveram uma importância fundamental no debate da compreensão da noção de identidade étnica, abrindo, assim, um novo paradigma ao trazer como novidade a noção de fronteiras étnicas para compreender a formação e manutenção das identidades.

Concretamente, a maior expressão de suas teorias foi materializada na Convenção nº169 da OIT, especificamente em seu art. 2º que estabelece “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”.

Porém, um certo obstáculo para a efetiva implementação da Convenção nº169 apresenta-se: o campo jurídico legalista. Para essa tradição de pensamento, permanece ainda no imaginário institucional o ideário de comunidades indígenas pautas em visões românticas, “puristas” no qual comunidades ainda permanecem isoladas nas florestas. Entretanto, a dificuldade maior neste campo, nem chega a ser a visão deturpada, mas o fato desses órgãos -até mesmo aqueles que visam promover a garantia dos direitos das comunidades indígenas – ainda requererem uma prova palpável juridicamente para o reconhecimento étnico. Nas palavras de Arruti (2006, p. 52) esses posicionamentos obstaculizam avanços teóricos e jurídicos em torno da temática.

Em 2006, a Procuradoria Federal Especializada em conjunto à FUNAI – PFE/FUNAI, elaborou um parecer jurídico, o Ofício nº10/PGF-PG/FUNAI/07. O

conteúdo versava sobre a utilização da autoidentificação como critério de identidade, e a dúvida que havia no momento era se a Convenção nº 169 da OIT havia revogado o art. 3º do Estatuto do Índio, no qual estabelece também o heterorreconhecimento como elemento necessário para a identificação de populações indígenas.

> Na data de 05/01/2006, o então Procurador-Geral da FUNAI, Luiz Fernando Villares e Silva, encaminhou ao presidente do órgão, ao diretor de assistência, à diretora de assuntos fundiários e ao coordenadorgeral de estudos e pesquisas o Ofício Nº. 10/PGF-PG/FUNAI/2007. No documento, o procurador apresentou um parecer jurídico interpretando que a Convenção Nº. 169 da OIT coadunava-se com o Artigo 3º da Lei Nº. 6.001/1973, ao invés de torná-lo sem efeito, como muitos acreditavam. Dessa forma, a auto-identificação, no plano legal, tornara-se um critério fundamental para o reconhecimento oficial da identidade indígena, mas não o único necessário. Haveria de se considerar também “a identificação pela comunidade e a conservação de determinadas características culturais e institucionais” (VILLARES E SILVA, 2007, p.5).

De acordo com o parecer jurídico da PGF/FUNAI, o art. 3º do Estatuto do Índio foi recebido pela Constituição Federal e se inclui na premissa estabelecida pela Convenção nº169 da OIT, pois a autoidentificação é estabelecida pela Convenção como critério fundamental, logo, por fundamental não se compreende único, mas sim necessário ou indispensável sem o qual não poderia haver nenhum tipo de movimentação no sentido de definir ou atribuir uma identidade.

Logo, ao estabelecer um quesito fundamental, a convenção abriu a possibilidade também de outros não fundamentais, mas que, se existentes, poderiam contribuir para essa identificação. Como o Estatuto não elimina o autorreconhecimento, mas prevê o heterorreconhecimento, não haveria que se falar em revogação. Em suas palavras:

> Os efeitos de uma futura regulamentação sobre o procedimento para identificação de índios ou comunidades indígenas através de instrução normativa desta FUNAI ficará restrito as políticas adotadas pelo órgão, não produzindo efeitos legais para os demais órgãos da Administração Pública, em qualquer nível (Ibid, p.6).

Apesar disso, o procurador reconhecia que:

> Entretanto, o peso de uma identificação realizada pela FUNAI, mesmo que não vincule juridicamente outros órgãos, terá repercussão imediata em outras esferas, trazendo

> conseqüências em relação aos direitos e deveres dos solicitantes (Ibid).

Um outro ponto de destaque da PGF/FUNAI é sobre uma determinação que está implícita na Convenção, proibindo estabelecer a identidade de um determinado indivíduo ou coletividade independente de sua consciência de pertencimento, ou seja, atribui-se, nesse caso, uma identidade que lhe é negada.

O parecer argumenta que não existe nenhuma normativa determinando quem é o responsável pela identificação da população indígena, logo, essa responsabilidade seria atribuída involuntariamente ao órgão responsável pelas políticas públicas direcionada aos indígenas.

Por fim, o ofício afirma a necessidade de uma regulamentação por parte da FUNAI em estabelecer como seriam os procedimentos adotados para avaliar e responder aos pedidos de reconhecimento étnico das comunidades indígenas emergentes, já que com a retomada da consciência étnica e a elaboração de políticas públicas para essa população, o órgão teria recebido crescente pedido de reconhecimento oficial.

> O procurador-geral encerrava seu documento concluindo que seria pertinente o estabelecimento de uma normatização interna que definisse os procedimentos para o reconhecimento das identidades indígenas. Tais procedimentos operariam apenas para nortear as ações da FUNAI, mas o não-reconhecimento étnico de um grupo ou indivíduo por parte do órgão não invalidaria a possibilidade do reconhecimento por outras instituições oficiais, de acordo com critérios que elas próprias estabelecessem (Ibid, p.6). (MAURO, V. F.; EREMITES DE OLIVEIRA, 2010, p. 139)

Por mais que a convenção n°169 da OIT disponha sobre a possibilidade de haver outros elementos para ajudar na contribuição da determinação das identidades étnicas, o conhecimento da validade do heterorreconhecimento para indicação da indianidade seria incompatível com a autodeterminação dos povos e com a extinção da tutela estatal.

De acordo com Oliveira (2002, p.261), sujeita a identidade étnica de uma determinada população à identificação de um grupo externo a ele não faz sentido, já que a escolha identitária é um trabalho de categorização pensado e perpetuado pelos próprios autores internos da comunidade em um determinado contexto, logo, nem sempre a identificação de fora e a interna serão as mesmas.

Ou seja, o que deve ser relevante são os elementos que são determinados pelos próprios membros de um determinado agrupamento, e não as características que diferem entre um grupo e outro, que devem ser levadas em consideração para se detectar as relações de pertencimento. Ou seja, que a identidade possa ser ao mesmo tempo determinada pelos próprios membros, mas que também devem esses critérios passar pelo crivo de um outro grupo, do qual não determinou os parâmetros de pertencimento e nem concilia com esses elementos, apresentando-se como uma realidade contraditória. Barth (2000, p.33) afirma:

Apenas os fatores socialmente relevantes tronam-se importantes para diagnosticar o pertencimento, e não as diferenças explícitas e “objetivas” que são geradas a partir de outros fatores. Não importa quão diferentes sejam os membros em termos de seu comportamento manifesto: se eles dizem que são A, em contraste com outra categoria B da mesma ordem, desejam ser tratados e ter seu comportamento interpretado e julgado como próprio de A e não de B. Em outras palavras, declaram sua adesão à cultura compartilhada por A. Os efeitos disso, comparados com outros fatores que influenciam o comportamento efetivo, podem então ser tomados como objeto para investigação.

Deste modo, o critério de heteroidentificação serviria para avaliar aqueles que mesmo considerando-se indígenas, já haviam deixado de sê-lo aos olhos do Estado brasileiro e não fazia mais jus à condição de proteção, visto que já havia se completado o processo de assimilação à sociedade brasileira.

A Constituição Federal de 1988 extinguiu a tutela estatal e reconheceu que os indígenas não se encontram em estados passageiros da evolução social; além disso, afirmou que a eles são resguardos suas próprias formas de organização, além de serem completamente capazes para pleitear judicialmente a defesa de seus direitos.

Ramos e Abramo (2011, p. 8) afirma ainda que “a autoidentificação indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeitos da Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça”

Portanto, a Convenção n° 169, levando em conta as teorias antropológicas que serviram de base e nortearam a fundamentação da convenção, e que fundamentaram a operacionalidade da teoria no campo da temática da identidade na própria convenção, além da interpretação de autodeterminação dos povos indígenas que se

verificou na Constituição Federal, afirma-se, então, que esse quesito é incompatível com o do heterorreconhecimento

Além do mais, em 2007, a Declaração das Nações Unidas sobre o Direitos dos Povos Indígenas ratificou a autoidentificação como critério determinante para a identificação da identidade indígena. Em seu art. 33 da citada Declaração, ficou estabelecido que “os povos indígenas têm o direito de determinar sua própria identidade ou composição conforme seus costumes e tradições”, conforma já prescrito pela Convenção 169.

Em 2017, o Diretor de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável da FUNAI, Júlio Gomes Pinho, solicitou à PFE/FUNAI uma manifestação em relação a obrigatoriedade de produção de laudos antropológicos que determinassem a identidade de uma comunidade, afirmando que a FUNAI compreendia que o que fora determinado pela Convenção 160 era o que fundamentava o diagnóstico de pertencimento étnico de um determinado agrupamento.

Todavia, fica o questionamento: como se operacionaliza a aplicação da Convenção 169 às comunidades que solicitam o reconhecimento oficial perante o estado de sua identidade? Como outorgar a autoidentificação sem ferir esse quesito? As respostas para essas questões ainda permanecem em aberto e não estão expressamente contidas na Convenção.

3.3 Ações afirmativas, políticas públicas de atendimento e critérios de pertencimento

Como discutido nos itens anteriores, a Constituição de 1988 trouxe em suas linhas alguns direitos direcionados aos povos indígenas, tornando-se um marco histórico na trajetória das leis indigenistas, justamente por romper com alguns aspectos negligentes do passado.

As ações afirmativas, de modo geral, também se democratizaram a partir da constituição de 1988. O caráter público e universal das políticas públicas sociais, começa a ser construída realmente, após a constituição de 1988, período no qual a estrutura da assistência social no Brasil passava por uma reorganizada. Direitos como

à saúde, à previdência e a assistência, são implementados pela nova constituição pós ditadura militar.

Essas políticas sociais passam a ser pensadas logo após o fracassado projeto neoliberal conhecido como o Consenso de Washington, que foi um projeto elaborado pelo Fundo Monetário Internacional – FMI e Banco Mundial. Tinha como orientação que o Estado fizesse o uso de políticas neoliberais, como a privatização, a não intervenção do Estado na economia, visando alavancar a economia dos países periféricos do capitalismo, acreditando ser a falta de um “choque” neoliberal a miséria de alguns países, como no caso, o Brasil. Salvar os países periféricos da miséria era apenas um discurso falacioso, por trás mesmo existia um projeto neoliberal de estreitamento das relações econômicas entre as periferias e o centro capitalista, no caso, os Estados Unidos.

Alguns autores, entre eles Behring e Boschetti (2011, p.47), afirmam não haver um período específico de surgimento das políticas sociais.

Contudo, os primeiros debates sobre a possibilidade e a necessidade de ações de intervenção do Estado para mitigar a pobreza surge na no início do século XIX, na Inglaterra (VIANA, LEVCOVITZ, 2005, p.46).

O contexto político dessa época é marcado pela ascensão do capitalismo e Revolução Industrial. Não existiam leis que regulassem algum tipo de política social anterior a esses dois acontecimentos, apenas legislações de intervenções do tipo repressivas e marcadas pela obrigatoriedade do trabalho. Porém, em 1834 esse cenário muda:

> A Lei Revisora das Leis dos Pobres ou Nova Lei dos Pobres, na Inglaterra de 1834, foi uma ruptura com as anteriores pois representou a liberação da mão-de-obra. Se até então o Estado vinha regulando por meio coercitivo o trabalho, para evitar o ócio e a vadiagem, agora se fazia necessário permitir que o mercado e os trabalhadores pautassem suas relações nesse novo período: o capitalista-industrial (KYROS, 2014, p.81)

Conforme esclarecem Viana e Levcovitz (2005, p.19), diante desse contexto, é perceptível a tendência do capitalismo a uma forma individualista de conceber a assistência pública, significando uma visão baseada nos princípios do liberalismo de inspiração utilitarista, prescrevendo a importância da não dependência do indivíduo frente ao Estado para atingir a liberdade.

Desta forma, é possível perceber uma estreita relação entre o surgimento e ampliação do capitalismo e o aparecimento das políticas sociais no século XIX, na medida em que estas surgem como “respostas e formas de enfrentamento-em geral setorizadas e fragmentadas- às expressões multifacetadas da questão social no capitalismo (BEHRING, BROSCHETTI, 2011, p.51).

Dois grandes paradigmas sociais globais no campo das Políticas sociais surgem em dois momentos históricos distintos: o Consenso da Filadélfia ou Bretton Woods (de 1930 a 1970), e o Consenso de Washington (pós 1970-1990). Logo após essa tentativa fracassada do Consenso de Washington, os Estados passam a retomar o poder e elaborar políticas sociais para combater as desigualdades econômicas. Esse processo de retomada do Estado no âmbito das políticas sociais pode ser considerado como um “consenso pós-Washington” que representaria (...) uma ruptura explícita no que diz respeito ao “neoliberalismo”, mas igualmente no que diz respeito às políticas ditadas de cima para baixo (modelo top-down) e uma construção de políticas nos termos de nova governança” (MERRIEN, 2007, p.62).

Nesse contexto, aparece o discurso neoliberal retomando grande parte do conteúdo dos liberais clássicos, no qual compreendem o social apenas como um apêndice da economia (MERRIEN, 2007, p.55). Tendo como base de orientação a ideia do seguro privado, da privatização e da não intervenção do Estado na economia, a hegemonia do Consenso de Washigton perdurará até o final da década de 1990, quando os países que o aplicaram começam a perceber que “o balanço da revolução neoliberal é muito negativo” (MERRIEN, 2007, p.59), principalmente na América Latina que seguiu toda a agenda estipulada por organizações como o Banco Mundial, principal agência neoliberal que formula as diretrizes políticas em diversos âmbitos para os países.

O capitalismo, desde quando surgiu, enquanto hegemonia de poder mundial de dominação dos países periféricos, tem inicialmente no Estado seu espaço-tempo privilegiado de agregação de interesses (SANTOS, 2010, p.320).

De acordo com Andrés Otálvaro H. (2009, p.126), o mesmo se dá no campo das políticas sociais, pois o espaço estatal seria o ponto nodal das batalhas que perpassam essas políticas sociais, na medida em que é nele que se dá o encontro dos diferentes antagonismos que existem e desenrolam a sociedade. O capitalismo que se expandiu a partir do período da Revolução Industrial será o grande impulsionador para o desenvolvimento da globalização, fazendo com que as ações de

empresas e instituições de grande poder econômico não fiquem restritas somente as fronteiras de seus Estados, transformando globalmente a forma de exploração capitalista.

Segundo Netto (2005, p.30) “através da política social, o Estado burguês no capitalismo monopolista, procura administrar as expressões da questão social de forma a atender às necessidades da ordem monopólica, pela adesão que recebe de categorias e setores (..)”. Para o autor, o Estado passa então a administrar as questões sociais no intuito de regular as relações de mercado, de modo a garantir a reprodução dos modos de vida da população.

De forma superficial, o conceito de políticas públicas é definido como um “plano de ação para guiar decisões e ações”. De acordo com Marte Arretche, coordenadora em 2002 de uma das seis áreas temáticas à época, instituídas pela Associação Brasileira de Ciências Política (ABCP), falar sobre políticas públicas seria como falar de uma “subárea”, ou subcampo disciplinar, ou subdisciplina, cujo objeto de estudos é assim definido:

Há poucas dúvidas quanto ao objeto de análise da subdisciplina de políticas públicas. A análise do ‘Estado em ação’, para repetir o título do influente livro de Jobert e Müller (1987), tem como objeto específico o estudo de programas governamentais, particularmente suas condições de emergência, seus mecanismos de operação e seus prováveis impactos sobre a ordem social e econômica (Arretche, 2003, pg. 1).

Na perspectiva clássica e instrumental, política pública é definido como a identificação de um problema, na formulação de um argumento racional, ou em um conjunto de respostas científicas para o “problema”, que acaba sempre sendo traduzido em última instância como aquele de natureza essencialmente econômica (CASTRO, J. P. M. E.; LIMA, 2015, p.14). Para que seja implementada uma política pública, de acordo com essa linha de pensamento, é necessário não apenas de um saber específico, uma teoria específica, mas também profissionais capacitados.

> As ações de políticas públicas apresentam-se então como o resultado da capacidade de um Estado nacional (e liberal-democrático) de resolver problemas públicos (isto é, daqueles indivíduos que, especialistas integrantes da administração pública ou por ela contratados, identificam como coletividade destinatária e ‘interessada’ na sua solução). (CASTRO, J. P. M. E.; LIMA, 2015, p.22)

O que aparece como elemento central nessa linha de formulação é a capacidade de ação do Estado em fornecer respostas as demandas sociais. Essa ação, planificada e orientada, está a serviço os técnicos e os especialistas da gestão pública, capazes de eleger ainda outros especialistas para desenvolver propostas específicas (MENY E THOENING 1989).

A busca por modelos e tipologias conceituais que sejam capazes de instrumentalizar a compreensão da definição de políticas públicas tem sido um dos grandes desafios desta área. Um modelo tem sido reformulado e colocado em debate, no caso, a proposta de Theodor Lowi (1964-1972) que consiste em: cada ação governamental que estiver no campo das políticas públicas vai ser disputada em arenas diferenciadas, podendo ser rejeitadas ou ter grande apoio (CASTRO, J. P. M. E.; LIMA, 2015, p.25). Nesse sentido, o autor aponta a existência de quatro formatos através dos quais se distribuem os conteúdos das políticas públicas: 1. Políticas distributivas; 2. Políticas regulatórias; 3. Políticas redistributivas; 4. Políticas constitutivas.8 A proposta de Lowi toma, pois, o sistema político como espaço central das disputas em torno das políticas a serem implementadas, visto que esta tipologia parte do pressuposto de que as ações são coordenadas a partir da administração pública, instância principal impulsionadora da implementação de políticas públicas. (CASTRO, J. P. M. E.; LIMA, 2015, p.25)

A América Latina parece possuir algumas particularidades nesse novo cenário exercendo um papel de precursora. A partir de meados da década de 1990, começa a surgir uma nova abordagem no campo da assistência que irá unir focalização e condicionalidade dos direitos de modo amplo, são os chamados programas de transferências condicionais de renda (MERRIEN, 2007, p.67).

> Certamente, a natureza desses programas afasta-se das políticas tradicionais de proteção social e o caráter de condicionalidade os aproxima de programas liberais de Workfare, no entanto, a condicionalidade e a focalização são relativamente amplas. Deste ponto de vista, essas políticas de transferência de renda (como o *Oportunidades* no México ou o *Bolsa Família* no Brasil) podem ser considerados como um passo positivo para a universalização da proteção social (Lautier, 2003). Podemos citar igualmente as primeiras experiências de renda mínima. (MERRIEN, 2007, p. 68)

A partir desse panorama amplo sobre Política Social, podemos melhor compreender como se organiza atualmente o campo da Assistência Social no Brasil, que sofreu significativas mudanças a partir da Constituição Federal de 1988.

O caráter público e universal das políticas públicas sociais, começa a ser construída realmente, após a constituição de 1988, período no qual a estrutura da assistência social no Brasil passa por uma reorganizada. Direitos como à saúde, à previdência e a assistência, são implementados pela nova constituição pós ditadura militar.

> (…) mudanças abrangentes na área da proteção social nas duas décadas que se seguiram à promulgação da Constituição de 1988: no plano da política, pelos processos de descentralização e participação; nas formas de governança pela flexibilização organizacional e a formação de novas arenas e atores na formulação e implementação das políticas e na área da assistência social, pela construção de um sistema de proteção de caráter público e universal. (VAITSMAN, et al, 2009, p. 732)

Não iremos adentrar na trajetória das políticas públicas, o surgimento, os conceitos, pois não é o nosso foco central, mas sim nas políticas públicas direcionadas para os povos indígenas, as chamadas políticas diferenciadas, mais especificamente nas ações de cidadania realizada pela Defensoria Pública do Estado de Mato Grosso do Sul.

Do final da década de 1960 ao início de1990, todas as ações do governo direcionadas para os povos indígenas concentravam-se na Funai, ligada ao já extinto Ministério do Interior. A partir de 1990, esse contexto foi mudando. Primeiro, a Funai passou a estar subordinada ao Ministério da Justiça. Depois, por conta de quatro decretos presidenciais, deixou de ser formalmente a única agência governamental voltada para o atendimento das demandas da população indígena. Logo, as políticas públicas para povos indígenas, antes formuladas e executadas exclusivamente pela Funai, passaram a ser de responsabilidade, também, de outros ministérios e órgãos federais (DE PAULA, L. R.; VIANNA, 2011, p.6).

De forma geral, o processo de formulação e execução das políticas públicas para os povos indígenas encontra-se, de maneira geral, disperso em diversos ministérios, fundações e secretarias subordinados ao Poder Executivo Federal. A Funai continua a ter um papel relevante nas políticas públicas para os povos

indígenas, mas com atribuições diferentes daquelas que possuía antes da década de 1990 e, muitas vezes, sobrepostas a ação de outras instituições de governo.

Podemos dizer, que um dos campos mais avançados das políticas públicas direcionada para os povos indígenas foi o campo da educação indígena. Na Constituição de 88 é assegurado a esses povos o direito às escolas específicas, diferenciadas, intercultural e bilingue. Em seu Artigo 210, parágrafo único, a Constituição dispõe: o ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Sobre a importância de se manter a língua materna nos currículos escolares, Aguilera Urquiza analisa:

> Ao ter a língua materna como um sistema linguístico que orienta as ações curriculares, no sentido de incluir cada grupo indígena no currículo, o trabalho escolar valoriza a língua local, potencializa o fortalecimento da identidade através de práticas que facilitam a comunicação, a compreensão das representações que os alunos fazem, o diálogo com a comunidade e, com isto, facilitam a aprendizagem, ao mesmo tempo em que abrem possibilidades para novas aprendizagens e interação com outros saberes (AGUILERA URQUIZA, 2016, p.205).

Também temos a Diretriz para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena, marcando uma etapa sem precedentes na história desses povos, sendo um documento essencial para a implementação de uma política que garantisse o respeito às especificidades dos povos indígenas no âmbito educacional. O interessante dessa diretriz é a exposição em suas linhas de perceber os povos indígenas não mais como "(..)espécie de vias de extinção ou como categoria étnica e social transitória, fadada ao desaparecimento" (BRASIL. MEC, 1993, p.9).

Porém, é importante que não passe despercebido a perspectiva do modelo de escola indígena que essa diretriz propõe em seu documento. No documento, é utilizada a expressão escola indígena (BRASIL. MEC, 1993, p.12) e não escola para indígenas. Ao mesmo tempo que o Estado reconhece a necessidade dessas escolas específicas, ainda ela é uma escola atrelada aos moldes de escolas no sistema nacional de educação.

No campo da saúde voltada para a população indígena também houve avanços. Como exemplo temos, em âmbito federal, a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) órgão ligado diretamente ao Ministério da Saúde para a

implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. No âmbito estadual temos algumas políticas de incentivo a moradia, sendo oferecidas casas de alvenaria para a população indígena, porém, fica a dúvida se essa política pública não é mais uma forma de integrar o indígena na sociedade envolvente, do que de fato, uma ajuda benéfica.

Em 2006, foi criada a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) através de um decreto presidencial, cuja principal atribuição seria preparar a criação de outra estrutura, com o mesmo foco de atuação que a Comissão, mas que, instituída por lei, tenha um caráter permanente: um Conselho Nacional de Política Indigenista

No complexo processo de tramitação político-administrativa que formata e realiza uma política pública, também se devem levar em conta as demais esferas que compõem a estrutura organizacional do Estado brasileiro − o Legislativo, o Judiciário e o Ministério Público – bem como certos agentes sociais como as associações indígenas e as ONGs de apoio, atuam na mediação com tais esferas: partidos políticos, organismos religiosos, associações cientificas e instituições universitárias são alguns exemplos.

3.3.1 Atuação do Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica (NUPIIR) e questões metodológicas do trabalho de campo

O Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica – é um núcleo de atuação da **Defensoria Pública do Estado de Mato Grosso do Sul,** órgão especializado para tratar de demandas das comunidades tradicionais (povos indígenas, quilombolas, ciganos, pescadores, artesanais, varzeiros, pantaneiros e ribeirinhos)**,** criado por meio da Resolução DPGE n. 157, de 19 de abril de 2018. Entre suas atribuições, estão:

> Art. 2º O Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica (NUPIIR) atuará, de forma coletiva, na promoção e defesa dos direitos: I – dos povos indígenas; II – dos quilombolas; III – dos ciganos; IV – dos pescadores artesanais; V – varzeiros, pantaneiros e ribeirinhos; VI – dos cidadãos de matriz africana que tenham sofrido preconceito, ameaça ou lesão a direito seu em virtude de sua etnia/raça; VII – dos povos tradicionais, assim etnicamente considerados.

> Art. 3º A atuação do Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica (NUPIIR) terá caráter individual quando se tratar das seguintes hipóteses: I – caso individual de grave violação de direitos humanos e de proteção internacional, a ser apresentado perante os órgãos internacionais ou internos, desde que guardada a pertinência temática constante do artigo 2º desta Resolução; II – direitos individuais referentes aos indígenas encarcerados; III – por designação do Defensor Público-Geral do Estado.

Minha atuação no NUPIIR começou em agosto de 2021, finalizando em março de 2022. Em agosto as atividades presenciais voltaram, logo após o núcleo ter passado por um breve momento de trabalho remoto seguindo as recomendações da situação pandêmica. De acordo com o relatório final das atividades do ano de 2021, ao total foram realizadas:

> Panorama geral das atividades do 2° semestre de 2021:
> - 39 Mutirões em 12 municípios;
> - atendimento a **5.772** indígenas;
> - 06 Rodas de Conversas com lideranças, sendo uma com patriarca e demais lideranças quilombolas;
> - expedidas requisições para confecção de RCN para **675 indígenas;**
> - expedidas requisições de segunda via de Certidão de RCN **a 617 indígenas;**
> - total de 1.292 solicitações para cartórios de Registro Civil;
> - encaminhamentos para feitura de documentação básica (RG primeira e segundas vias, CPF, CTPS e Título Eleitoral), com retorno para confecção a partir de janeiro de 2022: **2.600**;
> - protocoladas 154 petições iniciais, elaboradas e encaminhadas ao Defensor da Comarca que participou do mutirão: 52 iniciais, **totalizando 206 iniciais**;
> - petições intermediárias nos processos crime de 2ª instância do NUPIIR **86**;
> - 02 Petições intermediárias cíveis **02**;
> - 01 Agravo de Instrumento **01**;
> - 04 Requerimentos de abertura de Inquérito Policia **04**;
> - 175 Ofícios diversos expedidos **175**;
> - Relatórios antropológicos Emitidos **16**;
> - pedido de Providências para Assembleia Legislativa **01**;
> - requerimento de alteração de resolução junto ao CNJ **01**
> - Confecção de protocolo em conjunto NUSPEN e NUCRIM de **02 minutas**;
> - Emitidas **03** Recomendações;
> - Participações em reuniões *online* **07**;
> - 10 Participações em reuniões presenciais **10**;

> - Participação em seminários/conferências como palestrantes **07**;
> - Lançamento do Projeto “ZAP DENÚNCIA”.

O foco da minha etnografia será nas ações de cidadania promovida pelo núcleo através dos mutirões nas aldeias, como a elaboração e emissão da documentação básica, assunto que vai de encontro com o meu tema de pesquisa. Como citado acima, ao total participamos de 39 mutirões em 12 municípios. Foram expedidos milhares de requisições de pedidos para confecções de documentação básica, mas iremos apenas nos atentar para os Registro de Nascimento Civil (RCN), Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), e Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS) com o intuito de se pensar o que esses documentos representam para a população indígena, ao solicitá-los nos mutirões, enquanto afirmação de sua identidade étnica.

Delimitei como campo as duas grandes aldeias de Dourados: Jaguapiru e Bororo. Por ser a área de maior concentração da população indígena do Estado de Mato Grosso do Sul, a quantidade de demanda por documentação básica nos mutirões acabavam sendo as mais solicitadas.

Com uma população estimada em torno de 17 mil indígenas, das etnias Guarani, Guarani Kaiowá, Guarani Ñandeva e Terena, a densidade populacional é 5,3 vezes maior que a de Campo Grande.

Além dos mutirões, também foram realizadas entrevistas semiestruturadas com 12 participantes com as seguintes perguntas:

> - Já procurou a Defensoria Pública para solicitar algum tipo de documentação básica? Se sim, quais documentos foram solicitados? RG, 2°Via de RG, RCN, 2°Via de RCN, RANI, CTPS, Retificação de RCN e outros.
> - Enquanto grupo étnico, ao solicitar esses documentos, o que eles representam para você e sua etnia?
> - O que te levou a ir a um órgão pública solicitar esses documentos?
> - Considera eles importantes para sua afirmação étnica?

Importante frisar que na citação das entrevistas será usado nomes fictícios aos entrevistados.

3.3.2 Ações de cidadania: documentação básica

A Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio), pressupõe o direito ao RANI. Este documento se configura em algo meramente administrativo, não substituindo a certidão de nascimento, mas que serve como documento para solicitar o registro civil, e, no que diz respeito a minha pesquisa, fornecer dados sobre a população indígena e a defasagem em números de registros civis.

Mesmo o RANI sendo apenas um documento administrativo, durante as entrevistas nas falas dos participantes era perceptível o quanto que ainda servia também como um documento de "pertencimento étnico", ou de "comprovação étnica":

> "O RANI é um dos documentos que, junto ao reconhecimento por escrito das lideranças da comunidade, atestam nosso pertencimento a um povo, pois com o Rani posso comprovar, dentro da Lei, que pertenço a tal etnia. Os demais, ao meu ver, servem para o convívio e vida profissional no meio não indígena" (J.P, Jaguapiru, 2022).

Entre uma outra fala, percebe que o documento só é importante enquanto algo comprobatório da afirmação étnica para a sociedade envolvente e seus órgãos burocráticos. Para o sujeito em si, não.

> "Para o reconhecimentos indígena exigido em concursos e afins, do ponto de vista civil a rani é relevante, para minha etnia se torna importante por reconhecer não apenas a origem indígena mas reconhecer a etnia da qual faço parte. Pois nele não consta de forma genérica que sou indígena, respeita as diferenças entre as diferentes etnias indígenas que existem. Para minha autoafirmação étnica não, mas perante a órgãos se torna um instrumento necessário para minha afirmação étnica." (A.M, Jaguapiru, 2022).

Em relação ao registro civil, a Resolução Conjunta n°3, de 19 de abril de 2012, é a principal e mais recente legislação no que diz respeito ao registro civil das populações indígenas. Em seu artigo 1° propõem respeito a diversidade étnica cultural ao dispor que o assento de nascimento de indígena no Registro Civil de pessoas Naturais é facultativo, ou seja, reconhece o direito de existir civilmente de forma independente à organização do Estado de Direito.

Caso o indígena opte por registrar-se civilmente, este terá sua identidade étnico-cultural assegurada pelo artigo 2° da Resolução:

> Art. 2º. No assento de nascimento do indígena, integrado ou não, deve ser lançado, a pedido do apresentante, o nome indígena do registrando, de sua livre escolha, não sendo caso de aplicação do art. 55, parágrafo único da Lei n.º 6.015/73.
> § 1º. No caso de registro de indígena, a etnia do registrando pode ser lançada como sobrenome, a pedido do interessado.
> § 2º. A pedido do interessado, a aldeia de origem do indígena e a de seus pais poderão constar como informação a respeito das respectivas naturalidades, juntamente com o município de nascimento.
> § 3.º A pedido do interessado, poderão figurar, como observações do assento de nascimento, a declaração do registrando como indígena e a indicação da respectiva etnia.

Um ponto importante a se destacar é o § 3.º “a indicação da respectiva etnia”. Muitos foram os casos de pedidos de retificações de RCN, alguns pedindo para incluir a sua respectiva etnia, outros para corrigir a etnia inserida no registro.

O papel da FUNAI no quesito documentação básica é de apenas os servidores acompanharem os indígenas até o cartório, servindo como interlocutores daqueles indígenas que não falam bem a língua portuguesa e o cartório, ou então, solicitar aos cartórios o registro quando solicitado pelos indígenas (CARTILHA, pg.10). Vale ressaltar que os indígenas tem todo o direito de se registrarem independentemente da presença da FUNAI. Os documentos necessários para fazer a certidão de nascimento civil são:

Se os pais são casados, apenas um deles precisa comparecer ao cartório e apresentar:

> 1. A via da Declaração de Nascido Vivo (DNV), fornecida pelo hospital ou maternidade e/ou Registro Administrativo de Nascimento de Indígenas–RANI;
> 2. Certidão de casamento;
> 3. Um documento de identificação;

Se os pais não são casados, o pai deve comparecer ao cartório, acompanhado ou não da mãe, com:

> 1. A via da Declaração de Nascido Vivo (DNV), fornecida pelo hospital ou maternidade e/ou RANI;
> 2. Um documento de identificação

Se o pai não puder comparecer ao cartório, deve fazer uma declaração autorizando o registro do seu filho em seu nome. Se a mãe não tiver essa declaração, ou se o pai for desconhecido, ela pode fazer a certidão de nascimento apenas em seu nome. Depois, o pai deve comparecer ao cartório para registrar a paternidade, espontaneamente ou em cumprimento de determinação judicial. (Cartilha plano institucional para prestação de atendimento à população indígena de MS, página 11).

A documentação básica (Certidão de Nascimento, Carteira de Identidade-RG, Cadastro de Pessoa Física – CPF, Carteira de Trabalho e Previdência Social – CTPS) é o dos principais pilares de requisito para acessar os direitos sociais e de cidadania, como por exemplo, o acesso a programas sociais como Bolsa-Família, programas habitacionais; realizar matrícula na escola, universidade, acessar direitos trabalhistas e previdenciários (aposentadoria, salário maternidade, auxílio-doença), e também, o exercício do direito ao voto e o acesso ao sistema de justiça.

Com a documentação básica é possível:

> 1. Ter acesso aos direitos assegurados ás trabalhadoras e aos trabalhadores, como seguro desemprego, Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS), aposentadoria remunerada, licença-maternidade, 13°salário, férias, entre outros;
> 2. Fazer o alistamento militar;
> 3. Abrir conta em banco;
> 4. Obter crédito;
> 5. Inscrever-se em programas de reforma agrária;
> 6. Comprar terras e imóveis com escritura (Cartilha plano institucional para prestação de atendimento à população indígena de MS, pg. 15).

De acordo com a Cartilha plano institucional para prestação de atendimento à população indígena de MS, o Estado de Mato Grosso do Sul apresenta a população indígena com a maior defasagem em números de Registro Civil de Nascimento e acesso à documentação básica. Além da FUNAI, é papel também do Estado a promoção e a facilidade do acesso a estas documentações, porém, esta é uma constante lacuna no acesso à justiça, ocorrendo tanto a nível nacional como local.

Desta forma, a Defensoria Pública do Mato Grosso do Sul, pensando em solucionar e/ou amenizar essa inacessibilidade, no final de 2009 co-criou o Comitê Estadual para Erradicação do Sub-Registro Civil de Nascimento e Ampliação ao

Acesso à Documentação Básica (CEESRAD-MS), compondo o comitê até o atual momento.

Logo, a DPE-MS foi a primeira entidade a coordenar o CEESRAD-MS, realizando vários mutirões de atendimento em parceria com o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) dentro do projeto “Cidadania, Direito para Todos” (Cartilha plano institucional para prestação de atendimento à população indígena de MS, p.16).

Um fato muito importante foi a edição da Resolução Conjunta CNJ/CNMP N°3, de 19 de abril de 2012, tendo como modelo de inspiração a atuação do CEESRAD/MS sob a coordenação da Defensoria Pública. Outro ganho devido a atuação do CEESRAD/MS, foi a edição de Lei N°12.687 de 18 de julho de 2012, estabelecendo a gratuidade do RG (segunda via apenas em caso de mal resolução do documento).

Como citado, uma das maneiras da Defensoria/CEESRAD/MS atuar foi através da emissão de milhares de documentos feitos através de mutirões específicos para as populações indígenas no Estado. As cidades atendidas foram: Campo Grande, Dourados, Amambai, Ponta Porã, Japorã, Caarapó, entre outras, totalizando 8.000 mil documentos emitidos e entregues.

A Defensoria toma para si a responsabilidade do acesso a documentação básica, baseada nos temos do artigo 34, inciso XIV da Lei Complementar 111/2005, incumbindo especialmente ao Defensor Público “diligenciar as medidas necessárias ao assentamento do registro civil de nascimento ou de óbito”. Diante da incumbência legal e dos altos índices de sub-registros no Estado, principalmente entre a população Guarani e Kaiowá, a negação a esse direito viola o artigo supra mencionado, além de violar o artigo 18 da Convenção Americana de Direitos Humanos, da qual garante a todas as pessoas, indistintamente, um nome e um prenome.

Assim, a Defensoria defende uma necessária política permanente de mutirões nas localidades das populações indígenas do Estado, visando facilitar a emissão da documentação básica, como também a disponibilidade do acesso as informações sobre direitos e obrigações. As propostas são as seguinte:

> - Continuidade na execução dos mutirões até a erradicação do sub-registro civil no Estado de Mato Grosso do Sul, iniciando-se por onde se verificar maior necessidade, conforme o levantamento já iniciado pelo DSEI-MS, a pedido da 12ª Defensoria Pública Cível de 2ª Instância de Mato Grosso do Sul.
> - Criação de cartilhas informativas na língua portuguesa, terena e guarani (povos com maior número de indígenas no Estado)

> com a definição dos principais documentos (RN, RG, CPF, CTPS, etc.) e indicação dos meios de obtenção destes para toda a pessoa indígena que for atendida pela Defensoria Pública, tratando-se a sua demanda deste assunto ou não;
> - Estabelecimento de uma agenda de visitas de Defensores e Defensoras Públicos(as) às aldeias urbanas e rurais com o objetivo de informar sobre o conteúdo das cartilhas;
> - Manter e incrementar o trabalho em rede com outras instituições (MP, FUNAI, SESAI, etc.) e lideranças indígenas para pensar mecanismos de facilitação de acesso e emissão da documentação básica; e
> - Estabelecer um Termo de Cooperação Técnica com a FUNAI e com a SESAI para encaminhamento permanente de indígenas em situação de sub-registro e outros documentos básicos.

Nas entrevistas, quando questionado o motivo que levou o participante a ir a um órgão público solicitar esses documentos, no caso, aos mutirões, a maioria das respostas eram conseguir a documentação para matricular os filhos nas escolas, ou se matricular na universidade, acessar a saúde pública e conseguir emprego. Entretanto, uma resposta foi intrigante:

> “Reconhecimento sociocultural, assim eu consigo me encaixar no estado civil da sociedade, que nem todas as pessoas e conseguir entrar na universidade como consegui, ou os meus direitos e da minha família” (G.L, estudante de pedagogia da Universidade Federal da Grande Dourados, Bororó, 2022)

Essa resposta do entrevistado G.L resume de forma geral as respostas da maioria dos entrevistados sobre considerar esses documentos importantes enquanto grupo étnico. A maioria respondeu que sim, é importante, mas não enquanto afirmação étnica interna, entre eles, como uma validação de fato de sua identidade, porém, apenas para “as questões burocráticas e sociais do povo branco” (S.L, Jaguapiru, 2021). Ainda sobre a importância dessa documentação enquanto grupo étnico:

> “Pertencer a um grupo histórico com suas próprias crenças, culturas, importância histórica e orgulho de raízes de povos originários da América Latina, fazer parte de um povo que possui suas próprias riquezas e valores” (D, E. Terena estudante de medicina da UFGD, Dourados, 2022)

No Brasil, o índice de estudantes indígenas nas universidades tem se elevado cada vez mais devido as universidades públicas iniciaram a concessão de cotas para negros e indígenas, assim como também houve a criação do Programa Universidade para Todos (PROUNI) pelo Governo Federal, concedendo bolsas para negros e indígenas ingressarem e se manterem nas universidades. Em 1997 eles eram em torno de 100, no ano de 2006 o número ultrapassou 2,5mil[5].

Em Mato Grosso do Sul temos duas grandes Universidades Públicas, a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), sendo as duas que aderiram as cotas raciais para a população indígena e políticas de permanência. Em Dourados, pela proximidade do território tradicional à cidade, é perceptível a quantidade de estudantes indígenas. Para esses estudantes (3 entrevistados), a documentação básica é importante para conseguirem acessar as cotas raciais.

> “Considero importante para a minha etnia sim, eu que faço pedagogia na UFGD precisei comprovar qual grupo eu pertencia para poder entrar no curso através da cota. Estava precisando de documentos, como eu ia comprovar?”

Importante ressaltar que é válido como comprovante de “identidade” nas cotas raciais o RANI ou a declaração da liderança afirmando que aquele indivíduo possui ligações socioculturais com aquela determinada etnia.

Em 7 de outubro de 2021, através do Decreto N°15.788, foi instituído como obrigatoriedade vagas reservadas para indígenas ou negros em todos os concursos do Estado de Mato Grosso do Sul.

> Parágrafo único. Aplica-se à comissão recursal o disposto nos arts. 16, 17 e 20 deste Decreto. TÍTULO IV DA VALIDAÇÃO DA AUTODECLARAÇÃO DE CANDIDATO INDÍGENA CAPÍTULO I DISPOSIÇÕES GERAIS Art. 23. Para concorrer às vagas reservadas a candidatos indígenas, o candidato deverá assim se autodeclarar, no momento da inscrição no concurso público, observando as regras estabelecidas no edital de regência do certame.
>
> § 1º Os candidatos que se autodeclararem indígenas indicarão em campo específico, no momento da inscrição, se pretendem concorrer pelo sistema de reserva de vagas, e anexarão os documentos comprobatórios exigidos no edital.

[5] CASTRO, André Augusto. Rede Virtual contra Problemas Reais. Disponível em: http://www.unb.br/acs/unbagencia/ag0906-06.htm Acesso em: 17.09.2006

> § 2º Os candidatos indígenas que optarem por concorrer às vagas reservadas na forma do § 1º deste artigo concorrerão concomitantemente às vagas destinadas à ampla concorrência, de acordo com sua classificação no concurso público.
>
> Art. 24. Os documentos a serem apresentados pelos candidatos indígenas juntamente com a autodeclaração serão definidos no edital do concurso, podendo ser elencados, entre outros, os seguintes: I - Registro Administrativo de Nascimento de Indígenas (RANI), previsto no art. 13 do Estatuto do Índio, Lei Federal nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e regulamentado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por meio da Portaria nº 003/PRES, de 14 de janeiro de 2002; e II - Declaração assinada por 3 (três) lideranças indígenas reconhecidas em sua comunidade, que ateste seu pertencimento étnico, com cópia de documento oficial de cada liderança. CAPÍTULO II DO PROCEDIMENTO DE VALIDAÇÃO DA AUTODECLARAÇÃO Art. 25. O procedimento de validação da autodeclaração de candidatos inscritos na reserva de vagas para indígenas ocorrerá exclusivamente por análise documental, na forma definida no edital do concurso.

Como podemos verificar, o RANI e/ou a declaração da liderança também são quesitos obrigatórios na concorrência de vagas para indígenas em concurso no MS.

3.3.3 A previdência social do indígena:

A definição de seguridade social pode ser encontrada no artigo 194 da Constituição Federal, baseada em três pilares básicos “compreende um conjunto integrado de ações de iniciativa dos Poderes Públicas e da sociedade, destinada a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social”. Compete à União, Estados, Distrito Federal e Municípios organizar a seguridade social, conforme suas competências constitucionalmente estabelecidas, segundo os seguintes objetivos listados nos incisos inseridos no artigo 194, da Carta Magna:

> Art. 194. A seguridade social compreende um conjunto integrado de ações de iniciativa dos Poderes Públicos e da sociedade, destinadas a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social.
> Parágrafo único. Compete ao Poder Público, nos termos da lei, organizar a seguridade social, com base nos seguintes objetivos:

> I - universalidade da cobertura e do atendimento;
> II - uniformidade e equivalência dos benefícios e serviços às populações urbanas e rurais;
> III - seletividade e distributividade na prestação dos benefícios e serviços;
> IV - irredutibilidade do valor dos benefícios;
> V - eqüidade na forma de participação no custeio;
> VI - diversidade da base de financiamento;
> VII - caráter democrático e descentralizado da administração, mediante gestão quadripartite, com participação dos trabalhadores, dos empregadores, dos aposentados e do Governo nos órgãos colegiados.

De acordo com o artigo 195 da Constituição Federal, a seguridade social será financiada por toda a sociedade, de forma direta e indireta, nos termos da lei, mediante recursos provenientes dos orçamentos da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e das contribuições sociais conferidas pelo trabalhador e demais segurados da previdência social, pelo empregador e equiparados, pelo importador ou equiparados e sobre a receita de concursos de prognósticos.

O sistema de seguridade fortalecido nesses três pilares também é destinado aos grupos indígenas. No artigo 21, item 1 da Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, revela que “os povos indígenas tem direito, sem qualquer discriminação, à melhoria de suas condições econômicas e sociais, especialmente nas áreas de educação, emprego, capacitação e reconversão profissionais, habitação, saneamento, saúde e seguridade social”. Continuando, segue o artigo 24 da Convenção 169 da OIT, segundo o qual “os regimes de seguridade social deverão ser estendidos progressivamente aos povos interessados e aplicados aos mesmos sem distinção alguma”.

Em relação à previdência social, trata-se de um segmento da seguridade social que via à proteção social para subsistência do segurado e de sua família em relação a certas eventualidades e adversidades da vida. Está organizada sob a forma de regime geral, de caráter contributivo e de filiação obrigatória (artigo 201 da CF).

À população indígena são destinados os benefícios e serviços da previdência social quando e enquanto exercerem atividades laborativas remuneradas, assim como qualquer cidadão. Para ter acesso ao benefício, deve estar inscrito e cadastrado na previdência social provando a relação de trabalho em que atua. Segundo o artigo 55, do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73), o regime geral de previdência social será aplicado ao trabalhador indígena:

> Art. 55. O regime geral da previdência social será extensivo aos índios, atendidas as condições sociais, econômicas e culturais das comunidades beneficiadas.

Esclarece o enunciado acima as regras previdenciárias vigentes, como as Lei n°8.212 e 8.213, ambas do ano de 1991, e também o Decreto n° 3.048/99, em especial no que toca em relação aos benefícios assegurados ao trabalhador rural. De acordo com a FUNAI:

> O indígena que trabalha tem os mesmos direitos que os outros trabalhadores. Para os povos indígenas, a Previdência Social assegura uma classificação especial a de Segurado Especial. Segundo a Instrução Normativa nº 45 do INSS, enquadra-se como Segurado Especial Indígena, a pessoa indígena reconhecida pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI que trabalhe como artesão e utilize matéria-prima proveniente de extrativismo vegetal, ou o que exerça atividade rural individualmente ou em regime de economia familiar e faça dessas atividades o seu principal meio de vida e de sustento, independentemente do local onde resida ou exerça suas atividades, sendo irrelevante a definição de indígena aldeado, indígena não- aldeado, índio em vias de integração, índio isolado ou índio integrado.

Para os indígenas trabalhadores rurais, é necessário que se tenha uma prova prévia dessa condição para que seja concedida a aposentadoria. A FUNAI emite a declaração que comprove a condição de trabalho rural. Entretanto, há uma problemática: nos períodos em que o indígena não se encontra dentro do seu território, mas sim trabalhando e residindo fora (na cidade, por exemplo), a emissão da declaração pode ser prejudicada.

A assistência social também é definida pelo artigo 4° da Lei n° 8.212/91 como “a política social que provê o atendimento das necessidades básicas, traduzidas em proteção à família, à maternidade, à infância, à adolescência, à velhice e à pessoa portadora de deficiência, independentemente de contribuição à Seguridade Social”. De acordo com Villares:

> ... no âmbito da administração pública federal, a assistência social específica aos povos indígenas é de competência da Fundação Nacional do Índio- Funai, de acordo com a Lei nº 5.371, de 05.12.1967. A Funai desenvolve programas assistenciais que compreendem, entre outros, o desenvolvimento comunitário o atendimento das necessidades básicas de alimentação, programas de desenvolvimento econômico, campanhas educacionais, auxílio ao esporte e lazer.

> Mas, a assistência aos povos indígenas não é exclusiva da Funai, outros ministérios e órgãos da administração já executaram políticas que beneficiam os povos indígenas, sejam elas específicas a eles ou gerais.

É importante mencionar que não é apenas atribuição da FUNAI o dever de assistir a população indígena em suas variadas necessidades, mas também o Poder Público e seus órgãos. Em 2004 foi desenvolvido pelo Governo Federal o programa de transferência de renda com condicionalidades, instituído pela Lei n° 10.826/2004, no qual se estendeu também aos grupos indígenas como garantia de renda mínima necessária à segurança nutricional e cidadania.

Como citado, os requisitos e condicionantes para a concessão de benefícios e serviços relacionados a previdência, na teoria e em lei, são iguais tanto para os indígenas quanto ao não indígena. Não há especificidade direcionada para a população indígena no que concerne à legislação previdenciária em vigor.

Porém, devido a uma série de dificuldades, entre elas, a falta de mecanismos facilitadores de acesso à justiça e à esfera previdenciária, orientação jurídica e, sobretudo, o repasse de forma correta das informações, coloca a população indígena numa posição de vulnerável e, em decorrência dessas negligências, são lhes retirados prerrogativas relativas ao gozo da prestação previdenciária.

Diante esse contexto, a importância da atuação da Defensoria Pública Estadual é no sentido de ser agente de transformação social e individual, conferindo dignidade as populações indígenas. Por intermédio de atividades periódicas programadas, realizadas em várias comunidades, a atuação da defensoria institucionalmente se dá da seguinte forma: a promoção e o esclarecimento acerca de suas prerrogativas e obrigações no âmbito previdenciário, assim como a devida orientação jurídica (prestação de informações previdenciária) de medidas de combate ao subregistro como forma de facilitar o acesso aos direitos básicos, entre eles, os direitos previdenciários.

A avaliação e o acompanhamento de ações previdenciárias voltadas para os indígenas que estão fora de seus territórios, é intermediado pela Defensoria Pública Estadual perante a Justiça Estadual, não viabilizando a intervenção da FUNAI, muito menos a declinação posterior da competência para a Justiça Federal após eventual ingerência da fundação.

Quanto aos indígenas residentes em seus territórios, a defesa que a FUNAI intervenha de forma correta com seu papel será obrigatória, sob pena de nulidade, por força do mandamento contigo no artigo 8°, caput, da Lei n° 6.001/73.

O papel da FUNAI é de acompanhar e orientar as famílias indígenas beneficiárias dos programas sociais para que tomem cuidados especiais, principalmente no ato de sacar o benefício nas agências e correspondentes bancários. Esses cuidados também são deveres que podem ser passados pelos Defensores Públicas aos indígenas em atendimentos que abordem especificamente assunto previdenciário, palestras em comunidades indígenas ou eventualmente durante atendimentos nas comunidades que verse sobre a matéria distinta, lembrando-se de que a família indígena tem total autonomia para decidir como utilizar o seu benefício.

Entretanto, algumas dificuldades de ordem prática aparecem ao se exigir do indígena documentos necessários à obtenção tanto de benefícios previdenciários como de benefícios e serviços assistenciais. Com efeito, os indígenas compõem substancialmente a parcela da população brasileira que experimenta as consequências negativas do sub-registro, da negação de sua cidadania e do anonimato. Para amenizar esses efeitos, a política institucional já implementada pela Defensoria Pública, em parceria com órgãos afins, de promoção de registro civil tardio segue ao encontro do propósito de satisfazer as necessidades dessa população desprovida de documentos de identificação civil. Tal postura institucional dá a atenção em especial a incentivos internos com o fim de reverter o quadro de sub-registro indígena no Estado.

LOCAL/DATA	RCN (1 e 2 via)	RANI	CTPS	Total de pessoas atendidas
Aldeia Jaguapiru e Bororó/06-08-2021	27	4	40	181
Aldeia Jaguapiru e Bororó/07-08-2021	84	8	41	357
Aldeia Jaguapiru e Bororó/10-08-2021	53	5	87	302
Aldeia Jaguapiru e Bororo/08, 09-2021-10-09	45	10	20	124
Aldeia Jaguapiru e Bororo/21, 23-09-2021	73	5	20	245
Aldeia Jaguapiru e Bororo/05, 06 -10-2021	17	-	10	66
Aldeia Jaguapiru e Bororó/19, 21-10-2021	45	12	25	160
TOTAL:	344	44	223	1.435

Tabela das solicitações nas aldeias de Dourados. Fonte: Relatório final das atividades de 2021 do NUPIIR.

Como podemos ver, os documentos mais solicitados nos mutirões foram o Registro de Nascimento Civil e a Carteira de Trabalho e Previdência Social. Dos 12 entrevistados, todos alegaram ser documentos importante para o seu grupo étnico, e também individualmente. A maioria apontou como o acesso aos benefícios sociais o principal motivo de procurar esses mutirões.

Sobre os documentos serem importantes para a afirmação étnica do indivíduo, a maioria respondeu que sim, porém apenas para as questões burocráticas, mas que individualmente, não consideram como o principal meio de estarem se afirmando enquanto grupo étnico.

> “Com eles eu me encaixo na sociedade civil, mas o que prevalece em muitos casos como ingresso as universidades, é a declaração da liderança, é a minha declaração junto com o meu povo, meus familiares. Nossos parentes sabem quem nós somos, o papel a gente usa é só lá fora”b(K.E, Bororó, 2022).

3.4 Análise contemporânea: entre avanços e retrocessos

Um problema atual consiste na tentativa de conter uma certa “banalização da consciência indígena”, uma vez que toda coletividade pode agora reivindicar sua identidade indígena. Castro (2006, p.44) analisa que, aparentemente, essa possibilidade poderia prejudicar as conquistas e direitos dos “verdadeiros” indígena, pois essa banalização da condição jurídica e ideológica acarretaria prejuízos a esses grupos.

Diante disso, reaparece uma problemática atribuição a área da antropologia, que é a de certificar a identidade indígena. Essa atribuição é um pouco sensível, pois, se existem indivíduos indígenas é por conta da existência de uma comunidade, e somente ela é capaz de “aferir” quem é ou não, e caso essa identidade coletiva seja questionada, ela própria deve garantir sua identidade. Castro (2006, p.47) sinaliza que não há como ser aferida a identidade por meios de laudos antropológicos ou estudos com essas finalidades.

Sobre a utilização dos laudos, no ano de 2003, o presidente da FUNAI que ocupava a posição naquele momento, Eduardo Aguiar de Almeida, encaminhou ao Diretor de Assuntos Fundiários o Memorando nº109/PRESS/03, no qual colocava um ponto final na utilização de laudos antropológicos como “régua” de aferir indianidade das comunidades emergentes. O que determinava tal documento era que a partir daquele ano, o critério utilizado seria o recomendado pela Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de que a consciência como pertencimento étnico como critério fundamental para a determinação da identidade indígena de uma comunidade. Para finalizar, ficou determinado também pelo presidente da FUNAI que os grupos que solicitassem reconhecimento étnico até aquele momento, seriam incluídos como beneficiários de todas as políticas públicas direcionadas e reservadas aos povos indígenas.

Porém, apesar desse documento de 2003 ter colocado um fim nos laudos para a finalidade de etnicidade, em 2015 o Ministério Público Federal na Bahia solicitou à FUNAI a produção de laudos antropológicos para reconhecimento étnico nas comunidades Tuxi de Abaré, Tapauia, e das famílias Militão e Alberto como indígenas Trujá. No mesmo ano, o Ministério Público Federal de São Paulo solicitou a FUNAI laudos para o reconhecimento de famílias que residiam no estado como indígenas Tupinambá.

Castro também irá chamar a atenção para o fato de que os elementos culturais pré-ameríndios também fazem parte da história do país, da formação das Américas, não servindo para determinar e fundamentar identidades, pois esses elementos não estão diretamente relacionados com a formação da identidade indígena. As comunidades indígenas possuem perspectivas diferentes quanto a sua identidade em referência à realidade histórica, mas elas são uma estrutura diferente do fundo cultural (CASTRO, p.47).

Já Arruti (2006, p.50) afirma que a definição das comunidades indígenas no sentido de identidade não é um processo endógeno pautado nas relações estruturais com os mecanismos autodeterminados e transmitidos por gerações, delimitando a existência e o pertencimento da própria comunidade. Mas sim, a cultura deixa de ser o critério obrigatório para a determinação da identidade, pois o conteúdo não é o ponto único para absorver o que diferencia a comunidade da sociedade nacional, uma vez que ele não é a causa, mas sim a consequência de diversos fatores, como os aspectos

políticos, sociais, históricos, que são variáveis resultantes do próprio mecanismo de autoafirmação de casa comunidade.

Viveiro de Castro (2006, p.46-47) segue a linha de pensamento de Arruti e propõe que a realidade indígena não é um quesito cultural, pois, caso fosse, seria somente fazer uma perícia nos elementos culturais presentes para se ter a repostas da identidade. Para o autor, existe um fundo cultural que compõe e mantém a coesão do grupo, algo relacionado com as estruturas pré-colombianas. Porém, essa condição não chega a ser determinante para o processo de averiguação de identidade, embora possa ser suficiente para defini-la. Um outro ponto que o autor toca é que a identidade também não pode ser avaliada por meios biológicos, pois os genes ameríndios estariam presentes mesmo como um vago resquício em todos os corpos brasileiros. Portanto, a existência de uma biologia indígena faz com que todos os grupamentos sejam biologicamente indígenas, mesmo aqueles que se identificam ou não enquanto grupo étnico.

Porém, mesmo esses elementos biológicos não formando identidades, apresentam-se como elementos formadores da história nacional, que passou por um intenso processo de miscigenação racial, com propósitos excludentes e de decomposição social. Castro (2006, p.45) pontua que, mesmo com todas as políticas voltadas para diluição do gene indígena na estrutura nacional, políticas de “branqueamento racial”, o Estado brasileiro não conseguiu destruir por completo o forte sentimento de identidade indígena da comunidade.

Quando ocorrem esses processos de apagamento étnico, os indivíduos das coletividades indígenas reestruturam seu modo de vida e sua forma de pertencimento. Moldam sua própria cultura. Ou seja, um rearranjo da estrutura identitária é sempre algo mutante, nunca estático, assim como de todas as coletividades.

Viveiro de Castro (2006, p.46) afirma que, ao considerar o cenário de transformações constantes e permanente das culturas, não há como se falar em cultura legítima, ou autêntica, ao mesmo tempo que não é possível falar da tese da existência não autêntica, considerando que a própria concepção do que é “autêntico” se apresenta mais como um mito ocidental do que ontológico. Sendo assim, não há como existir nas condições históricas atuais “verdadeiros índios” e nem se pode exigir que eles existam:

> A autenticidade é uma autêntica invenção da metafísica ocidental, ou mesmo mais que isso – ela é seu fundamento, entenda-se, é o conceito mesmo de fundamento, conceito arquimetafísico. Só o fundamento é completamente autêntico; só o autêntico pode ser completamente fundamento. Pois o Autêntico é o avatar do Ser, uma das máscaras utilizada pelo Ser no exercício de suas funções monárquicas dentro da onto-teo-antropologia dos brancos. Que diabo teriam os índios a ver com isso? (CASTRO. 2006. p. 46).

Viveiro de Castro (2006, p.46) irá chamar a atenção para a seguinte questão: determinar definitivamente quais são as identidades indígena é uma problemática do poder judiciário? Como resposta irá dizer que a origem desses impassem giram em torno desses assuntos, a saber: a ampliação da demanda por acesso a direitos constitucionais, principalmente por território.

Assim, o autor enfatiza que há uma pressão para que o judiciário determine até quando uma comunidade pode ser ou não considerada indígena. Seriam somente os indígenas isolados? Deveria ser incluído os de contato recente? Depois de inúmeros contatos, as comunidades perderiam a identidade indígena? Ou seja, quem teria direito a demarcação, delimitação e homologação de terras indígenas? (VIVEIRO, 2006, p.46).

Além disso, Castro (2006, p.46) aponta que se houvesse uma determinação político jurídica de criar uma lista das comunidades indígenas, pensando de acordo com a “Indian Reorganization Act (1934)” elaborada pelos Estados Unidos, por mais embasado que fosse essa lista delimitadora, poderia desencadear uma corrida para ser registrado como indígenas aos moldes do que já ocorre com os requerimentos de emissão tardia do RANI. Esse dispositivo tem tido seu objetivo fracassado justamente por essa ideia de que indígena precisa de um documento para comprovar sua etnicidade para o Estado e a sociedade brasileira.

Castro faz um exercício de construção conceitual na tentativa de definir na concepção jurídica o que é ser indígena. De acordo com o autor, os indígenas “são enunciados performativos e não enunciados constativos, dependendo, portanto, de condições de felicidade e não de condições de verdade (no sentido de correspondência com um estado de coisas)” (CASTRO, 2006, p.47). Por esse estado ele quer dizer que é uma consciência que possui suas próprias correspondências, e essas proposições não podem ser determinadas por um terceiro.

Castro também chama a atenção para o fato de que o que faz o sujeito um indígena é o pertencimento a uma comunidade indígena, ou seja, o indígena não é um ser singular, mas sim um ser inserido dentro de um coletivo interrelacional. Logo, as tentativas de definir as comunidades são em vão. Castro conclui que a intenção da antropologia está em proporcionar e colaborar na compreensão das condições da indianidade das comunidades indígenas, e não determinar, bater o martelo final no julgamento étnico. Em suas palavras “não cabe ao antropólogo definir quem é indígena, cabe ao antropólogo criar condições teóricas e políticas para permitir que as comunidades interessadas articulem sua indianidade” (CASTRO, 2006, p.49).

Por fim, Castro (2006, p.49) define que a perceptiva sociopolítica é o arbítrio de se construir como grupamento distinto da sociedade nacional, com o requerimento, expresso ou tácito, de manutenção dos usos e costumes tradicionais.

Em resumo, com o advento de uma nova ordem cidadã promovida pela Constituição de 1988 e a ratificação da Convenção n°169 da OIT, a identidade indígena não pode mais ser entendida como algo individual conforme determina o Estatuto do Índio, nem aferido por critérios biológicos, culturais ou históricos. A definição da identidade indígena é uma tarefa complexa, que deve levar em consideração e como fundamento a consciência da identidade étnica de cada povo que se identifica como tal.

Alguns acontecimentos atuais merecem a discussão. Desde 2019 quando mudou a gerência presidencial, percebeu-se algumas mudanças em determinados órgãos, entre eles, a FUNAI.

Por meio de uma resolução que entrou em vigor no dia 1 de fevereiro de 2022, a Funai mudara[6] os critérios novamente para definir quem é indígena ou não, sob a justificativa de proteger os grupos indígenas para fins de políticas públicas. Passaram a ser critérios:

> 1. vínculo histórico e tradicional de ocupação ou habitação entre a etnia e algum ponto do território soberano brasileiro;
> 2. consciência íntima declarada sobre ser índio (autodeclaração);
> 3. origem e ascendência pré-colombiana (existente o item 1, haverá esse requisito, uma vez que o Brasil se insere na própria territorialidade pré-colombiana);

[6] https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/02/funai-muda-criterio-para-definir-quem-e-indio-e-ministerio-publico-ve-afronta-a-constituicao.shtml

> 4. identificação do indivíduo por grupo étnico existente, conforme definição lastreada em critérios técnicos/científicos, e cujas características culturais sejam distintas daquelas presentes na sociedade não índia.

Logo em seguida, no dia 4 de fevereiro, os subprocuradores da República que atuam no grupo encarregado de acompanhar o tema referente as populações indígenas e comunidades tradicionais, em nota técnica recomendaram a FUNAI a revogação da norma.

A procuradoria afirmou que as razões da FUNAI quanto à necessidade de proteger a identidade indígena e evitar fraudes na obtenção de benefícios sociais não podem ser usados para tirar desses povos o direito fundamental de se afirmarem como tais. “Não há razão alguma para a criação de nova normativa, considerando que se trata de matéria afeita aos valores, práticas e instituições das coletividades indígenas” afirmaram os seis subprocuradores que assinaram a nota técnica.

O MPF lembrou que a OIT, por meio da convenção, estabeleceu que “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental” para determinar quem pertence ou não a um determinado grupo étnico.

Na avaliação da área jurídica do CIMI, a Funai pretendia, com essa resolução, “voltar a definir quem é ou não indígena, num retorno ao regime jurídico da tutela que embasava a atuação estatal” antes da Constituição de 1988. “A Funai quer tornar uniforme uma política integracionista, para mais uma vez extirpar, como ocorreu em especial no período da ditadura militar, direitos dos índios” afirmou o CIMI.

Ao avaliar que a resolução torna mais difícil o reconhecimento das pessoas como pertencentes a povos indígenas, o CIMI afirmou que a medida pode excluir metade da população autodeclarada indígena de diversas políticas públicas.

Como resposta, a Funai afirmou eu a resolução tinha respaldo jurídico e se baseava em estudos realizados em todo o país. Segundo o presidente da fundação, Marcelo Xavier, a medida visou evitar “uma banalização da identidade indígena”.

“O sentimento de pertinência ou o direito de uma pessoa sentir-se indígena não há de ser negado, contudo, o fato jurídico apto a gerar direitos aos indígenas depende de critérios que precisam ser minimamente definidos”, afirmou Xavier.

Para Xavier, seria necessário o “aclaramento desses critérios”, sob pena de tornar “trivial e fútil a identificação indígena, diminuindo-lhe o valor”.

No dia 14 de junho de 2022 os funcionários da Funai lançaram oficialmente o dossiê intitulado “Fundação anti-indígena: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro”, denunciando a militarização do órgão durante o governo do presidente Jair Bolsonaro (PL). O documento, feito em uma parceria da associação de funcionários da Funai, a Indigenista Associados (INA), com o Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc) foi publicado em meio as investigações do desaparecimento do jornalista Dom Philips e do indigenista e ex funcionário da FUNAI Bruno Araújo.

Segundo o documento, em 39 Coordenações Regionais, a Funai atualmente conta com só 2 chefes titulares funcionários do órgão, enquanto 17 militares, 3 policiais militares, 2 policiais federais foram nomeados. Além desses, a instituição tem também 6 profissionais sem um vínculo anterior com a administração pública.

O dossiê também aponta a troca de presidentes da Funai, cargo agora ocupado pelo delegado Marcelo Xavier. Na publicação, os funcionários apontam que Xavier se utiliza de sua posição para “transformar o principal órgão indigenista em defensor de interesses ruralistas”, além de tornar “evidente” que a estrutura da Funai passou a servir “interesses anti-indígenas”.

Para os funcionários, o levantamento dos cargos mostra uma “forte tendência” de que o órgão está sendo ocupado por pessoas sem experiência com o indigenismo e distantes aos direitos indígenas. O presidente do INA, Fernando Vianna, em entrevista a matéria do veículo de informação Poder360, afirma que a militarização de cargos civis no governo federal não é um fenômeno específico da Funai.

Apontou também outros órgãos relacionados ao meio ambiente, como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Vianna destaca ainda episódios de violência física contra as populações indígenas por “força dessa mentalidade militar” que, de acordo com ele, se distancia do diálogo necessário para com essas comunidades. Além disso, os funcionários apontam que os efeitos de um policial federal na Presidência da fundação vão de desvios da finalidade do órgão para “utilizá-lo em práticas sistemáticas de ameaça, intimidação e perseguição” ao abuso de autoridade com “intimidações, ameaças e perseguição de defensores de direitos indígenas”.

O dossiê fala na criação de uma “Nova Funai” durante o novo governo. O documento relembra a publicação do livro institucional “Funai: autonomia e protagonismo indígena”, em agosto de 2021, e destaca que os novos entendimentos

divulgados na obra não foram construídos “junto às comunidades”. Uma 2ª edição do livro foi publicada em abril de 2022.

Vianna afirma que a atual gestão está comprometida em fazer o “inverso” do que seria a função original do órgão. A INA ainda critica o discurso de Bolsonaro a favor da tese do marco temporal. A pauta foi retirada de continuidade do julgamento pelo STF. O presidente da Corte, ministro Luiz Fux, excluiu a ação do calendário em 1º de junho.

A tese do marco temporal estabelece que as populações indígenas só podem reivindicar terras que ocupavam na data da promulgação da Constituição, em 5 de outubro de 1988. Em 2009, ao julgar o caso Raposa Serra do Sol, território em Roraima, o STF decidiu que os indígenas tinham direito à terra em disputa, pois viviam nela quando houve a promulgação da Constituição. A partir daí, passou-se a discutir a validade do oposto: se os indígenas também poderiam ou não reivindicar terras não ocupadas na data da promulgação.

O tema é de grande interesse do Planalto, que tem tomado o lado do agronegócio. O presidente já afirmou, em mais de uma ocasião, que poderia não cumprir a decisão do Supremo, caso os ministros não validassem a tese. De acordo com o dossiê, a nova gestão da Funai é “ponto crucial” para acabar com a demarcação de terras indígenas “a institucionalização de uma verdadeira política antidemarcatória dentro do órgão indigenista tem sido uma das principais missões do presidente atual”.

Como podemos perceber, a estrutura da FUNAI encabeçada por militares e a sua orientação integracionista, em determinados momentos conjunturais ela assume sua velha posição do passado, deixando em aberta a questão se alguma vez, de fato, rompera com a militarização interna de sua estrutura e visão integracionista.

Atualmente, o protagonismo indígena vem se manifestando em diversos espaços, com organizações articuladas em torno de pautas referente a questões territoriais, de saúde, educação, e de pertencimento étnico.

O conceito de protagonismo pode ser concebido como um processo difusos de mudança na relações de poder, mudanças essas que significa que as diferentes posições dentro de instituições, comunidades, espaços de produção, estão tendo sua função e significado redefinidas (FERREIRA, 2013, p. 279).

Isso significa que os povos indígenas estão ocupando certos postos que lhe parecem ser estratégicos nas relações de poder, como um posto administrativo, profissão, e até dentro das estruturas parlamentares.

Um fato que ilustra muito bem esse protagonismo étnico é a disputa pelos espaços de poder político. Pela primeira vez na história do pleito eleitoral do Brasil, uma bancada indígena disputou as eleições gerais. A campanha “aldear a política” é um projeto da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), hoje, maior entidade que centraliza as demais organizações indígenas.

Porém, o projeto não se resume apenas ao período eleitoral, englobando a construção da participação de lideranças de maneira contínua, proporcionando formações políticas para seus povos e articulando a base para dentro da agenda de prioridade de cada grupo étnico.

O protagonismo étnico é a afirmação da capacidade política indígena, de sua capacidade de “governo” de atuar por meios formais ou informais dentro da política, de se auto afirmarem como grupos histórico e étnicos.

Logo, disputar as eleições é também uma forma de travar a luta levando as demandas indígenas para dentro desses espaços através de seus próprios representantes. Enquanto as formas de organização política vão se fortalecendo, a autoafirmação da identidade também. Há um movimento de mão dupla, onde um leva ao outro.

Em Mato Grosso do Sul, temos duas grandes organizações representantes de seu povo. A primeira é a *Aty Guasu* que é as reuniões política dos Guarani Kaiowá e Ñandeva, e o *Conselho do Povo Terena*, organização política dos Terena. Ambas compõem a APIB.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a formação do Brasil República, a política indigenista foi pensada e implementada de forma a não comprometer os projetos desenvolvimentistas e econômico do país, especialmente os projetos relacionados as novas frentes econômicas de expansão, ou de defesa das fronteiras, áreas estratégicas principais. Essas defesas irão acentuar-se particularmente nas regiões do Centro Oeste e Amazônica do Brasil, na segunda metade do século XX.

Até a implantação da República em 1889, a assistência que os povos indígenas recebiam do Estado era prestada quase unicamente por missionários, não havendo leis ou políticas públicas direcionadas para essa parcela da população.

Em 1910 é criado o Serviço de Proteção ao índio e Trabalhadores Nacionais – SPILTN, que entre os seus objetivos estava a incorporação dos territórios das populações indígenas à sociedade brasileira. O encabeçado do órgão será o Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, indicado pelo Ministro da Agricultura, Indústria e Comércio, assumindo a direção do SPI, no qual permanecerá até 1930, levando a cabos vários projetos nacionais desenvolvimentista, como a Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas.

O SPI se orientava por uma política integracionista das populações tradicionais, linha ideológica que irá permear boa parte dos anos da política indigenista brasileira.

Como foi observado por Leandro Rocha, o projeto econômico nacional desenvolvimentista implementado pelo governo no período pós-30, deu outra feição ao indigenismo, reorientando o evolucionismo que norteava a existência do SPI e adaptando-o ao projeto nacional desenvolvimentista executado por Getúlio Vargas.

Essa nova reorientação ofereceu uma faceta econômica mais definida à política indigenista, sugerindo não apenas a transformação do indígena em trabalhador nacional –como previa a política integracionista-, mas principalmente a transformação dos Postos Indígena em uma empresa capitalista.

Ainda de acordo com Rocha, a política indigenista republicana, pós 1930 até a criação da FUNAI, em 1967, manteve alguns pilares ideológicos, marcando profundamente esse período a crença na inexorabilidade do fim dos indígenas, o evolucionismo no qual o ser “indígena” era concebido como uma situação passageira, de transição, a de “estar” índios, e, além do mais, uma das concepções que acarretou

no futuro prejuízos para a população indígena, a visão paternalista, no qual o indígena foi associado a um desamparado (1997, p.7).

Esses projetos econômicos, ideológicos e políticos fizeram com que o SPI e mais tarde a FUNAI funcionassem como executores de uma política indigenista oficial. Em alguns momentos a formulação da política era realizada no ministério a que esses órgãos estavam vinculados ou naqueles responsáveis por algum projeto econômico. Assim, teremos o SPI subordinado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio no período de 1910-1930, ao Ministério do Trabalho, ao Ministério da Guerra e novamente, ao Ministério da Agricultura em 1940 até a sua extinção em 1967. A Funai, de 1967 a 1990, esteve vinculado ao Ministério do Interior, órgão responsável pela política desenvolvimentista dos governos militares.

As políticas indigenistas desenvolvidas pelos governos militares tiveram um modelo de indigenismo autoritário, centralizador e repressivo, baseado na segurança e no desenvolvimento, perseguindo claramente o objetivo de aceleração do processo de integração das populações indígenas na “comunhão nacional”.

Para implementar esta política indigenista, buscou-se as bases operacionais, no caso, o aparelho indigenista oficial, a FUNAI; a base legal, o Estatuto do Índio, e os recursos necessários para sua implementação, a maioria oriundas do orçamento para a FUNAI e complementando com recursos do Plano de Integração Nacional.

Outras medidas para a implementação desta política também foram tomadas. Como exemplo, a busca de quadros nos meios militares, sobretudo na área de informações para assumirem os cargos de chefia e manterem o rígido controle sobre as áreas indígenas, e, por fim, a “formação” dos quadros indigenistas para garantir o embasamento ideológico na prática indigenista.

Portanto, se caracterizou no Brasil um indigenismo estreitamente articulado e submetido aos objetivos e a lógica do modelo desenvolvimentista do país imposto aos militares, uma espécie de “indigenismo militarizado” pautado também na perspectiva integracionista com base no evolucionismo social, que objetivava um Estado forte com a nação integrada, unida e homogênea.

Esse indigenismo de aspiração positivista, de maneira contraditória, tinha uma preocupação humanista, levando-o a ter entre seus simpatizantes (entre eles Rondon) um compromisso pela sobrevivência física dos indígenas, projetando princípios e lemas que foram sendo repetidos nos círculos militares e nos órgãos indígenas, sendo o lema mais célebre “morrer se preciso for matar nunca”.

Há aqueles que acreditem no compromisso e atuação decidida dos militares a favor dos indígenas. Outros preferem acreditar e ressaltar o aspecto estatizante presente em toda a atuação militar junto aos indígenas, que desde o início, perseguia um único objetivo: a integração dos indígenas, sua transformação e incorporação no sistema produtivo como “trabalhador nacional”, e por fim, um país sem indígenas.

No campo teórico da antropologia, no Brasil as concepções desde quando a etnologia ainda se fortalecia enquanto ciência, até os anos 1970 sobre o debate da identidade étnica vinham se desenvolvendo. É das discussões da antropologia brasileira que surgirá intelectuais e bases teóricas para o embate da concepção integracionista da política indigenista oficial, principalmente sobre a concepção da identidade étnica.

Ênfase para a terceira corrente antropológica, que seria uma crítica ao conceito de aculturação e a assimilação, propondo para o campo do indigenismo novos olhares e conceitos, entre eles o conceito da “fricção interétnica” no qual aborda o fenômeno do contato entre os povos, considerando identidade étnica como uma construção ideológica.

Outro dispositivo importante foi a tutela como instrumento de “proteção e integração”. Sobre esse dispositivo, seria possível identificar formas diferenciadas de utilização da tutela. Enquanto no período rondoniano ela tinha um caráter mais protecionista e desenvolvimentista, nos governos militares pós 64 ela se transforma num instrumento eficaz de controle e repressão. Em 1977, quando o governo passou a defender pela primeira vez o seu fim, na realidade o que pretendia era liberar as terras indígenas para os interesses latifundiários.

A visão da política indigenista do Brasil, durante um longo tempo na história, era a de que os indígenas se tratava de povos passageiros ou transitórios (LIMA, 1995, p.148) fadados ao desaparecimento, ou a integração na sociedade não índia a ponto de se tornarem indígenas genéricos, falsos “índios”. A Constituição de 1988 foi um marco nesse sentido: reconheceu o direito desses povos de continuarem existindo da maneira como são, respeitando suas diversidades étnico culturais.

Além dos dispositivos da tutela como forma de controle da população indígena, o Estado também passou a usar critérios de indianidade. Esses critérios tinham como objetivo “aferir” a identidade étnica da comunidade, tendo como pano de fundo interesses voltados para determinado setor da sociedade do qual se beneficiária com “menos indígena” reivindicando seus interesses.

Os critérios, ou “indicadores de indianidade” foram elaborados por um corpo científico escalado pela FUNAI. Permeado por conceitos e critérios racista, entre os quais os critérios biológicos e evolutivo, esses indicadores não foram levados adiante, causando inclusive rechaço publico da ABA través de uma nota.

Com o fim do regime militar, abre-se o processo de redemocratização do país. Um acontecimento que foi divisor de águas na política indigenista brasileira foi a promulgação da CF de 1988, da qual trouxe em suas linhas certos avanços no quesito populações indígenas, incorporando as reivindicações históricas e suas lutas. Esse período histórico, conhecido como “Estado democrático de direito” se mostrara sensível com as demandas e anseios dos povos tribais, assegurando um modo de vida que fosse de encontro com suas expectativas. Há quem diz que logo após a promulgação da CF houve uma ruptura com as práticas de tutela do Estado para com os indígenas, outros defendem que foi apenas uma continuidade com ares de democracia.

Logo após o esse período de redemocratização, inicia-se o processo conhecido como etnogênese, ou insurgência étnica, onde comunidades indígenas que até então tinham sido decretadas como desaparecidas, começam a reivindicar seus direitos e afirmar a sua identidade étnica. Esse fenômeno também incentivou no campo da antropologia novas abordagens teóricas, trazendo para o debate novas concepções a respeito da identidade étnica. A etnogênese também contribuiu para a formação de organizações indígenas e o resgate “da autoestima” como enfatizou Gersem Baniwá.

No plano jurídico, também houve avanços a respeito da afirmação étnica, como exemplo, a ratificação da Convenção nº169 da OIT.

A Convenção 169 da OIT foi uma inovação no quesito identidade e afirmação indígena, proporcionando ao contexto indigenista a declaração da relevância da voz das comunidades que clamavam para si a designação étnica. Também avançou sobre o entendimento quanto ao reconhecimento étnico, e em determinados momentos da conjuntura, manifestou os paradoxos da legislação nacional quanto aos critérios adotados para “aferir” a identidade de comunidades indígenas.

As teorias e debates novos que influenciariam a produção do texto do artigo 1º da Convenção 169, com destaque para as elaborações teóricas de Frederik Barth (2000), direcionaram para a possibilidade de se determinar a identidade de uma comunidade e assim atribuir a ela esse pertencimento.

Assim, as comunidades indígenas puderam ter o direito de se autoafirmarem enquanto determinado grupo étnico, sem precisar da intervenção ou de critérios elaborados pelo Estado.

No último capítulo, abordamos políticas públicas e ações de cidadania. Pensou-se na metodologia de uma etnografia que fosse de encontro com a minha atuação na Defensoria Pública de MS, enquanto participei de mutirões em diversas aldeias para a feitura de documentação básica.

Foi constado que o Estado de MS registra o maior número de indígenas sem a documentação básica, ao mesmo tempo em que a demanda por eles também é alta. A população indígena de MS enxerga esses documentos como uma forma de acessar seus direitos básicos. Em alguns casos, como o acesso as cotas raciais indígenas nas Universidades, precisam apresentar o Rani ou autorização da liderança como uma forma de comprovação da identidade étnica.

Mesmo esses documentos facilitando no quesito acesso as burocracias e “encaixando” determinado grupo étnico no estado civil da sociedade, para os indígenas eles não possuem tamanha relevância para a afirmação étnica ou identificação étnica. Se afirmar enquanto grupo, coletivo indígena é mais complexo e subjetivo do que apenas uma documentação formal.

REFERÊNCIAS

AARÃO REIS FILHO, D. **A crise dos projetos socialistas contemporâneos uma crise terminal**. CADERNOS DA ADUFF, Niterói, v. 3, p. 42-52, 1995.

AGUILERA URQUIZA, A. H. (org.). **Antropologia e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul.** Campo Grande: Editora Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2016.

_____. Educação Escolar Indígena no Brasil **– Os caminhos de uma "guinada política e epistemológica.** In: NASCIMENTO, C.G. Versos e Reversos da Educação: das políticas às pedagogias alternativas. Goiânia: PUC-GO, 2010.

ALMEIDA, Carina Santos de. **Tempo, Memória e Narrativa Kaingang no Oeste Catarinense: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na terra Xapecó.** Tese de História. Florianópolis: UFSC, 2015.

ALMEIDA, Maria Regina C. de. **Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2013.

AMAZONAS, Lourenço da Silva Araújo**. Diccionario topográfico, histórico e descriptivo da Comarca do Alto Amazonas**. Recife: Tipografia Comercial de

_____. **Simá. Romance histórico do Alto Amazonas**. Manaus: Valer, 2011.

AMORIN, C. **Roberto Cardoso de Oliveira** – **Um artífice da Antropologia**. Brasília: Paralelo 15, 2001.

Araújo, Ana Valéria de; Leitão, Sérgio. **"Direitos indígenas: avanços e impasses pos‑1988"**. In: Lima, Antônio Carlos de Souza & Hoffmann, Maria Barroso (orgs.). Além da tutela: bases para uma nova política indigenista iii. Rio de Janeiro: Contracapa/Laced, 2002, pp. 23‑33.

ARRETCHE, Marta. 2003. **Dossiê agenda de pesquisa em políticas públicas.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, 18(51):7-9.

ATHIAS, Renato**. A Noção de Identidade Étnica na Antropologia Brasileira**: De Roquete Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007

AZANHA, Gilberto. **As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul**. *Revista de Estudos e Pesquisas v.2*. Brasília: FUNAI, 2005

BALDUS, Hebert. **Ensaios de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5ª: Brasiliana, vol. 101, 1937

BARBOSA, R. L. **O Estado e a questão indígena: Crimes e corrupção no SPI e FUNAI (1964-1969).** Dissertação em História. Recife: UFPE, 2016.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e as Outras Variações Antropológicas.** Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BARTOLOME, Miguel Alberto. **As etnogêneses**: **velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político.** Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, abril. 2006.

BEHRING, Elaine Rossetti. BOSCHETTI, Ivanete. **Política Social – Fundamentos e História**. 9 ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011.
Brunswick: Transaction Books, 1974.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986
BIGIO, Elias dos Santos. **A Ação Indigenista Brasileira Sob a Influência Militar e da Nova República (1967-1990)**. In: Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI. v. 4 n. 2. Brasília, dez, 2007

BORGES, Nilson. **"A Doutrina de Segurança Nacional e os governos militares".** In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. (Org.). Brasil republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. v. 01. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

BORON, Atilio. **Filosofia política e crítica da sociedade burguesa: o legado teórico de Karl Marx.** In: BORON, Atilio. (Org.). Filosofia política moderna: De Hobbes a Marx. São Paulo, SP: CLACSO, DCP-FFLCH/USP, 1996, p. 287-328;

BRAND, A. J. **Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988.** In: Antônio Carlos de Souza Lima; Maria Barroso Hoffmann. (Org.). Estado e Povos indígenas - bases para uma nova política indigenista II. 1ed.Rio de Janeiro: Contracapa, 2002, v. 1, p. 31-36.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O movimento indígena no oeste catarinense e sua relação com a Igreja Católica na Diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980.** Tese de História. Florianópolis: UFSC, 2012.

DIAMOND, Stanley.In **Search of the Primitive: A Critique of Civilization**. New Dialectical Anthropology, 1(2):161-172.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto e CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R**. Ensaios antropológicos sobre moral e ética.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. **Estudo de Áreas de Fricção Interetnica No Brasil.** AMERICA LATINA, v. V, n.3, p. 85-90, 1962.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** SAO PAULO: LIVRARIA PIONEIRA EDITORA., 1976.

CARVALHO, Edgard de Assis. **Ava Guarani do Ocoi-Jacutinga.** Parecer antropológico sobre a situação dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná, 1981.

CARVALHO, José Murilo de. **República e Cidadanias**. In: DADOS- Revista de Ciências Sociais, vol. 28, n 2. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1985.

CARVALHO, M. L. B. **DAS TERRAS DOS ÍNDIOS A ÍNDIOS SEM TERRAS O ESTADO E OS GUARANI DO OCO'Y: VIOLÊNCIA, SILÊNCIO E LUTA**. Tese de Geografia Humana. São Paulo: USP, 2013.

CASANOVA, Pablo**. "Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo"**. In: Revista América Latina v. 3, 1962.

CASTRO, Eduardo Viveiros de**. Índios, Leis e Políticas**. In: SANTOS, S. C. (org). O índio perante o direito: ensaios. Florianópolis: UFSC. 1982. p.37-51

CORDEIRO, Enio. **Política Indigenista Brasileira e Promoção Internacional dos Direitos das Populações Indígenas**. Brasília: Instituto Rio Branco; Fundação Alexandre Gusmão; Centro de Estados Estratégicos, 1999
CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Wagner Berno de**. Populações tradicionais e conservação ambiental**. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: CosacNaify, 2009. p. 277-300.

_____. **Antropologia do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense,1987

_____. **Índios na Constituição**. Novos Estudos. CEBRAP, v. 37, p. 429-443, 2018.

_____. **O Futuro da Questão Indígena**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 12, 1994.

DAMATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. **Índios e Castanheiros**. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do Milagre – O Desenvolvimento e os Índios do Brasil**. Trad.: Jorge Alexandre Faure Pontual. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1978

ELOY AMADO, LH. **Poké'exa Utî: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento.** Dissertação de Mestrado. Universidade Católica Dom Bosco – UCDB. Campo Grande, 2014.

_____. **TERRA INDÍGENA e legislação indigenista no Brasil.** Cadernos de Estudos Culturais, v. 7, p. 55-77, 2015.

EVANGELISTA, C. A. V. **Direitos indígenas: o debate na Constituinte de 1988.** Dissertação em História Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

FARIA, Ivani Ferreira de. **Território Indígena: direito imemorial e o devir.** 1997. 324f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - FFLCH, USP, São Paulo. 1997.

FERNANDES, Florestan**. A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Petrópolis: Vozes, 1975

FERREIRA, Andrey Cordeiro**. Tutela e Resistência indígena: Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013

FERREIRA, **Aurélio Buarque de Holanda. Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999

FREIRE, Carlos A. da R. (Org.). **Memória do SPI. Textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 – 1967**). Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011.

FREITAS, Itamar. 2010. **A experiência indígena no ensino de História.** In: OLIVEIRA, Margarida M. Dias de (Coord.) História: Ensino Fundamental. Brasília: Ministério da Educação, p. 159 – 192.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: Hucitec, 1989.

GALVÃO, Eduardo, WAGLEY, Charles. **Os índios Tenetehara (Uma cultura em transição)**. Rio de Janeiro: Coleção Vida Brasileira, Ministério da Educação e Cultura, 1961.

GALL, Olívia. **Estado Federal e Grupos de Poder Regionales frente al Indigenismo, el Mestizaje y el Discurso Multiculturalista.** In: ZAMBRANO, Carlos

Vladimir (Ed.). Etnopolíticas y Racismo: Conflictividad y Desafios Interculturales en América Latina. 2ª ed. Bogotá: Universidad nacional de Colômbia, 2003, p. 49-76.

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a marcha para o oeste e os índios xavante (1937-1988).** São Paulo: Unesp, 2011.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios de Ipavu: um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá.** São Paulo: Ática, 1978.

GONÇALVES, Guilherme Leite; COSTA, Sérgio. **The global constitutionalization of human rights:** overcoming comtemporary injustices or juridifying old asymmetries. Current Sociology Monograph, 2016, vol. 64, p. 311-331.

GUIMARÃES, Elena. ***Relatório Figueiredo*: entre tempos, narrativas e memórias.** Dissertação em Memória Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015a.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade.** 1987. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

HECK, Egon Dionisio. ***Os índios e a caserna*: políticas indigenistas dos governos militares (1964-1985).** Dissertação em Ciência Política. São Paulo: UNICAMP, 1997. Legislativa, Brasília, a. 28, n. 111, p. 321-334, jul. /set. 1991.

JOBIM, Anísio. **A intelectualidade no Extremo Norte: contribuições para a história da literatura no Amazonas**. Manaus: Livraria Clássica, 1934

KYRILLOS, Gabriela de Morais. **Povos indígenas, direitos humanos e descolonidade: reflexões as políticas públicas a partir do CRAS indígena de Caarapó/MS –** Brasil. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Pelotas. Pelotas, 2014

LEITE, Jurandyr C. F. **Proteção e incorporação: a questão Indígena no pensamento Político do positivismo ortodoxo**. Revista de Antropologia, v. 30-32, 1989

LEMOS, Miguel e MENDES, R. Teixeira**. A Liberdade Espiritual e a Organização do Trabalho.** Rio de Janeiro: Apostolado Positivista do Brasil, 1902

LENEZERINI, Federico. **The e culturalization of Human Rights Law**. Ofxord: Ofxord University Press, 2014, Chapter 3

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995

LÓPEZ-GARCÉS, Cláudia Leonor. **A questão indígena na Colômbia: movimentos indígenas, políticas indigenistas e conflito armado**. In REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL / GABINETE DE SEGURANÇA INSTITUCIONAL / SECRETARIA DE ACOMPANHAMENTO DE ESTUDOS INSTITUCIONAIS. I Reunião de Estudos: Ascenção de Movimentos Indigenistas na América do Sul e Possíveis Reflexos para o Brasil. Brasília, Gabinete de Segurança Institucional; Secretaria de acompanhamento de estudos institucionais, 2004.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de MEC. SEF. DEPEF. Referencial curricular nacional para as escolas indígenas. Brasília, D.F., MEC/ 1998.

_____. **A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo**. In: Alcida Rita Ramos. (Org.). Constituições nacionais e povos indígenas. 1ed.Belo Horizonte: UFMG, 2012, v. 1, p. 206-227.

LUCENA, Eliana. **Lacunas fazem a Funai reavaliar Estatuto do Índio.** O Estado de São Paulo. Geral, p. 18. São Paulo, 20/02/1977.

MARCZYNSKI, Solange Rita. **Índios: temas polêmicos.** Revista de Informação

MAURO, V. F. **Participação de indígenas Terena na resistência à emancipação da tutela durante a ditadura militar.** *TELLUS (UCDB), v. 19, p. 73-102, 2019.*

MAURO, V. F. **Etnogênese e reelaboração da cultura entre os Krahô-Kanela e outros povos indígenas.** Espaço Ameríndio (UFRGS), v. 7, p. 37-94, 2013.

MELATTI, Julio Cezar. **A Etnologia das populações indígenas do Brasil nas duas últimas décadas. Anuário Antropológico/80.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Fortaleza: UFC, 1982.

MENEGHINI, Camila; ATHIAS, R. M. 2015. **Mulheres indígenas na cidade do Recife: identidade étnica e redes.** Recife: UFPE (Monografia Ciências Sociais).

MERRIEN, Fraçois-Xavier**. Em direção a um novo consenso pós-Washington na América Latina**. In: Política Social, Justiça e Direitos de Cidadania na América Latina. Denise Bomtempo Birche de Carvalho, Debora Diniz, Rosa Helena Stein e Perci Coelho de Souza (Orgs). Brasília: Editora da UNB, 2007. pp. 47-74.

MENDES, Raimundo Teixeira. **A influência pozitivista no atual Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais***.* Rio de Janeiro: Igreja e Apostolado Pozitivista do Brasil/Tip. Do IPB, n. 334, jun. 1912.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. 1971. **A política indigenista brasileira durante o século XIX.** Rio Claro, SP.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá**. "O anticomunismo militar".** In: FILHO, João Roberto Martins. (Org.). O golpe de 1964 e o regime militar: novas perspectivas. São Carlos: EDUSCAR, 2014.

MOTA, C. N. **Ser Indígena no Brasil Contemporâneo: novos rumos para o velho Dilema.** Ciência e Cultura, p. 22 - 24

NETTO, J. P. **Capitalismo Monopolista e Serviço Social**. São Paulo: Cortez, 1992.

NIEZEN, Ronald.**The origins of indigenism: human rights and the politics of identity.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, Ltd., 2003.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org). **Hacia uma Antropologia del Indigenismo.** Contracapa. Rio de Janeiro, 2006

_____. (org). **Indigenismo e Territorialização – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998

_____. **A Problemática dos "Índios Misturados" e os Limites dos Estudos Americanistas: um Encontro entre Antropologia e História.** In: Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999, p.99-123.

_____. **Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio.** In: SANTOS, Silvio Coelho dos (Org.). Sociedade indígena e o direito: uma questão de Direitos Humanos. Florianópolis: Ed. da UFSC: CNPq, 1985.

_____. **O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo.** In: L"ESTOILE, Benoit; NEIBURG, Frederico; SIGAUD, Lygia (Org). Antropologia, impérios e estados nacionais. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002. p. 253-277.

_____. **O nosso governo**: os ticunas e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/Brasília: MCT/CNPq, 1988.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985

OTALVARO H, Andrés**. Una nueva estrategia de política social en América latina comocalternativa al neoliberalismo: el caso de las misiones bolivarianas en Venezuela**. IN:**anal.polit.** [Online]. 2009, vol.22, n.66, pp. 123-144.

PAOLI, Maria Célia Pinheiro Machado. **O sentido histórico da noção de cidadania no Brasil: onde ficam os índios?** IN: COISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP. O índio e a cidadania. São Paulo: Brasiliense, 1983.

POUTGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teoria da Etnicidade – Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras.** São Paulo: UNESP, 1998.

RAMOS, Alcida Rita. **O índio hiper-real**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.

RAMOS, Alcida Rita. **O pluralismo brasileiro na berlinda.** Etnográfica, v. 8, n. 2, p. 165-183, 2004.

RAMOS, Chistian. ABRAMO, Laís. **Convenção n° 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT** / Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011.

REIS, Maurício Rangel. **A ação do Ministério do Interior e o desenvolvimento nacional**. Brasília: MINTER, 1978.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização. Estudos de antropologia da civilização**. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

_____. **O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1995

_____. **O processo civilizatório**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. As Américas e a civilização, São Paulo, Vozes, 1983

_____. **Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 7 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

ROUQUIÉ, Alain (1984). **O Estado militar na América Latina São Paulo**: Alfa-Ômega.

ROCHA, Leandro Mendes. **A política indigenista no Brasil: 1930 – 1967**. Goiânia: Ed. UFG, 2003

_____. **Da proteção fraternal ao integracionismo harmonioso: aspectos ideológicos da política indigenista - 1930/1967**. Brasília: FUNAI, 1993.

SANTOS, Boaventura de S; MENESES, Maria P. G de; NUNES, João A. Introdução**. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo.** In: Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

SILVA, Cristhian Teófilo da. **Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista.** Revista de Estudos e Pesquisas (Fundação Nacional do Índio), Brasília, v. 2, n.1, p. 113-140, 2005.

SILVA, Edson. 2017**. A invenção dos índios nas narrativas sobre o Brasil**. In: ANDRADE, Juliana Alves de; SILVA, Tarcísio Augusto Alves da. (Orgs.). O ensino da temática indígena: subsídios didáticos para o estudo das sociodiversidades indígenas. Recife: Edições Rascunhos, p. 37-79.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Los Derechos Indígenas**. In: ZAMBRANO, Carlos Vladimir (Ed.). Etnopolíticas y Racismo: Conflictividad y Desafios Interculturales em América Latina. 2ª ed. Bogotá: Universidad nacional de Colômbia, 2003, p p. 163- 185.

SOUZA FILHO, C.F.M de. **As novas questões jurídicas nas relações dos estados nacionais com os índios.** In: Antônio Carlos de Souza Lima; Maria Barroso-Hoffmann. (Org.). Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista. 1ed.Rio de Janeiro: Contracapa, 2002, v. 1, p. 49-63.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Mares**. Comentários do artigo 231 e 232.** *In*: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords.). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo Saraiva/Almedina, 2013.

_____. **O renascer dos Povos Indígenas para o Direito.** Curitiba: Juruá,1998.

SPONCHIADO, Breno Antônio. **O Positivismo e a colonização do norte do Rio Grande do Sul**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

TRIMBLE, Joseph E.; Dickson, Ryan. Ethnic Identity. In: Fisher, C. B.; Lerner, R. M. **Applied developmental science**: An encyclopedia of research, policies, and programs. + ousand Oaks: Sage, 2005, p. 415-421.

TOMMASI, B. L. E. **DITADURA BRASILEIRA E QUESTÃO INDÍGENA: ENTRE AS LUTAS POR DIREITOS CIVIS E OS DEBATES SOBRE DIREITOS HUMANOS NO MUNDO**. Revista Ars Histórica, v. 17, p. 18-36, 2018.

TOURAINE, Alain. 1999. **Comment sortir du libéralisme?** Paris: Fayard.

VAITSMAM, Jeni. ANDRADE, Gabriela Rieves Borges de. FARIAS, Luis Otávio. **Proteção social no Brasil: o que mudou na assistência social após a Constituição de 1988.** In: Ciência & Saúde Coletiva. Nº 14 (3). pp. 731-741, 2009.

VAZ FILHO, FLorêncio Almeida. **Identidade Indígena no Brasil Hoje**. In: VII Congreso Latino-Americano de Sociología Rural, 2006, Quito. La Cuestión Rural en América Latina: Exclusión y Resistencia Social? Por un agro con soberanía, democracia y sustentabilidad?, 2006.

VERAS, Marcos Flávio Portela; BRITO, Vanderli Guimarães de. Identidade étnica: **A dimensão política de um processo de reconhecimento.** ANTROPOS, Brasília, 2012, ano 4, vol. 5, mai.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é.** In: RICARDO, Beto. e RICARDO, Fany. (Editores gerais). Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socio ambiental, 2006. p. 41-49.

WEBER, Max. 1991. **Relações comunitárias étnicas. In: Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: UnB, p. 267-277.