

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL – PPGMS

MARCOS RODRIGUES BARRETO

**VULTOS NA NÉVOA: DO DISCURSO HISTÓRICO  
DO PRECONCEITO À RESISTÊNCIA DO INDIO URBANO  
NO CENÁRIO FLUMINENSE**

RIO DE JANEIRO

2014

MARCOS RODRIGUES BARRETO

**VULTOS NA NÉVOA: DO DISCURSO HISTÓRICO  
DO PRECONCEITO À RESISTÊNCIA DO INDIO URBANO  
NO CENÁRIO FLUMINENSE**

Dissertação apresentada como pré-requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Memória Social pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire.

RIO DE JANEIRO

2014

Barreto, Marcos Rodrigues.

Vulto na névoa: do discurso histórico do preconceito à resistência do índio urbano no cenário fluminense / Marcos Rodrigues Barreto, 2014.

170 f.

Orientador: José Ribamar Bessa Freire.

Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

1. Índios da América do Sul – Residência urbana – Rio de Janeiro. 2. Índios – Relações com o governo. 3. Patrimônio cultural – Proteção – Rio de Janeiro. 4. Análise do Discurso . I. Bessa Freire, José Ribamar. II. Título.

CDD 980.41

Marcos Rodrigues Barreto

**VULTOS NA NÉVOA: DO DISCURSO HISTÓRICO  
DO PRECONCEITO À RESISTÊNCIA DO INDIO URBANO  
NO CENÁRIO FLUMINENSE**

Dissertação apresentada como pré-requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Memória Social pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estudos Interdisciplinares em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire.

---

Prof. Dr. Tânia Conceição Clemente de Souza (UFF)

---

Prof. Dr. Sérgio Luiz Pereira da Silva (PPGMS/Unirio)

---

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (Orientador – PPGMS/Unirio)

Rio de Janeiro, \_\_\_/\_\_\_/2014.

*O importante é não estar aqui ou ali, mas Ser. E ser é uma coisa feita de pequenas e grandes observações do cotidiano dentro e fora da pessoa. Quando não executamos essas observações, não chegamos a ver; apenas estamos desaparecendo.*

Carlos Drummond de Andrade

## **Agradecimentos**

Em primeiro lugar, quero expressar minha gratidão aos povos indígenas e os espíritos ancestrais, que contribuíram substancialmente para realização da presente dissertação. Aos indígenas do Instituto Tamoio dos Povos Originários (Aldeia Maracanã), estes que tive o prazer de conviver no processo de resistência para preservação do antigo Museu do Índio. Ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, o Pró-Índio da UERJ, o Observatório de Educação Escolar Indígenas e pesquisadores associados.

A José Guajajara e Mary Gaspari (Meirilane) que me inseriram neste universo rico dos movimentos sociais por direitos indígenas, um caminho que se revela cada vez mais apaixonante, onde pude conhecer e reencontrar grandes amigos como Mariana Gonzalez Novaes, Gabriela Lopes, Celso Sánchez, Paula Kossatz, Elvira Alves, Michael Oliveira (Baré), Mariana Reis, Mathias Gibert, Luiz Fumes, Francine Cristina e Socorro Calhaú. À Marize Oliveira por sua amizade e imensa colaboração ao ceder arquivos para conclusão da pesquisa. Agradeço ao tempo dedicado por Zahy Guajajara e aos demais entrevistados.

A Monica Martins e Raquel Medeiros pelo apoio desde a graduação e o incentivo na elaboração do projeto, ao meu orientador José Ribamar Bessa por sua paciência e dedicação nas orientações. Sou grato aos professores Sérgio Luiz, Amir Geiger e Tania Clemente por levantar questionamentos fundamentais durante o mestrado.

Aos companheiros-amigos de debates com grandes contribuições em diversos campos e correntes teóricas: Erick Carvalho, Renee Maia e Juliana Bonomo por levantar altas reflexões sobre identidade e espaço. As colaborações de Sonia Maia no campo da psicanálise. A Ligia Lins que apontou outra possibilidade de investigação das memórias reveladas e a fundamental participação de Marjorie Martins. À Mariane Pimentel Tutui pelas contribuições e por despertar a paixão no campo histórico da arte nas obras de Jean Baptiste Debret, e a Edylane Eiterer companheira na elaboração de artigos.

Aos irmãos-guerreiros em pesquisa em direitos dos povos indígenas: Danielle Bastos Lopes, Elena Guimarães, Bruno Pedrera e Luciana Silva Lima. Ao casal Tiago e Duda que mostraram que o amor e os movimentos sociais caminham de mãos dadas e que temos que acreditar que tudo pode mudar para melhor.

A José Salvador e Eni Barreto, meu pai e minha mãe que apoiaram em todos os momentos, ao meu irmão Marcio Barreto pelos momentos de descontração e alegria. A Dona Rosa que tem sido uma segunda mãe para mim.

A Suzana Rangel por seu amor incondicional, paciência, compreensão e assistência ao longo do mestrado, tornando possível a conclusão desta dissertação.

## Resumo

Esta dissertação tem em vista contribuir para compreensão das distintas práticas de invisibilização da presença indígena nos aldeamentos, espaços rurais e urbanos no Brasil, especialmente os povos que habitam as grandes capitais, com foco no estado do Rio de Janeiro. Por meio da análise dos discursos unilaterais das instituições, compostas por alvarás, registros, “guerras justas”, leis diversas, relatórios provinciais, censos nacionais, explanaremos as contradições das informações fornecidas pelas mesmas, no intuito de compreender a existência e a resistência de indígenas em espaços urbanos. Para tal, reconstruiremos a linha histórica dos discursos sobre o indígena através das primeiras obras literárias do jesuíta Padre Anchieta e as ações de cataquese, visitaremos as críticas ácidas de Gregório de Matos (Boca de Inferno) e as poesias do cristão novo Bento Teixeira, com a finalidade de entendê-las como ferramentas de poder simbólico e docilização no processo de inserção e introjeção da perspectiva negativa do que é ser indígena. Aportaremos no século XVIII, para ilustrar os decretos que “justificam” a execução de aldeias inteiras no Vale do Rio Doce, a tímida luta pelos povos indígenas por José Bonifácio na Assembléia Constituinte de 1823, a renovação literária do romantismo indianista e a criação da legislação de terras em 1850. Adentraremos nas política censitárias e as primeiras políticas voltadas para os povos indígenas, no sentido de “civilizá-los”, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN). Explanaremos as violências praticadas por fazendeiros e inspetores durante a atuação da SPI/FUNAI, com base nos dados do Relatório Figueiredo. Ilustraremos a precária realidade dos povos originários no país pós-ditadura, ainda mais incerta que no fim do século XV, vivendo em extrema vulnerabilidade no que diz respeito aos locais de salvaguarda dos patrimônios culturais, territórios demarcados, acesso à saúde, educação, perante a ação dos grandes latifundiários que invadem suas terras, a morosidade na demarcação dos territórios por parte do Estado e, principalmente, a dinâmica de resistência dos indígenas na cidade e o indígena urbano.

**Palavras-chave:** Índios urbanos. Resistência. Patrimônio Indígena..

## **Abstract**

This paper aims to contribute towards the understanding of the distinct practices of invisibilization of indigenous presence in villages, rural and urban spaces in Brazil, especially the people who inhabit the great capitals, focusing on the state of Rio de Janeiro. Through the analysis of unilateral speeches from institutions, composed of licenses, records, “fair wars”, manifold laws, provincial reports, national censuses, we shall unveil the contradictions in information provided by them in order to understand the existence of indigenous people in urban spaces. For this, we will rebuild the historic line of speeches regarding Indians through the literary work from the Jesuit priest Anchieta and catechism’s actions, we are going to visit the acid critiques from Gregório de Matos (Hell mouth) and, new Christian, Bento Teixeira’s poetry, with the intent of understanding them as a tool of symbolic power and yielding in the process of insertion and introjection of the negative perspective of what it is to be an Indian. We will dock in the eighteenth century, to illustrate the laws that “justify” the execution of entire villages in Rio Doce Valley, the timid fight in favor of indigenous cause by José Bonifácio in the Constituent Assembly in 1823, the literary renovation in Indigenous Romanticism and the creation of land legislation in 1850. We are going to enter census politics and the first politics towards Indians, in the sense of “civilizing” them, with the foundation of “Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/FTN)”. We will enlighten farmers and inspectors’s violence during the work of SPI/FUNAI, based on the data of Figueiredo Report. Presenting the precarious reality of the country's native people, even more uncertain than in the late fifteenth century, with the arrival of the Portuguese, living in extreme vulnerability regarding the places of safeguarding cultural heritage, demarcated territories, access to health and education, faced with the action of the great land owners who invade their land, the delays in the demarcation of territories by the State and the social dynamics of Indian resistance in the village and the city, as well as the urban Indian.

**Keywords:** Urban indian. Cultural heritage.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>VIDA E MORTE DA NARRATIVA - CONSTRUÇÃO DISCURSIVA, SUBJETIVIDADES E REPRESENTAÇÕES INDÍGENAS</b>	<b>21</b>
2.1	Conflitos Discursivos das Instituições – Recenseamentos Gerais e os Relatórios Provinciais	26
2.2	O “Índio virou fumaça” - O surgimento do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais SPILT N e suas atribuições	35
2.3	Novas Metodologias Censitárias – O retorno da População Indígena aos Recenseamentos	39
<b>3</b>	<b>EXPERIÊNCIA COLONIZADORA MEMORICIDA: SOTERRAMENTO DA CULTURA INDÍGENA NO BRASIL</b>	<b>44</b>
3.1	Da legislação de Terras Devolutas a Formação do SPI	60
3.2	Constituições Federais e a Regulação Fundiária no século XX: Do fim do SPI ao Relatório Figueiredo	67
3.3	Da legislação de Terras Indígenas de 1973 a Constituição Federal de 1988: Consolidação dos Direitos Indígenas	75
3.4	Contornos atuais das sociedades indígenas no Brasil após a Constituição Federal de 1988	79
<b>4</b>	<b>IDENTIDADE OU DEVIR INDÍGENA? – INDÍGENA ALDEADO, INDÍGENA EM TRÂNSITO E ÍNDIO DE CIDADE</b>	<b>85</b>
4.1	Patrimônio e Identidade Indígena: Resistência no espaço urbano	92
4.2	O Indígena Urbano no Cenário Fluminense: Espaços de Resistência	101
4.3	O Indígena Urbano no Cenário Fluminense: Do Instituto Tamoio dos Povos Originários à Aldeia Maracanã	107
4.4	Representações do Imaginário: Perspectivas do Não-Indígena sobre o indígena	118
4.5	Representações do Imaginário e Perspectivas: O indígena sobre o indígena	124
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>130</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>135</b>
	<b>ANEXO A - Entrevista com Alunos de Licenciatura e Docentes</b>	<b>144</b>
	<b>ANEXO B – Entrevista com Zahy Guajajara</b>	<b>157</b>
	<b>ANEXO C – Dossiê Aldeia Maracanã</b>	<b>163</b>

## **LISTA DE SIGLAS**

**CIMI – Conselho Indigenista Missionário**

**CPISP – Comissão Pró-índio de São Paulo**

**CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito**

**DOPS – Departamento de Ordem Política e Social**

**FUNAI – Fundação Nacional do Índio**

**IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**

**ISA – Instituto Socioambiental**

**SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais.**

**SPI – Serviço de Proteção ao Índio**

**OIT – Organização Internacional do Trabalho**

**UNI – União das Nações Indígenas**

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Antes de abordar o assunto principal desta dissertação, primeiramente, será apresentado um relato de considerável relevância e que deve ser destacado, com o intuito de criar um ambiente favorável para a atual investigação, por mim desenvolvida, encaminhando a contextualização destes fatos aos capítulos que constituem a presente pesquisa. Trata-se da narrativa de experiências vivenciadas, anteriores ao ingresso no programa de mestrado, que motivaram a imersão nesta temática.

\*\*\*

Durante o ingresso na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no curso de Licenciatura em Pedagogia em 2006, efervescia a temática polêmica das cotas raciais e sociais do programa de políticas de ações afirmativas, divisor de águas no universo acadêmico brasileiro, alvo de duras críticas da sociedade civil e principalmente acadêmica. Um momento impar na história do ensino superior no Brasil, motivado após anos de mobilização de grupos distintos em defesa da igualdade de oportunidades, foi coroado com a instituição da Lei Estadual 3.542/2000, que adota a reserva de vagas nas universidades estaduais do Rio de Janeiro, para alunos oriundos de escolas da rede pública municipal e estadual<sup>1</sup>.

No ano seguinte, surge a polêmica com a Lei 3.708/01, determinando que as universidades estaduais UERJ e UENF passariam a adotar o sistema de cotas, no entanto com o percentual de 40%, da vagas para alunos negros e pardos. Tal polêmica surgiu, face ao eixo conservador da sociedade e seus representantes na bancada política, que não aceitaram a nova forma de estruturar o vestibular, pautando os argumentos na legalidade frente ao artigo 5º da Constituição Federal<sup>2</sup>, que garante que todos são iguais perante a lei e que desta forma não poderiam beneficiar um grupo étnico, pois as cotas alimentariam o preconceito dentro e fora das Instituições Superior de Ensino, reforçados no discurso do merecimento afirmando que cotistas favorecidos pelas políticas de ações afirmativas ocupariam vagas de alunos que se esforçaram e “fizeram por merecer” as vagas. Além de outras suposições sem qualquer base,

---

<sup>1</sup> <http://sites.multiweb.ufsm.br/afirme/docs/leitura-extra/dl03.pdf> acesso em 23/12/2013

<sup>2</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm) acesso em 23/12/2013

alegando que desta forma haveria redução na qualidade do ensino devido ao baixo aproveitamento na formação de alunos que ingressaram por cotas.

Dialogando abertamente com a sociedade acadêmica durante, os grupos de resistência afro-brasileiros, desenvolveu grupos de trabalho, núcleos de pesquisas, palestras, cursos de extensão, entre outras formas de alcançar a sociedade ampliando a discussão do discurso contra-hegemônico sobre a meritocracia. Primeiramente, sob a alegação de reparação histórica, diante os longos séculos de escravidão e segregação social, esta última até hoje negada ou superada pelos grupos conservadores. Coube ao negro alforriado, sem emprego, desprovido de qualquer formação educacional e lugar pra morar, ter de retornar para os seus antigos senhores ou (sobre)viver em barracos próximos ao trabalho, não dispondo de qualquer amparo ou política de assistência pós-escravidão.

Um século após o fim da escravidão, a história que se desenhou nos séculos anteriores pouco foi alterada, a marginalização continuou reforçada de forma direta e indireta, por vezes tão silenciosa que se tornava invisível, porém cada vez mais presente. A posição social dos papéis dos atores negros nas novelas, em sua maioria em cargos menores ou prestando serviços domésticos para famílias brancas, marginalizados e presos<sup>3</sup>, em comerciais como o lançamento do “Café Parmalat”<sup>4</sup>, que figurava um casal interétnico (branco e negro) com o seguinte slogan “Chegou o café Parmalat, o café a altura do seu leite”<sup>5</sup>, onde a ideia do marketing era dizer que o novo café era de qualidade equiparável ao leite, mas de forma subjetiva ao incluir um casal composto por um negro(a) e um(a) branco(a), deixava implícita a permanência histórica do preconceito.

No seio da família brasileira, o discurso para galgar um melhor lugar para seus descendentes na sociedade era de “clarear a família”, ou seja, um negro ou pardo, deveria casar com alguém de pele mais alva e cabelo liso, com o intuito de ser mais bem aceito na sociedade do discurso branco e conquistar empregos que gozem de maior prestígio. Caso contrário as reações da família eram diversas, como reprovação, repúdio seguido de agressão, ameaça de expulsar e/ou deserdar os filhos se decidissem levar adiante o relacionamento. Mas o que fazer perante tal situação? Silenciar? De fato, o “silenciar” dos grupos negros foi longo,

---

<sup>3</sup> <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/6o-encontro-2008-1/As%20muitas%20faces%20ou%20fases-%20das%20personagens%20negras.pdf> acesso em 26/12/2013

<sup>4</sup> [http://www.gelne.ufc.br/revista\\_ano2\\_no2\\_10.pdf](http://www.gelne.ufc.br/revista_ano2_no2_10.pdf) acesso em 26/12/2013

<sup>5</sup> [http://www.propagandaemrevista.com.br/fotos/19971001\\_05\\_istoe\\_parmalat\\_h360.jpg](http://www.propagandaemrevista.com.br/fotos/19971001_05_istoe_parmalat_h360.jpg) acesso em 26/12/2013

não por ausência de lutas, mas de espaço para dar voz, esta última conquistada aos poucos através da música.

Dentre outros sucessos da luta da classe popular, configurando a maior conquista o acesso a educação pública gratuita, porém há muitos anos atuando com aparelhos sucateados e com profissionais docentes desvalorizados, a mesma pode ser considerada apenas um triunfo parcial para o setor desfavorecido e marginalizado da sociedade, composta em sua maior parcela por negros e pardos.

Desta forma, a ferramenta que se torna necessária pra conhecer a trajetória, a resistência a censura de sua existência, dando voz aos grupos negros que possam entoar tudo aquilo que foi soterrado por séculos por meio da sanção da Lei nº10. 639<sup>6</sup>, em janeiro de 2003, que inclui a história, cultura e lutas dos grupos de origem afro no conteúdo programático, as quais partiram de anos de peleja e incentivadas a partir do estabelecimento da Lei Estadual do Rio de Janeiro nº 3524, de 28 de dezembro de 2000, que garantia a reserva de 50% das vagas estaduais do (UERJ e UENF), que posteriormente fora modificada com a Lei Estadual do Rio 4.151/03, 20% para negros, 20% para alunos de escolas públicas e 5% para portadores de necessidades especiais, totalizando em 45% das vagas, além da ação declaratória de carência.

Esta segunda etapa da reserva de vagas nas universidades, não apenas propôs, mas consolidou o “ir além” dos conhecimentos históricos, garantindo o acesso à instituição de ensino superior para alunos em condições de vulnerabilidade, realizando o primeiro vestibular com reserva de vagas (cotas). Além de diversos cursos de extensão, pesquisa e especialização (*lato e strictu-sensu*) dedicadas à didática e estudos histórico-culturais das relações etnicorraciais que foram criadas em todo Brasil, para suprir a demanda de aperfeiçoamento docente, e conseqüentemente, a ampliação de coletâneas destinadas a este campo. Embora estas pesquisas nos últimos anos apresentem alterações positivas na conscientização e o prestígio da participação de grupos afrodescendentes na constituição do país, fica evidente o reduzido contingente de pesquisadores e cursos de formação dedicados às histórias e culturas indígenas para o aperfeiçoamento docente, conforme prevê a lei nº 11.645 de março de 2008<sup>7</sup>, que inclui, com obrigatoriedade, o ensino das mesmas na educação básica. Como lecionar se

---

<sup>6</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm) acesso em 23/12/2013.

<sup>7</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm) acesso em 23/12/2013

não há profissional capacitado para tal, tampouco o apelo no âmbito urbano, muito menos material didático e paradidático adequados?

Diante desta situação, um universo de indagações surgiu, e poucos puderam responder, sobretudo após as publicações de jornais cariocas de grande circulação em 21 de outubro de 2006, referente à noite anterior (20), sobre a ação indígena de diversas etnias de ocuparem o casarão construído no século XIX, este que abrigou o antigo Museu do Índio (1953-1978), criado por Darcy Ribeiro<sup>8</sup>, lotado na Rua Mata Machado no bairro do Maracanã. Além da palestra “*Tem índio na Universidade?*”, de minha amiga de estudos e viagens, Merilaine de Oliveira Macedo e sua amiga Raquel Barros no Encontro Nacional de Estudantes de Pedagogia (ENEP) em 2008, o qual nutriu a curiosidade sobre a questão indígena, quanto à sua presença invisível (invisibilizada) no espaço universitário.

Após algum tempo de diálogo com a autora, e naquele momento investido de curiosidade, aceitei o convite de Merilaine para conhecer a ocupação, cunhada de Instituto Tamoio dos Povos Originários, que havia vencido a primeira batalha judicial pelo prédio, quando o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, então proprietário do terreno, aceitou transformar o local em um centro cultural e de estudos indígenas e o superintendente federal do ministério no Rio, Pedro Cabral, deu parecer favorável à revitalização e concessão do local<sup>9</sup>.

Concluindo a graduação, com a sensação que havia lacunas a preencher sobre a temática indígena e com a escassez de locais de formação, ingressei no Curso de Especialização em Línguas Indígenas Brasileiras (CELIB) do Museu Nacional (UFRJ), oferecida no departamento de Antropologia (no setor de Linguística), que se dedica à produção de estudos que contribuem para o processo de compreensão dos aspectos linguísticos das línguas nativas do Brasil, o que levou a estreitar relações com um indígena da etnia (José) Guajajara<sup>10</sup>, no dia em que me matriculei na especialização, este que prontamente fez o convite para comparecer às atividades do antigo museu.

---

<sup>8</sup> Darcy Ribeiro, mineiro de Montes Claros, formou-se em antropologia pela Escola de Sociologia de São Paulo, trabalhou no Serviço de Proteção ao Índio, redigindo o projeto do Parque Nacional do Xingu, foi Ministro da Educação durante o Governo de Jânio Quadros. Sendo este reconhecido também por trabalhos ligados a diversas áreas da educação, como a criação da Universidade Estadual do Norte Fluminense, entre outras ligadas as Ciências Humanas, além da publicação de inúmeros livros, muitos dedicados aos povos indígenas.

<sup>9</sup> Documento em anexo.

<sup>10</sup> A etnia Guajajara esta entre as maiores populações indígena do país, com a sua maior concentração no estado do Maranhão, sua língua oficial é o Tenetehara pertencente ao tronco Tupi-guarani.

José Urutau Guajajara, representante indígena da etnia Guajajara, um homem de estatura mediana, carismático, educado e sempre muito ativo, naquele período estava por concluir a especialização em Línguas Indígenas Brasileiras no Museu Nacional, hoje mestre em Linguística pela mesma instituição (MN-UFRJ), insistiu para que fosse conhecer o local da resistência, me mostrou o caminho até o antigo Museu do Índio, caminhando do Museu Nacional, situado na Quinta da Boa Vista no antigo bairro imperial de São Cristovão até as mediações do estádio do Maracanã.

Após alguns minutos de caminhada, a conversa fluía como fossemos amigos há muitos anos, sem qualquer receio devido à confiança de Zé Guajajara em Merilane, com isso a ansiedade crescia, pois esta seria a primeira vez que estava em contato direto com indígenas de vários lugares do Brasil, que compartilhavam o mesmo espaço no âmbito urbano e estavam dispostos a me receber como quem recebe a um parente. Ao chegar ao local, a primeira paisagem, o casarão imponente de arquitetura eclética<sup>11</sup>, com a fachada deteriorada por falta de manutenção, porém, segundo o relatório apresentado por Azevedo Arquitetos Associados<sup>12</sup>, nada que viesse a comprometer de imediato a sua estabilidade estrutural, exalando história de grande valor simbólico para os indígenas. Localizado ao lado do estádio Mario Filho (Maracanã), com fácil acesso às escolas, universidades e centros de pesquisa (UERJ, CEFET, Museu Nacional/UFRJ, IFRJ) e aos meios de transporte de massa, como metrô, trem e linhas viárias que tornariam possível a viabilização de um centro cultural que viesse a disseminar a história e cultura indígenas de várias etnias no espaço urbano, contemplando a carência de formação para a lei 11.645.

Verificamos que atividades foram realizadas em universidades e locais próximos por instituições como o Centro de Produção da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (CEPUERJ), Núcleo de Estudos das Américas – NUCLEAS, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH-UERJ) e SOLAR, sob a chancela da Reitoria da UERJ, Instituto de Humanidades da Universidade Cândido Mendes, creches, escolas municipais e privadas do entorno, constituindo um dossiê com os registros de atividades, notícias e pareceres.

Ainda que de forma precária, em relação às condições estruturais do prédio e recursos financeiros, as atividades ocorriam periodicamente aos sábados, com a realização de cursos de língua Guarani, cantos e contos de etnia Pataxó, Tucano, Guarani e Krikati, comidas típicas

---

<sup>11</sup> A arquitetura eclética é predominante desde meados do XIX até as primeiras décadas do XX.

<sup>12</sup> Documento em anexo

como o peixe na brasa envolto em folhas de bananeira, sob a sombra da ameaça das obras da Copa do Mundo e Olimpíadas, de 2014 e 2016, respectivamente, que em seu projeto inicial pretendia reformar o local.

Ao conhecer a realidade indígena no espaço urbano do Rio de Janeiro, algo desconhecido há poucos anos atrás, suscitou o delinear do projeto de mestrado, que pudesse iniciar o processo de formação dos discursos históricos de invisibilização, que esvaziam ou negam os direitos de ser indígena, formando a concepção do que é ser um originário, utilizando de discursos pautados em percepções corroídas e mal fundamentadas intencionalmente.

O então Instituto Tamoio dos Povos Originários, recentemente Aldeia Maracanã, apelidado pelos circuitos hegemônicos de comunicação, que poderá ser reconhecido a partir do tombamento do patrimônio, mostra a força de resistência de afirmação da identidade-memória perante a sociedade como um todo, porém com a sua desocupação forçada pelo atual Governador Sergio Cabral, dificultou o processo.

Contudo, tornou-se um lugar de fluxo de informação e formação das culturas indígenas, constituído por grupos étnicos que historicamente não dialogavam e um espaço por onde circulavam professores, antropólogos, advogados, cientistas sociais, jornalistas, simpatizantes da causa indígena e ativistas em geral, sendo este ponto que desencadeou uma nova rede de informação contra-hegemônica de mobilização social.

Desta forma, a presente dissertação nasce da indignação perante a abordagem superficial dos canais de comunicação que reproduzem os discursos hegemônicos, construídos ao longo de séculos, no que diz respeito à presença indígena no Brasil, especialmente nos espaços urbanos, disseminando o pensamento cristalizado, evocando o lugar do nativo por meio do estereótipo selvagem, voluptuoso e preguiçoso.

Sendo assim, surge a necessidade de um recorte que remonte o processo de formação discursiva por meio dos recenseamentos gerais para apontar os conflitos discursivos emitidos por instituições hegemônicas a fim de compreender a presença indígena no espaço urbano e sua ocultação, por meio do processo de recuperação demográfica trabalharemos com as categorias do indígena aldeado, indígena em trânsito, índio de cidade. Investigando o processo histórico da construção discursiva sob a égide da Análise do Discurso com base francesa, como Foucault e Pecheux, para entender a presença indígena no espaço urbano tornaram-se

apenas uma sombra de contorno indefinido e as dinâmicas de resistência desenvolvidas para afirmação e reconhecimento de suas identidades étnicas.

Compreender a atuação dos discursos hegemônicos das grandes instituições como construtoras de memórias discursivas ao longo dos séculos da trajetória do “descobrimento” e, desta forma, cooperar para a concepção, desenvolvimento e consolidação do pensamento sobre os diferentes povos indígenas. Neste caso esclarecer o processo discursivo de cristalização do pensamento sobre as culturas e espaços indígenas, concebendo-os como aqueles que receberam os primeiros navegantes, sobre a homogeneização étnica e a invisibilização destes grupos no âmbito urbano ao longo dos séculos, propondo uma análise sobre a ordem do discurso e a construção da memória discursiva sobre o indígena.

Propondo uma análise dos discursos unilaterais das instituições, compostas, desde o período colonial por alvarás, registros, “guerras justas”, leis diversas, relatórios provinciais, censos nacionais, explanaremos os confrontos discursivos das informações fornecidas pelas mesmas. Pretendemos ainda abordar as relações de dominação na sociedade, em suas múltiplas formas, que foram analisadas por inúmeros teóricos, no que tange às relações de poder, de vigilância e consequente docilização, destacando as memórias que são soterradas por interesses político-econômicos, em que algum momento histórico venha a emergir pelos interesses de grupos contra-hegemônicos. A luz da percepção de que a eleição de bens culturais através de movimentos sociais concebe uma cadeia de disputas, sejam sociais, políticas ou culturais, bem como uma relação de poder simbólico e de valores entre a sociedade e os aparelhos ideológicos. Aqui será esclarecida a realidade territorial indígena, quanto à demarcação das terras, às condições de sobrevivência, ao descaso do acesso aos serviços básicos de saúde e educação, a partir de um levantamento histórico, apresentando o panorama político atual e os processos de (re) territorialização nos espaços urbanos, suas organizações para afirmação étnica indígena como parte integrante do patrimônio cultural<sup>13</sup>.

\*\*\*\*\*

A escolha do título “Vultos na Névoa” tem base na experiência que vivenciei na cidade de Teresópolis, região serrana do Rio de Janeiro, da qual morei por algum tempo. A bela e pacata cidade, cravada entre as montanhas da Serra dos Órgãos, recebe o nome em

---

<sup>13</sup> Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, 2003, p1.

homenagem a esposa do imperador D. Pedro II (Teresa Cristina Bourbon-Duas Sicílias) e possui um clima de temperatura agradável, média de 18°C, diferente do que se imagina do calor escaldante do restante dos municípios fluminenses.

A peculiaridade da cidade fica por conta do espetáculo natural que o clima e a geografia local oferecem, principalmente pela mudança brusca de temperatura ao longo do dia. A qualquer hora, mesmo com o céu azul é possível perceber as nuvens se deslocando e deslizando pelas montanhas, descendo lentamente pelas frestas, tomando aos poucos os rios, casas, pessoas, ruas e a cidade por completo, reduzindo a visibilidade do horizonte e escondendo as belezas naturais que compõem a cidade.

Anterior a névoa, era possível avistar com clareza os transeuntes caminhando pelas calçadas da cidade normalmente, caminhando com seus cães, comprando jornal, alguns conversando, outros parados no ponto de ônibus, gêneros facilmente identificáveis, assim como faixa etária, vestimentas, características estéticas, matizes e gradações, porém, após a chegada da névoa o entorno foi desaparecendo, as definições ficaram opacas e os sujeitos antes identificáveis, tornaram-se figuras indefinidas.

Ao visualizar seus aspectos, estes vultos na névoa não são identificáveis até mesmo para uma visão perfeita, são apenas contornos, alguns traços, como altura e dimensão, distinguindo apenas figuras humanas ou animais, reconhecendo fragmentos de um todo, mas não mais que isso. De forma análoga, a névoa pode ser entendida como o discurso institucional hegemônico, que toma o “horizonte real” e deixando-o opaco. A identidade indígena na perspectiva do não-indígena é somente um vulto dentro dessa névoa, do qual conseguimos ver os detalhes apenas quando nos aproximamos.

O intuito aqui é aproximar o olhar sobre o indígena, funcionando como vento, soprando a névoa do discurso hegemônico para que se dissipe e desvenda o processo histórico de construção da identidade indígena no espaço urbano preenchendo a lacuna da perspectiva do não-indígena sobre os nativos, mas para isso, explanaremos a importância das narrativas orais dentro dos grupos indígenas, observando as formações de subjetividades, as construções discursivas, os mitos à luz da Análise do Discurso e dos processos metonímicos que compõe a identidade e o mito indígena.

Os recenseamentos gerais e os relatórios provinciais serão abordados com o objetivo de apresentar os conflitos discursivos das instituições sobre a presença indígena e sua ocultação por documentos oficiais, indicando que os censos declararam um quantitativo

menor que o real, pois registraram apenas os indígenas em contato com o espaço urbano na categoria “caboclo”, além da utilização da categoria parda de forma inconclusiva, podendo abarcar negros ou indígenas miscigenados.

O segundo capítulo visa apresentar a chegada da névoa sobre o indígena por meio da apresentação de outros discursos coercitivos e ocultação de identidade, primeiramente, dedicando-se a análise da literatura pré-indianista como poder simbólico e como pistas do estabelecimento do pensamento português sobre o “lugar subalterno” do nativo. Abordando as políticas expansionistas da colônia e a empreitada em tornar os indígenas em “civilizados”, elevando as condições das aldeias para vilas pertencentes à divisão administrativa da colônia. A breve exposição do período indianista tem como objetivo explicar as ligeiras alterações do pensamento sobre o indígena no período posterior a independência, proporcionando um novo lugar na literatura, apresentando também, o momento histórico com as políticas de desenvolvimento do império com a criação da legislação de terras e a necessidade de políticas mais eficazes para incorporação dos indígenas a sociedade, semeando o campo para o surgimento do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, instituição responsável pela política indígena até 1967.

Mais adiante, exemplificaremos as promulgações das Constituições Federais na finalidade de apontar os diferentes momentos em que os indígenas são citados, quando se tornam motivo de preocupação na incorporação à comunhão nacional e o respeito à posse de suas terras. Revelaremos as investigações dos crimes cometidos contra os povos indígenas durante a atuação do Serviço de Proteção ao Índio, descritos no Relatório Figueiredo, sob o discurso oficial que este regime brutal de escravidão e tortura condizia ao processo de civilização e humanização de indígenas, tratamento este estendido durante a ditadura.

Por fim, resguardamos ao final do segundo capítulo a indicar o surgimento da legislação de terras indígenas durante a ditadura (1973), sobre a criação e proteção de parques e reservas, o aparecimento de organizações e comissões voltadas para estudos e consolidação dos direitos indígenas durante o tenso cenário político em que o país atravessava. A ampliação na Constituição Federal de 1988 que solidificou os direitos e os contornos atuais das sociedades indígenas após a promulgação,

O terceiro capítulo busca discutir a cerca da identidade, conceito abordado por diversos teóricos como Kobena Mercer, Stuart Hall, Manuel Castells e Douglas Kelner que refletiram sobre a temática no contexto da cidade, no entanto, nesta dissertação seus conceitos

são utilizados para dialogar com o devir de Heráclito, para abarcar as complexas relações da identidade indígena. Recorreremos aos estudos tipológicos, como método de categorização na perspectiva do não-indígena sobre o indígena, no desígnio de elaborar uma teoria do reconhecimento, sobre o indígena isolado, aldeado, em trânsito e o índio de cidade ou índio urbano.

O indígena urbano no cenário fluminense também é alvo de análise, ilustrando a busca pela proteção dos escassos espaços de resistência e constituição de patrimônios, espalhados em diversos municípios do estado, como Angra (Bracuí), Paraty (Araponga e Paraty-Mirim), Maricá e na capital Rio de Janeiro (Aldeia Maracanã e Curupaiti), traçando comparativos com outros movimentos indígenas no país que obtiveram êxito como o Centro de Produção Cultural Tapeba em Caucaia-CE e a Assindi em Maringá-PR.

Finalmente, abordamos os resultados dos depoimentos dos profissionais da educação e alunos de graduação, pois confiamos na seriedade dos entrevistados e na importância para compreender o panorama destes profissionais, suas concepções sobre o indígena em diversos aspectos, quanto à legislação de proteção de terras, a inserção da história e cultura indígena no currículo oficial, questões culturais, a presença e a resistência indígena no espaço urbano. Todavia, não apresentaremos aqui somente a visão do não-indígena sobre o indígena, pois seria leviano dizer sobre o outro sem ao menos consultá-lo, evitando reflexões reducionistas sobre os grupos étnicos nos lançamos então na empreitada de entrevistar a Zahy Guajajara. Indígena nascida na Aldeia Colônia no Maranhão, durante a entrevista conta a vida na aldeia, as diferenças entre a forma do viver em grupo traçando sempre o comparativo entre aldeia e cidade, a vida em trânsito entre a aldeia e a escola em Barra do Corda durante a infância, o fascínio despertado pelo espírito aventureiro em conhecer a cidade fluminense que apenas conhecia pela televisão, as descobertas, os deslumbramentos, decepções vivenciadas, o preconceito, medos, o imaginário e outras concepções sobre a vida e o ser indígena, no empreendimento de desconstruir mitos e percepções cristalizadas sobre o indígena dentro e fora do espaço urbano.

## 2– Vida e Morte da Narrativa – Construção Discursiva, Subjetividades e Representações Indígenas.

A sabedoria, do grego *Σοφία*, é a palavra-chave para o desenvolvimento de toda sociedade, um substantivo com a denotação substancial por quem o detém, sendo este, não exclusivo aos sujeitos eruditos da academia, mas para quem segue o caminho descrito em 1784 por Immanuel Kant em “*O que é esclarecimento?*”, ou seja, para todo aquele que tem gosto (*sapĕre*), busca e ousa saber (*sapĕre aude*).

A transmissão destes saberes nas sociedades, à primeira vista sem escrita, mas com um olhar cuidadoso é possível notar outras formas de grafismo, tendo o ponto alto as narrativas (memória oral) que se tornaram os principais canais de comunicação e perpetuação da história do grupo social, com destaque para as cosmogonias<sup>14</sup>, que ao longo dos séculos fizeram o conhecimento manar entre máximas da sabedoria popular (gnoma), mitos, lendas e provérbios das sociedades antigas, que em meio a isso, valorizam os mais velhos, os portadores do saber. Anciãos que em suas longas jornadas de experiências, através da observação ou observação participante, tornaram-se sábios, verdadeiras fontes transmissoras da informação.

A narrativa, *a priori*, não se limita a uma exposição de caráter ficcional, factual ou depoimento resumido, e sim, uma experiência cultural singular, que envolve distintos elementos em sua composição, que tem o seu início no narrador, no que diz respeito ao foco, pode ser: **I**) narrador-personagem, relatando uma história em primeira pessoa, como parte integrante e que tem conhecimento apenas sobre si; **II**) observador, em terceira pessoa de forma neutra, onde sabe somente sobre os fatos, mas sem participação; **III**) onisciente, que tem a ciência de tudo que acontece com os personagens no seu universo interior e exterior, incluindo os sentimentos, tempo, lugar e essência material e imaterial, além dos níveis narrativos (autodiegético, homodiegético e heterodiegético).

O narrador ou contador de histórias, que sempre é um ex-ouvinte, um *guardião da memória e da lembrança contra o esquecimento* (BENJAMIN, 1994), pois incorpora e reorganiza experiências em suas narrativas e apreende que o ato de contar deve apresentar como parte integrante, a performance artística que pode englobar gestos, cânticos, ritmos,

---

<sup>14</sup> A cosmogonia apresenta relatos sobre gênese do universo (Cosmo) e tudo que venha a existir de sua criação (-γονία), em suma, o mito cosmogônico é a forma principal de elucidar a criação do todo.

indumentária, tempo, clima, e acima de tudo lugares que emanam representações simbólicas, sagrados na qualidade em que os mesmos representam para o grupo, além de exigir técnicas, que se fundamentam em fatos reais e/ou ficcionais de acordo com a realidade social do grupo ao qual está inserido, um saber não apenas customizado, mas emotivo (ITURRA, 1990).

Tais técnicas germinam, muitas vezes, sem o prévio conhecimento do narrador, de forma natural em uma ação colaborativa (feedback), pois no ato de "contar" um fato explicativo ou simbólico, há a contribuição dialética entre o emissor (narrador) e o receptor (ouvinte). Segundo Faye (1971, p.13), o ato de narrar é agir socialmente, desta forma a narrativa apresenta função social, surgindo também como processo educativo, desempenhando papel fundamental para o aprimoramento contínuo dos indivíduos, através de uma zona de desenvolvimento proximal<sup>15</sup> (VYGOTSKY, 1978), aprimorando a competência de resolver os problemas individualmente (real) e ampliando as habilidades para aquilo que ainda não consegue resolver (potencial).

Sob a ótica da análise discursiva, a narrativa, quanto à sua substância, aparentemente é a mesma. Contudo, a principal característica da narrativa é ser diversa, ainda que o conteúdo seja o mesmo e a forma de contar embora semelhante, devido à sua força dinâmica, jamais será idêntica. O ato de narrar, pode ser descrito como um devir de Heráclito de Éfeso<sup>16</sup>, um rio que continua o mesmo, a despeito de suas águas que se transformam sucessivamente, assim é a narrativa, fixamente mutável.

De forma análoga à *arché*, a narrativa é o elemento primordial dos mitos entre os povos autóctones que ilustram a gênese etiológica a partir de cosmogonias, como a centelha que acende o fogo da transmissão do conhecimento, em um rito que necessita de preparação prévia para acendê-lo, pois a narrativa se justifica na mutabilidade do objeto, que não pode ser fixada, devido à semiose aberta na cultura, a mesma é constantemente reapropriada.

A narrativa oral como processo de formação discursiva, envolve subjetividades e intervenções, capazes de produzir novos sentidos em progressão geométrica, firmando sua materialidade a partir do seu poder transformador, mas que não pode ser mensurada, assim como o processo de aprendizagem que se apresenta em distintos contornos e temporalidades, atravessando a película do material e o imaterial, constituindo-se em semióforos propostos por

---

<sup>15</sup> O conceito de ZDP (Zona de Desenvolvimento Proximal) foi desenvolvido por Lev Vygotsky, pautado no socio-interacionismo, estabelecendo um caminho promissor para o desenvolvimento cognitivo dos indivíduos.

<sup>16</sup> Filósofo pré-socrático

Chauí (2001)<sup>17</sup>, dotados de significado em um canal direto do material com o que é *invisível aos olhos*.

Contrastando com a visão de Pomian (1984), onde o conceito de semióforo é instrumentalizado e utilitarista, focado apenas no objeto material, que possa ser seccionado de circulação, em uma análise equivocada de nivelção, que aponta que quanto maior o seu valor simbólico menor a sua utilidade material, não pôde prever a formação de museus “vivos” organizados por indígenas, que retiram objetos da exposição, ritualiza-os, e retornam para a exposição em seus museus comunitários sem perder as suas propriedades simbólicas e materiais, que explicitarei mais a frente.

Os discursos sobre as cosmogonias, presentes em todos os povos, buscam dar conta de questionamentos sobre a gênese dos grupos e os fenômenos em seu entorno, desde formas fantásticas nos mitos fundadores (etiológicos) na Grécia Antiga, no criacionismo cristão, islâmico, indígena, até o pensamento cientificista da suposta explosão que deu origem ao universo (Big Bang), que também não foge a cosmogonia (pelo menos por enquanto), evidentemente não confundindo a cosmogonia com cosmologia, contudo há controvérsias quanto à origem do universo.

Nos povos nativos latinos, há inúmeros mitos fundadores, contudo **Yvy marã e'ỹ**, a “terra sem males”<sup>18</sup>, um mito conhecido, com origem entre os grupos Guarani (Mbyá), este é o que podemos chamar de “paraíso do povo Guarani”, um lugar onde não há guerras ou doenças, e sim uma terra fértil, um lugar perfeito para a morada dos indígenas. .

Partindo para uma análise superficial da cosmogonia Guarani da “terra sem males”, pressupõe-se o nomadismo guarani, até imaginável, pois se justificaria na busca pela terra prometida, porém a cosmogonia Guarani é vasta e intrincada, assim como os Bakairi, que reúnem explicações distintas dos episódios vivenciados de acordo com os seus anunciadores. Entretanto, o povo guarani contraria a análise literal de **Yvy marã e'ỹ**, pois a apropriação dos mitos é inerente a constituição dos aldeamentos fixos, assim como técnicas de agricultura, caça e preservação de alimentos, numa realidade social imbuída de episódios míticos, de envolvimento singular entre indivíduo e natureza, além da comunicação com os espíritos primordiais.

---

<sup>17</sup> CHAUÍ, Marilena. Brasil: o mito fundador. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

<sup>18</sup> Para uma discussão mais aprofundada do mito guarani da Terra sem mal, ver a obra de Hélène Clastres, “Terra sem Mal - o profetismo tupi-guarani.” (1982)

As narrativas sobre os mitos apresentam formação polissêmica, com constante atualização ao longo dos anos, pois são (re) interpretados e (re) apropriados, condicionados as mudanças, envolvendo intervenções por parte dos emissores e receptores do discurso, ou modificado de acordo com seus enunciadores, como nos aponta Souza (2008) a respeito da materialidade discursiva Bakairi<sup>19</sup> e o pensamento abstrato nas narrativas dos mitos, propondo uma análise da ordem do discurso indígena, utilizando como exemplo as diferenças de conteúdo na narração entre os gêneros do mito fundador, quando:

Contada por um homem, a história diz que os Bakairi tiveram que morrer queimados porque uma mulher cometeu o pecado de assistir a uma cerimônia proibida às mulheres - o rito de iniciação dos rapazes simbolizado pela furação da orelha. Contada por uma mulher, quem comete o pecado é um homem. Ao dançarem o Bakururu Kapa, os homens o fazem com o rosto coberto por uma máscara de palha, não podendo o mesmo ser mostrado a ninguém, pois incorporado a seus corpos está Kado, aquele que castiga. Se esse princípio é desrespeitado, vem o castigo. (SOUZA, 2008, p.25).

O mito em si, conta que a atual sociedade Bakairi tem origem em uma civilização punida que pereceu em meio ao fogo, sendo este ponto em comum nos discursos de homens e mulheres, porém ficam claras as alterações na construção dos discursos e das motivações do castigo de acordo com o seu enunciador.

Com o passar dos tempos, o mito é readaptado de acordo com a realidade que o indígena interpreta e se inscreve, pois a identificação dos indivíduos é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum ou de peculiares que são repartidas com distintos grupos. Desta forma o mito poderá ter duas formas interpretativas em relação a sua discursividade fundadora, a primeira ontológica no que corresponde a apropriação e formação identitária, e a segunda ligada à construção de uma nova memória, inserindo outros elementos, como a figura do branco através de fenômenos simbólicos, exemplo que pode ser encontrado no mito Kuikuro, sobre a origem do arco<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> O povo Bakairi vive em aldeamentos no Mato Grosso, falantes da língua de mesmo nome e pertencente ao tronco lingüístico Karib.

<sup>20</sup> Este mito foi alterado para incluir a presença do homem branco. Na história diz que Avinhocá resolveu reunir indígenas mansos e bravos para distribuir armas, “*O primeiro a aparecer foi o Kuikúru e todos os seus parentes usam arco desse tipo. Depois apareceu outro índio, que pegou arco de madeira escura. Finalmente apareceu outro, que pegou a arma de fogo. Feito isso Avinhocá mostrou uma pequena lagoa e mandou que todos se banhassem ali. (...) Os índios, então, molharam as mãos e correram a enxugá-las num tronco de árvore. Essa árvore ficou com a casca branca (...). Um menos medroso obedeceu a Avinhocá e se atirou na lagoa, por isso ficou branco*” (VILAS BOAS, 1976, p. 180.).

Os processos metonímicos (sinédoques) dos povos indígenas, propostos por Levi-Strauss (1962), não se explicam pelo movimento de semelhança e categorização, mas por complementaridade e nível elevado de abstração, uma demonstração da complexidade do pensamento indígena, com o exemplo do mito Bakairi *udodo pajika*<sup>21</sup>, que versa a história entre a onça e o tamanduá. Esta análise distancia-se da proposta de interpretação de Sperber (1992), que apresenta interpretação correta das narrativas dos mitos, no entanto, acaba por fechar o fluxo de análise por impor uma normatividade ao significado de um mito, pois a interpretação vai além das representações dos fenômenos simbólicos dos mitos relacionados para a noção de significante.

Um convite à reflexão da narrativa oral, no que diz a respeito à construção dos mitos, e conseqüentemente das instituições e seus discursos, podemos compreender que a narrativa é dinâmica, fluída e adaptável como o olhar de Bauman(2005) sobre o mundo pós-moderno, e acima de tudo antropofágica (manifesto antropofágico) agregando novos elementos.

A morte da narrativa não se restringe o surgimento do romance com a ausência de conselhos, descrições da vida sem sabedoria, que não precede nem alimenta a tradição oral delineadas por Benjamin (1994), mas sim em todo e qualquer documento instituído que arrisca delinear a realidade com pobreza de histórias surpreendentes, aspirando uma verificação imediata. Sendo assim, a narrativa textual (documento) pode ser concebida como arborescência e a narrativa oral como rizoma, pois:

A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo, ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção „e... e.... e...” Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde você vai? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. [...] Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio (DELEUZE E GUATTARI, 1995, p. 37).

Pensar a narrativa oral como rizoma, é pensá-la como um ponto que pode ser conectado a qualquer novo ponto, que não interrompe o processo de conexão, não há uma ordem exata a ser seguida, adicionando novos dados, não se fechando sobre si mesma,

---

<sup>21</sup> *Udodo pajika* é o nome da narrativa original na língua Bakairi do mito sobre a onça e o tamanduá registrado desde o século XIX por Von Den Steinen (1896), que exemplifica através de metáforas a relação do indígena representado pela onça, por sua força e inocência e o não-indígena (branco) representado pelo traíçoeiro tamanduá, que “abraça pelas costas”.

dessemelhante a um texto institucionalizado, com diálogo hierarquizado, pré-determinado, provindo de um mesmo tronco, centralizado, constituído de uma unidade principal.

Logicamente, a proposta não é afirmar que a narrativa oral dará conta de conhecer a realidade e seus desdobramentos em sua totalidade, além de sua impossível viabilidade, já que a realidade excede a *lógica (in) consciente das coisas*, desta forma, a sugestão é encontrar o *aufklärung* (esclarecimento) de que as instituições que legitimam seus discursos através de documentos, restringem ainda mais a realidade intencionalmente.

O binômio instituição-discurso legitima uma ordem, contudo ainda que tentem englobar a complexa realidade, a partir de um discurso coercitivo ou na tentativa de permitir a presença do “outro” no exercício da heterogeneidade mostrada<sup>22</sup>, que também é coercitiva, no qual vai selecionar apenas um segmento do discurso do “outro”, jamais será a totalidade a conhecer, visto que a instituição nasce no intuito de estabelecer conjuntos de regras que atendem interesses de um determinado coletivo, elencando um e deixando outros à margem.

Desempenhar um olhar curioso permitirá problematizar a construção-legitimação sobre os discursos institucionais, seus respectivos interesses na produção de sentido no universo, campo e espaço da sua materialidade discursiva. Neste caso a proposta deste trabalho é investigar o processo discursivo de cristalização do pensamento sobre as culturas e espaços indígenas, homogeneização étnica e a invisibilização destes grupos no âmbito urbano ao longo dos séculos, propondo uma análise sobre a ordem do discurso e a construção da memória discursiva sobre o indígena. Para isso apresentaremos os discursos construídos por meio dos recenseamentos e os seus conflitos com os relatórios provinciais.

## **2.1. Conflitos Discursivos das Instituições – Recenseamentos Gerais e os Relatórios Provinciais.**

A formação das instituições para Análise do Discurso, na base francesa, antecede e determina o discurso, nascem das tipificações mútuas entre indivíduos que estabelecem normatizações ou direcionamentos, constituindo um histórico prévio para formação das instituições, legitimadora (e determinadora) do discurso, que por sua vez antecede a realidade histórica do indivíduo, exceto no discurso indígena *que regula os gestos de leitura e interpretação* (Souza, 1998) na fala politizada, na fala religiosa e assim por diante.

---

<sup>22</sup> Para maior aprofundamento no conceito a obra “Entre a Transparência e a Opacidade: um estudo enunciativo do sentido, de Jacqueline Authier-Revuz.

O discurso fornece sustentação aos enunciados (interdiscursos), que por sua vez apresentam características diversas entre si, constituindo em um aglomerado o domínio da memória discursiva, que segundo a linha pecheutiana<sup>23</sup>, vem a restabelecer os discursos *implícitos de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível* (PECHEUX, 1999, p.52), sendo estes, responsáveis pela construção e (re) configuração das fronteiras das formações discursivas. Seguindo esta vertente, destacaremos o discurso da presença indígena através dos Censos, considerando a sua materialidade discursiva, histórica e os confrontos discursivos entre os dados das instituições.

No século XIX o Brasil, um país que se tornou independente em 1822, com base agrícola, de exploração manufaturada e não industrializada, diferente dos países desenvolvidos da Europa, buscava adaptar-se ao ideal liberal, declarando ideal de civilização, no entanto:

Impugnada a todo instante pela escravidão a ideologia liberal, que era a das jovens nações emancipadas da América, descarrilhava. Seria fácil deduzir o sistema de seus contra-sensos, todos verdadeiros, muitos dos quais agitaram a consciência teórica e moral de nosso século XIX.(...) Por sua mera presença, a escravidão indicava a impropriedade das idéias liberais; (...) Sendo embora a relação produtiva fundamental, a escravidão era o nexo efetivo da vida ideológica. (SCHWARZ, R. 2000. p.15)

Em nome de idéias imbuídas variadamente dos ideais liberais, o Brasil havia declarado Independência recentemente, e estes ideais estavam se constituindo como parte integrante da identidade nacional. Indicavam que era necessária uma reforma em todos os setores, e para isso, necessitavam municiar o império de estratégias e informações sobre as dimensões territoriais, econômicas e populacionais.

Os primeiros registros populacionais do Brasil datam do século XVIII, contudo estes documentos são limitados quanto ao seu conteúdo, devido às condições de apresentação dos dados, como restrição de acesso as zonas rurais, receio do fisco, recrutamento militar, divisão de paróquias por parte da igreja, inexperiência na metodologia e conseqüente organização dos dados obtidos, entre outros dilemas logísticos vivenciados no período, considerado como

---

<sup>23</sup> A linha pecheutiana remete-se a filiação teórica a Michel Pecheux (1938-1983), acadêmico francês, expoente da Análise do Discurso (AD) de base francesa, teorizando como a linguagem se materializa na ideia e como a mesma se traduz na linguagem. “*Concebe o discurso como um lugar particular em que esta relação ocorre e, pela análise do funcionamento discursivo, ele objetiva explicitar os mecanismos de determinação histórica dos processos de significação.*” ORLANDI, Eni. Michel Pêcheux e a Análise do Discurso. Cpelin, Campinas-SP, 2005, p. 10. <http://www.cpelin.org/estudosdalinguagem/n1jun2005/artigos/orlandi.pdf> acesso em 29/12/2013.

proto-estatístico<sup>24</sup>, dos quais não encontramos relevância para que sejam abordados neste trabalho dados estatísticos que antecedem o primeiro censo geral.

No século XIX, em virtude do disposto no § 3º do Art. 17 da Lei 586/1950, surge o decreto 797/1851 que ordena a execução do regulamento para organização do Censo geral do Império, na tentativa de atender a demanda de uma estatística populacional, que até aquele momento não existia, com o registro civil dos nascimentos e óbitos. Esta lei pegou a população nordestina de surpresa, que já descontente com a migração do eixo econômico para o sul, a instalação da corte no Rio de Janeiro desde 1808, desencadeou um novo movimento popular, cunhado como Revolta do Ronco da Abelha, envolvendo províncias como Pernambuco, Ceará, Alagoas, Sergipe e Paraíba, através de rumores nas feiras, já que:

A notícia da obrigatoriedade do registro civil deu origem a uma série de revoltas pelo Império. Segundo o Visconde de Monte Alegre, Ministro do Império, estas revoltas foram estimuladas pelo boato de que o registro “só tinha por fim escravizar a gente de cor”. Em seu depoimento, o ministro registrou a ocorrência de distúrbios, alguns de muita gravidade, nas províncias da Paraíba, do Ceará, de Alagoas, Sergipe e Pernambuco. “Como bem notou Souza e Silva [1986: 14-15], a revolta contra o registro civil teve como efeito colateral a impossibilidade de levar adiante a realização do censo” (BOTELHO, 1998: 39).

No entanto, após tentativas frustradas por revoltas populares e levantamentos demográficos desarticulados, o primeiro recenseamento geral que logrou êxito no Brasil em 1872, mais de uma década após a lei de execução, ainda no Brasil Império (1822-1889), como parte das inúmeras políticas modernizantes, propostas por D. Pedro II, com influência da gestão Pombalina (1750-1777), que ainda entre erros e acertos, realizou reformas que propiciaram o desenvolvimento da colônia, a exemplo, a padronização e racionalização da administração e organizações militares.

O Recenseamento era necessário, não apenas para políticas reformadoras de ação direta, mas por envolver melhorias na contabilização, e conseqüentemente, na apuração dos votos censitários, votando apenas os homens livres e alfabetizados com registro no cartório eleitoral. Sendo assim, para que o censo geral viesse a ocorrer, um ensaio foi elaborado em 1870, com o Censo no Município da Corte, realizado em menos de um mês, que contabilizou a população a partir de planilhas com questionários às famílias recolhidas por inspetores, no

---

<sup>24</sup> MARCÍLIO, Maria Luiza - Levantamentos Censitários da Fase Proto- Estatística do Brasil, in Anais de História, Assis, II, p. 63-75.

perceptível avanço do recolhimento de dados censitários, e também, com a criação da Lei nº 1829/1870, que estabelecia que os recenseamentos, a cada 10 anos, fossem realizados pelo Diretório Geral de Estatística (DGE), além do decreto de nº4856/1871<sup>25</sup> que normatizava detalhadamente a metodologia do censo:

O procedimento se dava através da emissão de um boletim ao chefe da família, 15 dias antes que precedessem a data de referência do recenseamento, que por sua vez tinha como função preencher o questionário, que retornaria as mãos dos inspetores (recenseadores). Todavia, os boletins recebiam alterações por parte dos coletores, apresentados como “correções”, que enfim chegavam às mãos das comissões responsáveis que por fim, expediam para o DGE. A publicação recente do trabalho realizado em 2012, ainda em caráter provisório, do Núcleo de Pesquisa em História Econômica e Demográfica – NPHEd da Universidade Federal de Minas Gerais, sobre o Recenseamento Geral do Império, foi destaque em diversos jornais, por trabalhar com o primeiro e único censo a declarar a população escrava no Brasil. Este mesmo relatório ressalta que a autodeclaração censitária, adotada nos censos de 1870 e 1872, é um dilema que pode acarretar em lacunas nos dados obtidos, porém, em primeira análise, está equivocada ao afirmar que é um *procedimento banido*, visto que em 1991 a autodeclaração foi retomada e 2000 e 2010, para além dos postos indígenas da Funai.

Segundo Marcilio, o recenseamento de 1872 deu início à nova era das pesquisas populacionais no Brasil, dando fim ao período proto-estatístico (1750-1782), fundando o estatístico, registrando o quantitativo populacional de quase 10 milhões de habitantes, separados por categorias assim descritas: I) estado civil; II) religião, segmentados por católicos e acatólicos; III) nacionalidade, descrita de forma minuciosa quanto a origem dos estrangeiros instalados; IV) nível de instrução, subdivididos entre letrados e analfabetos; V) população escolar; VI) portadores necessidades especiais; VII) ausentes e transeuntes; VIII) raça, a mais polêmica, limitada a quatro categorias: brancos, negros, pardos e caboclos (excluindo índios e mamelucos).

---

<sup>25</sup> “Ficou determinado que, em cada paróquia do Império, haveria uma comissão censitária composta de cinco membros e um corpo de agentes recenseadores, a ela subordinado, cujo número seria fixado pelos presidentes de província, tendo em vista a população de cada paróquia e sua distribuição no espaço. As comissões censitárias receberiam da DGE, os lotes de “boletins de família”, que eram os questionários do censo e os redistribuiriam para os agentes recenseadores (IBGE, 1951).”

Tabela 1: População total. Brasil - 1872

Grupos	Categorias	Livres			Escravos			Soma
		Homens	Mulheres	Soma	Homens	Mulheres	Soma	
Total	Almas	4.318.699	4.100.973	8.419.672	805.170	705.636	1.510.806	9.930.478
Raças	Branco	1.967.118	1.813.992	3.781.110	-	-	-	3.781.110
	Pardo	1.680.046	1.651.608	3.331.654	246.641	223.397	470.038	3.801.692
	Preto	470.552	449.122	919.674	558.529	482.239	1.040.768	1.960.442
	Caboclo	200.983	186.251	387.234	-	-	-	387.234
Estado civil	Solteiro	2.977.146	2.751.978	5.729.124	711.881	623.199	1.335.080	7.064.204
	Casado	1.164.547	1.122.881	2.287.428	73.094	62.684	135.778	2.423.206
	Viúvo	177.006	226.114	403.120	20.195	19.753	39.948	443.068
Religião	Católicos	4.302.387	4.089.538	8.391.925	803.946	705.017	1.508.963	9.900.888
	Acatólico	16.312	11.435	27.747	1.224	619	1.843	29.590
Nacionalidade	Brasileira	4.139.274	4.036.624	8.175.898	719.632	652.816	1.372.448	9.548.346
	Estrangeira	179.425	64.349	243.774	85.538	52.820	138.358	382.132
Instrução	Sabem Ler e Escrever	1.013.078	550.973	1.564.051	958	445	1.403	1.565.454
	Analfabetos	3.305.621	3.550.000	6.855.621	804.212	705.191	1.509.403	8.365.024
Instrução - população escolar de 6 a 15 anos	Frequentam Escola	155.622	96.170	251.792	-	-	-	251.792
	Não Frequentam Escola	779.343	786.110	1.565.453	114	114	228	1.565.681
	S./ Inf. da Frequência Escolar	2.782	3.706	6.488	147.806	132.054	279.860	286.348
Defeitos físicos	Cegos	7.990	5.409	13.399	1.504	982	2.486	15.885
	Surdos-Mudos	6.538	3.863	10.401	728	590	1.318	11.719
	Aleijados	23.656	9.823	33.479	4.680	2.925	7.605	41.084
	Alienados	4.838	3.449	8.287	637	523	1.160	9.447
	Dementes	3.103	2.027	5.130	374	333	707	5.837
Ausentes	Ausentes	35.631	15.819	51.450	6.484	4.662	11.146	62.596
Transeuntes	Transeuntes	23.221	13.786	37.007	1.449	885	2.334	39.341
<b>Parte de domicílios</b>								
Casas habitadas	Casas desabitadas			Fogos				
1.297.447	32.930			1.332.465				

Fonte dos básicos: Censo de 1872 (DGE, 1876). Obs.: Dados ajustados pelo MRP.

Fonte: Censo de 1872 (DGE,1876).

O censo analisado apresenta o quantitativo mestiço, contabilizando livres e escravos, superior a 6,1 milhão, quase o dobro da população branca 3,7 milhão. Subdivididos entre negros livres (0,9 milhão) e escravos (1 milhão), pardos livres (3,3 milhões) e escravos (0,4 milhão). Não obstante, os dados declarados apontam uma população declarada como “pardos”, uma definição que poderia abarcar um grupo híbrido, produto da intensa miscigenação no Brasil, mas abre porta para mais uma categoria: os caboclos, com população próxima aos 400 mil habitantes, porém o “gentio” não era recenseado.

Mas afinal, o que é pardo? O convite à reflexão desta categoria criada para diagnosticar uma determinada cor, definida genericamente em dicionários como uma cor indefinida, entre o preto e o branco, um típico prato de comida (frango ao molho pardo) ou nome de um tipo de arroz integral, mas o que mais se aproxima do que buscamos, é definido pelos próprios portugueses da ilha da madeira como “*al pardo*”, que se significa próximo ao anoitecer, ou seja, definitivamente não-branco e definitivamente não-definido.

Os pardos descritos no censo, no caso os não-escravos, podem pertencer a qualquer grupo miscigenado oriundo de povos negros, brancos e indígenas. Sendo assim, a não definição pode conduzir a análise da formação discursiva de uma população indígena e negra

descrita bem menor do que a realidade daquele período, ao que se refere aos valores numéricos totais. Admitindo claramente, a tentativa de “tornar branca” a população, descrevendo a origem das nacionalidades européias, sublimando etnias indígenas e negras. De fato, o levantamento elaborado em 1872, além das divergências dos dados, não irá apresentar ou levar em conta, por questões óbvias, que o “ser branco” ou “caboclo”, não se restringe as questões relacionadas a cor, mas nas relações de poderes e representações simbólicas emanadas dos aparelhos ideológicos<sup>26</sup> que configuravam as classes econômicas e posicionamentos sociais.

Partindo desta premissa, nos permite alvitrar uma demografia hipotética, assim nomeada por Darcy Ribeiro, sobre o quantitativo indígena no Brasil no período anterior à “descoberta”, utilizando uma ordem de 25 por um, pautado no comparativo durante a conquista hispânica, que reduziu a população da sociedade mexicana de 25,3 milhões para 1 milhão em menos de um século. Darcy, apresenta uma população hipotética inicial de 5 milhões de indígenas, com uma população remanescente de 100 mil indígenas no início do século XX, apontando que o seu mínimo seria de 2,5 milhões. Contudo, o censo 1872, aponta o quantitativo de mais de 300 mil, o que forneceria um dado um tanto otimista, que poderia apontar uma população superior a 8 milhões de nativos.

Considerando, hipoteticamente, ao menos 33,33% do total dos pardos livres como descendentes diretos dos indígenas de diferentes etnias, com a inserção de nativos a sociedade brasileira apenas no plano biológico, a realidade sexista do período, através de um homem branco e uma mulher indígena, onde sua prole era acrescida a etnia da família paterna, sem computar os não contatados e as 32 paróquias não contabilizadas, poderia haver um salto na população indígena de quase 400 mil para aproximadamente 1,5 milhão, quase 15% do total da população.

Fato curioso que o recenseamento de 1872, constrói parcialmente o total da população brasileira, inclusive a indígena, constituindo um novo discurso institucional, contrastando diretamente com outro, o Relatório Provincial de 9 de outubro de 1863, apresentado por José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, presidente da província, à Assembléia Legislativa do Ceara, que informa o seguinte:

---

<sup>26</sup> ALTHUSSER, Louis. Aparelhos ideológicos de Estado. 2. ed. Trad. de Valter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

[...] nesta Província nenhuma tribo existe no estado selvagem, e desde o ano de 1833, época em que foram extintas as Diretorias a que estavam sujeitas as diferentes aldeias estabelecidas na Província, extinguiu-se estas, e ficaram os índios confundidos na massa geral da população civilizada, sendo incorporada aos próprios nacionais a parte devoluta dos terrenos. (SILVA, I. 2006, p.2)<sup>27</sup>

Dentre as atribuições do presidente da província, estava em elaborar anualmente um relatório amplo e coeso, com a finalidade de prestar contas de sua administração ao império. O referido documento decreta a “extinção” dos povos indígenas no Ceará, indicando que foram exterminados por virulência e/ou guerras, outros condensados a massa populacional e o restante abandonaram a região pelos os motivos explicitados.

**Tabela 15 Somatória dos dados paroquiais não corrigidos contidos na primeira par “Quadro”, relativo à população masculina brasileira, em relação à origem – Bra**

Grupos	Categorias	Livres											
		Solteiros				Casados				Viúvos			
		Branços	Pardos	Pretos	Caboclos	Branços	Pardos	Pretos	Caboclos	Branços	Pardos	Pretos	Ca
	Brasileiros adotivos	224	0	12	0	373	0	8	1	150	1	0	
	Estrang. Naturalizados	190	0	4	0	380	0	5	1	64	1	3	
Província	Amazonas	3.489	2.779	319	15.879	790	809	103	2.361	158	163	46	
	Pará	32.724	34.428	6.360	18.071	10.876	10.947	2.124	4.314	1.390	1.655	408	
	Maranhão	36.731	54.241	10.218	4.574	12.468	16.685	2.517	1.465	2.019	2.223	443	
	Piauí	14.873	35.252	4.692	3.797	5.218	12.736	1.652	1.678	993	1.557	242	
	<b>Ceará</b>	<b>94.482</b>	<b>119.777</b>	<b>10.521</b>	<b>19.142</b>	<b>38.692</b>	<b>50.772</b>	<b>3.819</b>	<b>7.047</b>	<b>3.228</b>	<b>4.522</b>	<b>699</b>	
	Rio Grande do Norte	38.767	29.938	8.465	4.069	12.042	12.642	2.696	1.386	2.328	1.734	783	
	Parahyba	49.850	57.870	7.953	3.274	20.538	26.892	2.954	1.523	2.283	3.425	484	
	Pernambuco	98.870	136.754	22.695	5.106	45.870	61.280	7.664	1.484	4.715	5.905	1.344	
	Alagoas	31.204	64.300	5.341	2.049	11.758	30.152	2.922	961	1.502	2.776	379	
	Sergipe	15.079	23.905	6.183	1.087	7.831	12.470	2.157	384	793	1.387	319	
	Bahia	118.441	211.023	93.787	19.084	44.440	79.927	30.516	6.249	8.104	12.864	6.324	
	Espírito Santo	7.314	6.420	2.003	2.034	3.406	2.493	982	860	386	268	116	
	Rio de Janeiro	118.714	57.640	24.931	2.823	43.439	17.826	7.724	991	8.822	4.240	2.132	
	São Paulo	134.289	47.776	16.765	12.538	56.749	18.870	6.557	4.758	6.731	3.408	1.716	
	Paraná	23.518	10.352	2.393	4.158	11.557	4.659	1.125	1.911	1.379	876	314	
	Santa Catharina	39.340	4.709	1.648	1.022	14.519	1.133	392	409	1.173	160	98	
	Rio Grande do Sul	84.434	18.542	12.344	9.071	23.914	4.109	2.303	2.387	2.825	1.006	642	
	Minas Geraes	290.109	207.860	70.644	10.739	112.673	84.737	27.210	5.464	18.693	14.934	7.241	
	Goyaz	13.846	26.871	5.848	1.364	5.250	10.378	2.043	596	596	1.006	303	
	Matto Grosso	5.229	7.004	2.468	3.270	2.807	3.191	950	939	587	698	298	
Total por raça (soma coluna)*		1.251.717	1.157.441	315.594	143.151	485.590	462.708	108.423	47.169	68.919	64.809	24.334	
Total de raças		1.251.715	1.157.443	315.592	143.132	485.599	462.684	108.453	47.172	68.948	64.793	24.336	
Total de estado civil		2.867.568	0	0	0	1.103.897	0	0	0	168.420	443	0	
Total de condição		4.140.258	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Total		4.858.985	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	

Fonte: Censo de 1872 (DGE,1876).<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Trabalho apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, simpósio temático 36: Os índios na História, 13-17 de julho de 2009, <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Isabelle.pdf> acesso em 27/12/2013. Fonte pertence ao ofício do presidente da província ao Ministério da Agricultura e Obras Públicas de 27 de dezembro de 1861. Secretaria do Governo da Província, livro 144. Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC) e também publicado no livro “A Presença Indígena no Nordeste – processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória sob a organização de João Pacheco de Oliveira (2011).

<sup>28</sup> Publicação Crítica do Recenseamento Geral do Império de 1872, Núcleo de Pesquisa em História Econômica e Demográfica (NPHEd), 2012, Tabela 15, página 47. Acesso em 28/12/2013.

Contudo, o registro de 1872, contraria diretamente o relatório provincial indicando que a então província do Ceará, com pouco mais de 370 mil habitantes, contava com a população de mais de 27 mil indígenas (caboclos) <sup>29</sup>. Como explicar o surgimento de um grupo tão numeroso dentro de uma década (1863-1872)? Um processo migratório dessa magnitude seria possível? Seria uma forma de invisibilização por parte das instituições? A quem interessa a não declaração das existências destes povos? Inúmeros confrontos de discursos provindos dos aparelhos estatais de coerção e detentores da hegemonia serão encontrados em diversos momentos, que elencam segmentos de uma totalidade discursiva e as legitimará de alguma forma, evocando formações distintas de enunciados constituindo uma memória discursiva.

Em *Rio Babel*, com base na tese de doutoramento de FREIRE (2003)<sup>30</sup>, versa sobre a construção linguística da Amazônia brasileira e seus deslocamentos durante o período colonial, oferecendo um melhor panorama sobre o surgimento da Língua Geral Amazônica (LGA) e sua trajetória histórica de expansão no princípio do século XIX, declínio a partir da metade do mesmo século e apropriação da LGA por indígenas na virada para o século XX, além de constituir um organograma que permite visualizar a transformação do *índio tribal* em caboclo<sup>31</sup>, cambiando inúmeras vezes de língua e categorias de identificação neste processo de transfiguração étnica de índio manso, tapuia chegando ao civilizado.

As definições apresentadas nos documentos diversos que remontam a história do Brasil e circulam até o presente momento, no que diz respeito aos grupos indígenas, tem os classificadores étnicos com origem nos critérios da Língua Geral Amazônica, constituindo a *evidência de que a essa língua foi um elemento ordenador da variabilidade, num contexto de diversidade linguística*, descritos abaixo:

---

<sup>29</sup> Fonte dos dados básicos: Censo de 1872 (DGE, 1876). Obs.: Resultados obtidos das somas dos dados originais das paróquias. Publicação Crítica do Recenseamento Geral do Império do Brasil de 1872, NPHEd, UFMG, 2012, p. 47;

<sup>30</sup> FREIRE, J. R. B. *Rio Babel – A História Social das Línguas da Amazônia*, Eduerj, 2004. <http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/TeseRioBabelversaofinal.pdf> acesso em 29/12/2013.

<sup>31</sup> “Índio manso, já meio civilizado, que vive entre a população sertaneja. § Caboclo ignorante e rude. Etim. Tapyia, bárbaro, selvagem”. A definição do segundo evidencia como a questão da língua é central para marcar a identidade: “Caboclo, s.m. – tapuio ou seu mestiço que já não se exprime no, completamente esquecido, nheengatu materno” (Miranda 1968:12, 86), in: BESSA FREIRE, José Ribamar. *Rio Babel*, 2003.

SITUAÇÃO LINGÜÍSTICA	REFERÊNCIA IDENTITÁRIA
1. Monolingüismo (LV)	Índio tribal, 'selvagem', 'brabo'
2. Bilingüismo (LV-LGA)	Índio 'manso'
3. Monolingüismo (LGA)	Índio 'tapuio'
4. Bilingüismo (LGA-LP)	Índio 'civilizado'
5. Monolingüismo (LP).	'Caboclo': paraense, amazonense

Fonte: FREIRE (2004), p.45. Quadro construído a partir de Loukotka (1968) (in Freire: 1983)

Hipóteses diversas pairam sobre o incremento da identificação como indivíduo caboclo, dentre elas a inclusão da categoria mestiço no lugar do pardo, onde o mesmo estaria mais próximo da identidade branca que um mestiço sem origem definida, outra conjectura possível seria a relação como período conturbado da coleta de dados e consequentemente má administração dos dados, e talvez em menor escala, a influência residual do período romântico literário que buscava uma identidade nacional tivesse algum reflexo sobre os dados.

O censo demográfico seguinte, realizado em 1890, oferece também dados do Distrito Federal (Rio de Janeiro), no período de 1585 a 1890, registra um salto populacional de quase 100%, de 274.592 mil para 522.651 mil habitantes, tornando-se o último a contabilizar a categoria cabocla, que conferia a população indígena fluente em língua portuguesa, o dito civilizado. Contudo, intriga os pesquisadores o fato de inventariar um crescimento da população indígena de 3,9% para 9,04%, um crescimento superior a 200%, permitindo questionar esse crescimento humanamente impossível, porém socialmente admissível, no que tange a autodeclaração, que também existiu no recenseamento anterior, contudo, perante o momento que atravessava a recente república, a negação da identidade indígena ou negra era necessária.

Nas décadas que se seguiram, políticas de desenvolvimento e expansão dos territórios nacionais tornavam-se cada vez mais presentes, e com o fim da escravidão, a necessidade de mão de obra aumentou, e viram no índio a possibilidade de expansão das zonas rurais, dando início ao surgimento dos primeiros postos indígena, contudo, o discurso de progresso e modernidade deveria chegar às aldeias, e os índios deveriam ser civilizados e a sua identidade selvagem submergida.

## **2.2 – O “Índio virou fumaça” - O surgimento do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais SPILTN e suas atribuições.**

Após os recenseamentos desempenhados em 1872 e 1890, as categorias raciais foram retomadas em 1940, após a fundação do Instituto Nacional de Estatística em 1934, pelo estatístico Mario Augusto Teixeira de Freitas, com contribuição do demógrafo italiano Georgio Mortara, no fim do governo provisório da Era Vargas e instalado em 1936, dando origem ao então Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), iniciando uma nova era da coleta e análise de dados estatísticos, que por fim, foram realizados com êxito em períodos decenais. Trabalhando apenas quatro categorias étnicas: brancos, pretos, amarelos e pardos, incluindo em seus dados a categoria indígena aos pardos, porém foi acrescida a questão lingüística com categoria de pertencimento aos grupos.

Cabe ressaltar que apenas os recenseamentos de 1900, 1920 e 1970, não abarcaram a categoria raça, contudo o que é de interesse deste trabalho são os censos de 1991, 2000 e 2010, além dos já mencionados, que retomaram a contagem da população indígena, porém não mais com a categoria caboclo e com um lapso temporal de quase um século, já que em 20 de julho de 1910, foi fundada o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de trabalhadores nacionais SPILTN (1910-1967), e posteriormente substituído em 1967 pela FUNAI<sup>32</sup> até o presente momento, ficaram diretamente responsáveis por políticas indigenistas, o que aparentemente, por parte do Estado, não havia necessidade de recenseamento.

Entre as atribuições da SPI (a partir 1918), estavam à promoção do processo civilizatório dos selvagens, estes de acordo com o Código Civil de 1º de janeiro de 1916<sup>33</sup> (Lei nº3071) eram declarados parcialmente capazes de desenvolver aptidões específicas, tornando-os trabalhadores nacionais. Prestação de contas das atividades, com intuito de legitimar como órgão eficaz, formulador e executor das políticas indigenistas, que por meio de fotos e relatórios buscam comover a população brasileira dos grandes centros urbanos que havia a necessidade de intervenção de proteção aos índios.

---

<sup>32</sup> A Fundação Nacional do Índio foi criada a partir do acervo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), do Conselho Nacional de Proteção ao Índio e do Parque Nacional do Xingu (P.N.X).

<sup>33</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/13071.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/13071.htm) acesso em 21/01/2014 acesso em 21/01/2014. Sendo revogado apenas em 2002, com a promulgação da Lei nº 10.406, que em seu art. 4º parágrafo único define que *a capacidade dos índios será regulado por legislação especial*. LEI Nº 10.406, de 10 de Janeiro de 2002. Lei de Introdução ao Código Civil Brasileiro. Brasília: Senado Federal. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/110406.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm) acesso em 21/01/2014.

Nas décadas que se seguiram a criação da SPI, o debate sobre a política indigenista aquecia-se, assunto corrente nos canais de comunicação daquele período, que de certa forma, influenciaram as agitações culturais do Modernismo Brasileiro, originando o movimento antropofágico na década de 1920, composto por Tarsila do Amaral, Oswald de Andrade (*Manifesto Antropofágico*, 1928), Mario de Andrade (*Macunaíma*, 1928), entre outros que procuravam repensar a questão cultural nacional que há tanto tempo valorizava os ideais do velho continente, assim como os modelos político-econômicos.



Fonte: Memória da SPI, Museu do Índio.

O Jornal *O Paiz*, no dia 11 de dezembro de 1925, alegava a existência de mais de 500 mil indígenas distribuídos por diferentes regiões do território nacional brasileiro, e no que compete ao processo civilizatório, havia muito a ser alcançado para incorporar este quantitativo à civilização. No entanto, deve-se ressaltar que a população indígena até este momento não fora registrada nos recenseamentos de 1872, 1890 e 1900, apenas os que haviam passado pelo processo civilizatório, contabilizados como caboclos (em 1910 e 1920 não houve censo), com população próxima aos 400 mil habitantes, porém o “gentio” não era recenseado.

Na década de 1930, o Serviço de Proteção ao Índio estava em decadência, invariavelmente atacado pela imprensa que utilizava de depoimentos de lideranças indígenas que lutavam por justiça, questionando sobre suas intervenções e resultados obtidos de ações nos Postos Indígenas, acusações sobre a apropriação de terras imensuráveis na Amazônia por parte das Missões Salesianas, convivendo com cortes constantes de verba. Apesar destes reveses, o SPI continuou a empregar suas atividades, porém não mais como órgão, mas

reduzido a seção do departamento nacional de povoamento, subordinado ao Estado Maior do Exército, que continha militares positivistas que contrapunham a montagem de missões religiosas nas fronteiras.

Nas décadas de 1940 e 1950, a configuração a gravidade ampliou-se, pois denúncias em diferentes jornais do país, sobre os combates entre indígenas e fazendeiros pululavam, casos de maus trato a índios no Alto Rio Negro, extermínios de indígenas Canelas no Maranhão, Craôs em Goiás e em diversos estados, concessões indevidas de terras a estrangeiros, como o caso dos frades alemães no Pará, propaganda religiosa indevida em postos da SPI, “aluguel” da mão-de-obra indígena por parte dos missionários, restando aos mesmos, escravidão ou morte pelas mãos dos fazendeiros.

Durante o Governo de Jânio Quadros, em 14 de abril 1961 foi criado o Parque Nacional do Xingu, idealizado pelos irmãos Villas Bôas, contudo o projeto fora redigido por Darcy Ribeiro, na iniciativa de conter o extermínio dos grupos indígenas na Amazônia por parte de fazendeiros que buscavam apoderar-se das terras, como nos relata Roberto Gueudeville<sup>34</sup>, sobre seringalista que obtém moratória pra assassinar índios. De fato, o projeto impediu o avanço voraz de fazendeiros neste local demarcado (continuou em outros), no entanto, afastaram etnias distintas de seu local de origem, estas que tem seu ponto fundamental de sociedade vinculado a terra onde nasceram e morreram seus ancestrais, sendo esta a primeira terra indígena homologada pelo governo federal.

A década de 1960 reserva capítulos sinistros não apenas sobre o SPI, que teve suas contas de 1964 e 1965 investigadas pela Polícia Federal, que procurava por desvios de verbas, servidores sob acusações de crimes contra os indígenas, como prostituição de menores, escândalos de venda de gato, agiotagem, furto, que acarretaram nas demissões de chefes do SPI por crimes diversos de corrupção, mas ao fatídico (e irônico) 1º de abril de 1964, que instaurou a ditadura civil-militar Brasileira em um momento delicado de disputas do cenário político nacional, onde o movimento golpista das forças militares obteve apoio de segmentos da população, especialmente das oligarquias e da classe média, que não concordavam com as alterações propostas pelo governo de João Goulart. O novo regime instaurado perdurou por

---

<sup>34</sup> Reportagem de Roberto Gueudeville, prêmio ESSO de Reportagem de 1961 e 1963. Diário de Salvador 27 de setembro de 1964.

mais de duas décadas, e foi marcado por medidas de repressão, perseguição e censura política, como maneira de consolidar e manter sua estrutura de poder.



Fonte: Correio do Amanhã, 17/06/1967. Acervo Digital da Biblioteca Nacional

As atividades do Serviço de Proteção aos Índios chegaram ao fim, no dia 16 de Junho de 1967, após um incêndio, aparentemente uma mera fatalidade. Destruiu sete andares inteiros do Ministério da Agricultura, em Brasília, transformaram quase 60 anos de pesquisas, filmes, mapas, gravações e arquivos diversos do Serviço de Proteção ao Índio em cinzas. Um incêndio sobre o qual pairam suspeitas, pois o mesmo ocorreu posteriormente à instalação da Comissão Parlamentar de Inquérito do SPI pelo Ministério do Interior, coordenada pelo General Albuquerque Lima. Remete-nos a Primo Levi,<sup>35</sup> que afirma que fim da guerra, o desígnio era apagar os rastros de lugares como Auschwitz, uma forma de evitar os julgamentos futuros, causava consequências arrasadoras aos que sobreviveram.

Em 5 dezembro do mesmo ano (1967), durante o Governo de Costa e Silva em meio as cinzas do SPI, por meio da Lei nº5.371, foi criada a Fundação Nacional do Índio, a partir do que sobrou dos acervos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), do Conselho Nacional de Proteção ao Índio e do Parque Nacional do Xingu (P.N.X), órgão sucessor da execução de políticas indigenistas no Brasil, com novas atribuições a partir da Lei nº 6001/1973, no que compete a lei de regulação de terras dos índios, silvícolas e comunidades indígenas, e revistas com a promulgação da Constituição Federal de 1988, com alterações permanentes e

<sup>35</sup> BRASIL, Vera Vital, Dano e reparação: Construindo caminhos para enfrentar a tortura, In TORTURA, (org.) (Esta publicação reúne textos de autores que participaram do Seminário Nacional sobre Tortura realizado nos dias 4 e 5 de maio de 2010, na Universidade de Brasília) p. 207

significativas no que compete a questão do respeito a preservação da cultura indígena como realidade temporária com intuito de integrá-los à sociedade, progressiva e a harmonicamente, à comunhão nacional, como os mesmos fossem subcategoria, negando as práticas de assimilação.

O fato que o período em que as políticas indígenas e os recenseamentos ficaram a cargo do Serviço de Proteção ao Índio, boa parte dos arquivos não serão recuperados devido ao incêndio, o que não impede que outros documentos possam ser encontrados e os dados confrontados para uma aproximação da população indígena, cabendo aos pesquisadores interessados localizarem estes arquivos para maior aprofundamento no assunto, sobretudo um momento em que as metodologias censitárias não abarcavam a categoria indígena.

### **2.3 – Novas Metodologias Censitárias – O retorno da População Indígena aos Recenseamentos.**

O aperfeiçoamento das metodologias de pesquisa, do aparato tecnológico, o advento da internet que se tornou vastamente responsável pela ampliação da divulgação de informações, devido a sua capacidade de convergir os mais distintos suportes midiáticos e a exemplo de outras instituições internacionais de estatísticas, levaram o IBGE adequar-se ao momento disponibilizando os dados coletados em seu site, e devido à riqueza dos dados sobre os grupos indígenas, criou uma página dedicada com gráficos, tabelas, pirâmides etárias, mapas e vídeos para download no dia 19 de abril de 2012, em comemoração ao “Dia do Índio”<sup>36</sup>.

O censo de 1991 foi o primeiro a ser realizado após o período obscuro da ditadura e a proclamação da Constituição Nacional de 1988, vigente até o presente momento, que reconfigurou a abordagem anteriores propostas nas Cartas de 1937, 1946, 1967 e a Lei nº 6001 de 19 de dezembro 1973, que visavam à preservação das culturas indígenas, porém como já mencionado, tratava o assunto como realidade transitória. A Constituição de 1988 que surge abalizada no princípio democrático, dignidade humana e, no que compete ao tratamento aos povos indígenas reserva capítulos que reconhecem sua cultura, organização social, costumes, línguas e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente

---

<sup>36</sup> Disponível em <http://indigenas.ibge.gov.br/> acesso em 08 de agosto de 2013.

ocupam, cabendo a União ser responsabilizada pela proteção e demarcação do território indígena.

A atual Constituição Federal, recente para obtenção de resultados de longo prazo, completando apenas 25 anos em 2013, ano da incubação da presente pesquisa, implanta um novo caminho das relações dos povos originários com o Estado, desenha um horizonte mais digno, democrático, além de favorecer outros dispositivos que antecedem e os que foram criados no mesmo período, como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que substituiu o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN), o Sistema Único de Saúde (SUS), entre os maiores sistemas de saúde do mundo e a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), responsável de assistência à saúde dos povos indígenas até 2010.

Retomando a questão do Censo 1991, realizado a duras penas, quebrando a regularidade decenal desde 1940 (que declarou 58.027 falam línguas Guaraní ou Línguas Aborígenes), desempenhou pela primeira vez o recenseamento com a categoria indígena na variável cor ou raça, após um deslize temporal superior a um século, visto que os censos de 1872 e 1890 registraram apenas os caboclos e na virada do século.

O contingente populacional indígena total em 1991 supera os 294 mil, com sua maior concentração no âmbito rural (75,9%), com pouco mais de 223.105 habitantes, enquanto na zona urbana, aproximadamente 71 mil indígenas (24,1%). No entanto, foram recenseados, apenas os nativos aldeados, que habitavam os postos indígenas da FUNAI, missões religiosas e poucas regiões urbanas, relegando o contingente de regiões que não haviam postos instalados, restringindo os resultados, e conseqüentemente, comprometendo a contagem total da população indígena. Devemos destacar outras iniciativas como do Instituto Socioambiental (ISA), que há mais de 30 anos elaborou e publicou dados da população indígenas em seus territórios demarcados, incorporou o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), executou o “Programa Povos Indígenas” colaborando para maiores informações sobre os povos nativos. O censo realizado em 2000 pelo IBGE proporcionou relatórios ainda mais interessantes que o anterior, pois os resultados registrados do contingente foram superiores a 734 mil (0,4 da população do total), mais que o dobro apontado no último censo que representava (0,2 da população total em 1991), um aumento extraordinário no quesito populacional (150%).

Este aumento deve-se, principalmente, a mudança da metodologia de cadastramento da situação domiciliar do recenseado, o que municiou o levantamento de novas ferramentas que ampliassem o seu alcance, já que os dados apontam alterações substanciais na localização dos indígenas, estendendo para todo o território nacional, e não apenas as Terras Indígenas. Em 2000, a proporção de indígenas no âmbito rural que antes girava na casa dos 223 mil, passou para 350.829 mil, um aumento considerável, enquanto a população urbana pulou de 71 mil para os incríveis 383.298 habitantes, um acréscimo próximo aos 400%. Segue abaixo o índice populacional:

	1991	2000	2010
<b>Total(1)</b>	146.815.790	169.872.856	190.755.799
Não indígena	145.986.780	167.932.053	189.931.228
Indígena	294.131	734.127	817.963
<b>Urbana(1)</b>	110.996.829	137.925.238	160.925.792
Não indígena	110.494.732	136.620.255	160.605.299
Indígena	71.026	383.298	315.180
<b>Rural(1)</b>	35.818.961	31.947.618	29.830.007
Não indígena	35.492.049	31.311.798	29.325.929
Indígena	223.105	350.829	502.783

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1991/2010<sup>37</sup>

Contudo, no levantamento realizado no Censo 2010, houve uma redução na população indígena urbana que caiu para 315 mil, e passando da casa do meio milhão de habitantes na zona rural, totalizando mais de 817 mil, superando os 734 mil registrados em 2000. Entretanto, em diversas notícias o Censo 2010 apresenta erros de contagem populacional, a exemplo da cidade de Petrópolis, que computou uma população inferior a 300 mil e os dados da prefeitura e da concessionária de energia elétrica apontavam um número superior, porém não iremos nos aprofundar nesta discussão. O fato que merece destaque é que o IBGE disponibiliza em seu site, os municípios com as maiores populações indígenas do País. No quesito população absoluta, surgem surpresas que contrariam o discurso hegemônico sobre a alegórica situação domiciliar indígena, como a capital financeira do país, São Paulo, surge em primeiro lugar com o maior índice de índios urbanos, seguida de São Gabriel da Cachoeira no Amazonas, Salvador na Bahia e Rio de Janeiro.

<sup>37</sup> <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2>, acesso em 30/12/2013.

Municípios com as maiores populações indígenas do País, por situação do domicílio Brasil - 2010									
	Total			Urbano			Rural		
	Código	Município	POP	Código	Município	POP	Código	Município	POP
1	1303809	São Gabriel da Cachoeira	29.017	3550308	São Paulo	11.918	1303809	São Gabriel da Cachoeira	18.001
2	1303908	São Paulo de Olivença	14.974	1303809	São Gabriel da Cachoeira	11.016	1304062	Tabatinga	14.036
3	1304062	Tabatinga	14.855	2927408	Salvador	7.560	1303908	São Paulo de Olivença	12.752
4	3550308	São Paulo	12.977	3304557	Rio de Janeiro	6.764	1300607	Benjamin Constant	8.704
5	1303601	Santa Isabel do Rio Negro	10.749	1400100	Boa Vista	6.072	1303601	Santa Isabel do Rio Negro	8.584
6	1300607	Benjamin Constant	9.833	5300108	Brasília	5.941	5102603	Campinápolis	7.589
7	2610905	Pesqueira	9.335	5002704	Campo Grande	5.657	3162450	São João das Missões	7.528
8	1400100	Boa Vista	8.550	2610905	Pesqueira	4.048	1400050	Alto Alegre	7.457
9	1300409	Barcelos	8.367	1302603	Manaus	3.837	5000609	Amambai	7.158
10	3162450	São João das Missões	7.936	2611606	Recife	3.665	1300409	Barcelos	6.997

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1991/2010<sup>38</sup>

Os quadros dos levantamentos proporcionados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística conduzem o pesquisador a apreender que houve um admissível êxodo da população indígena urbana para rural de 2000 para 2010. No entanto, observa-se o fato curioso dos grupos étnicos indígenas estarem presentes em proporções equiparáveis no espaço rural como no urbano, e ainda sim, suas identidades negadas pela população não-indígena. Depreende-se que a ausência de lugares de memória de uma sociedade de oralidade fundamentada na narrativa (meios de memória), perde seu espaço para uma sociedade que fundamentada por lugares de memórias, generalizações estéticas, culturais e comportamentais como lócus de afirmação de identidade.

Os segmentos não relacionados do discurso institucional vigente são sedimentados com o passar dos anos, que por questão de perspectiva, ficam submersos para os grupos que se identificam com os discursos hegemônicos, seja por coerção ou na tentativa de “sobrevivência” de integrar-se aos grupos de padrão majoritário, negando a sua própria identidade. Sendo assim:

Inexistem no país regras fixas ou moldes de descendência biológica aceitos de forma consensual. Estabelecer uma “linha de cor” no Brasil é ato temerário, já que essa é capaz de variar de acordo com a condição social do indivíduo, o local e mesmo a situação. (SCHWARCZ, 1998, p.182)<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. História da vida privada no Brasil; contrastes da intimidade contemporânea. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 173-244.

Como exemplo, os descritos como “brancos” nos recenseamentos gerais de 1872 e 1890, em sua maioria, pertenciam aos grupos originários das antigas práticas de inserção de indivíduos exógenos a organização social indígena<sup>40</sup>, pautada nas relações de parentesco, onde se oferecia uma nativa como esposa, e caso fosse aceita, estabeleciam múltiplos laços familiares e obrigações, em condições de igualdade, entre a aldeia e o estrangeiro, conhecida como “cunhadismo”. Outros “gozavam” como pertencentes a “casta branca” por condição econômica ou cargo de prestígio, ainda que fossem mestiços, pratica essa conhecida como “clarear a família”, que até hoje silenciosamente vigora.

As instituições propiciam condições e situações, embora arriscadas, que façam perdurar os seus discursos hegemônicos na sociedade, com a ótica sobre si e depois ao seu redor, sufocando os discursos dos grupos em situação de vulnerabilidade, que neste momento histórico, encontram-se marginalizados e silenciados, que procuram os escassos caminhos alternativos para preencher lacunas do discurso predominante e se fortalecem em outros discursos pertencentes aos grupos minoritários que lutam por condições mais justas, criando zonas de tensão e conseqüente ruptura. Porém, para romper com o processo histórico do preconceito, é necessário saber, quando, como e porque o discurso hegemônico se instalou na sociedade, por meio de pistas que apontem as relações de disputa, as representações, o registro destas ações coercitivas, em documentos oficiais, literatura e na memória coletiva.

---

<sup>40</sup> “Os brasilíndios foram chamados de mamelucos pelos jesuítas espanhóis horrorizados com a bruteza desumanidade dessa gente castigadora de seu gentio materno. Nenhuma designação podia ser mais apropriada. O Termo [mameluco] originalmente se referia a uma casta de escravos que os árabes tomavam de seus pais para criar e adestrar em suas casas-criatórios, onde desenvolviam o talento que acaso tivessem.” (RIBEIRO, 2006, p.96).

### **3: Experiência Colonizadora Memorizada: Soterramento da Cultura Indígena no Brasil.**

“Gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantas nasceram no mundo”

Padre Antonio Vieira.

O objetivo deste capítulo é abordar as relações de dominação na sociedade, em suas múltiplas configurações, que foram meditadas por inúmeros teóricos, principalmente no que tange às relações de poder, de vigilância e consequente docilização (FOUCAULT, 1975) seja através de punição física ou em relação à violência simbólica (BOURDIEU, 1992) Na vertente simbólica, muitas vezes fixou-se no exercício de práticas repressivas de signos, pela manipulação de representações sociais e de memórias coletivas e individuais (HALBWACHS, 2004) dos diversos grupos étnicos pelo mundo, relegados ao esquecimento (ROSSI, 2010), e, até mesmo, pela negação de identidades.

Desta forma, seguindo estas filiações teóricas, neste capítulo há a pretensão de explicitar alguns dos muitos exemplos de práticas de apagamento de representações sociais realizadas por grandes entidades, desempenhadas durante séculos no processo de surgimento da América Latina, desde os contornos mais simples de assimilação de uma evangelização amistosa, passando por múltiplas formas de coibição, de proibição de cânticos e práticas ritualísticas, até guerras contra a diversidade cultural, etnocídio, técnicas do pós-guerra sobre os vencidos, entre outras ações similares a *Damnatio memoriae* (BAEZ, 2007), ilustradas por meio de obras literárias, tornando inteligível a conjuntura dos povos originários.

A configuração da realidade dos povos indígenas na América Latina é de grande vulnerabilidade há muitos séculos, inclusive no Brasil, desde a chegada dos povos do velho continente. O que se pode depreender da realidade dos povos indígenas são os métodos cruéis das grandes entidades em relação aos nativos, um recorte histórico que remonta os movimentos que ocorreram desde o século XVI. Como as expedições portuguesas que chegam ao Pindorama, onde os contatos iniciais ainda pacíficos, tão logo se tornavam belicosos, escravizando, vilipendiando, dizimando etnias inteiras, através de lutas e doenças, e por fim, realizando pilhagens de maneira indiscriminada e a tomada de terras durante.

Nos compêndios de navegadores, oficiais da coroa portuguesa, membros da ordem eclesiástica, sobretudo escritores sem vínculos diretos com a igreja, retrataram ao longo dos anos de colonização de distintas formas o papel do nativo da “nova terra”, constituindo permanências discursivas de identificação, transitando entre o bestial e a construção do mito

do bom selvagem. Inquestionavelmente, nas obras do espanhol Padre José de Anchieta, este visto como precursor da poesia no Brasil tratava os nativos como objeto de ação catequética, colocando o padrão europeu cristão com suas vestes cobrindo suas “vergonhas” em um platô superior ao despido e “selvagem” pagão, que necessitava da ação misericordiosa salvadora.

Passam de 2.000 aqueles que, este ano, foram pelos nossos arrancados à impiedade e purificados pelo batismo, em toda a província, se a eles se juntarem os trezentos que foram batizados no Colégio do rio de Janeiro (como é grande a bondade divina!), não contando os que foram batizados em casas particulares e não puderam ser registrados (ANCHIETA, 1988, p.413).

Além das cartas e o poema épico *De Gentis Mendi Saa*, de Padre Anchieta<sup>41</sup>, que demonstra a carência de misericórdia aos nativos e a magnitude das atividades exterminadoras do colonizador atribuindo-lhe a figura heróica ao tingirem suas armas com o sangue da *turba inimiga*:

Eis que, não sofrendo demoras, com as armas tingidas no sangue inimigo, Fernão com seus jovens briosos acorre, e olhos na glória, se precipita ao assalto do arraial medroso, e à força de golpes arrombam os robles enormes, abrindo numerosas e largas entradas. [...] Uma vez dentro estraçalham a fortaleza e trucidam a turba inimiga, ceifando com a espada afiada esses corpos brutais. Junto ao mar o estrondo ecoa medonho enfurece horrendo na praia o soldado matando e enterrando vitorioso na areia corpos aos montes, no inferno vidas que cevavam as carnes em carnes humanas e impinguavam os ventres com o sangue dos homens. [...] Triunfadores meus, diz o chefe, vossa espada valente, armas e destros estão tintas ainda do sangue maldito; Vedes quantos aí estão prostrados a gemer moribundos, quantos outros na fuga receberam mortais ferimentos. Ou exterminar de vez esta raça felina com a ajuda de Deus, ou sepultar-nos na areia gloriosamente” Fossem mais crentes os colegas, mais viris os seus braços, fervesse-lhes no peito um sangue mais quente, acompanhassem sempre, lado a lado, o seu chefe, e esse dia marcaria a ruína desses feros selvagens, atirando-os para as sombras eternas do inferno. (ANCHIETA, 1970, p. 11-12, versos 513-558, com supressões).

Entre as ações ilimitavelmente cruéis de aniquilação da cultura indígena, figuravam as apreciações desfavoráveis do valor do universo simbólico indígena, desmoralização dos pajés que se opunham a ação catequética, atribuição de caráter demoníaco às práticas ritualísticas tratando de forma análoga as bruxarias no velho continente, determinando as

---

<sup>41</sup> José de Anchieta era padre jesuíta espanhol (1534-1597), considerado *o iniciador da literatura brasileira* (AZEVEDO FILHO, 1966, p.185). Missionário de ação catequética com os indígenas, ainda que de forma controversa no que compete a religião e identidade dos nativos, tentava proteger os mesmos das ações dos colonizadores que roubavam suas mulheres e filhos.

regras sociais nativas de parentesco como “desordem baseada na luxúria” (AREAS, 1980, p.78), utilizava de autos medievais dualistas das forças do bem e do mal. Mas o que seria este mal? Como diferenciar do bem?

Em suma, “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (ELIADE, 1992) <sup>42</sup>. O sagrado e o profano são duas formas de ser no mundo, contudo a manifestação do profano ou do sagrado dependerá da semiose, da experiência (religiosa) e do tempo do indivíduo na trajetória de sua história, porém o sagrado nasce de uma manifestação totalmente dessemelhante ao profano, revelando-se em uma eventualidade definida por Mircea Eliade como hierofania.<sup>43</sup> A hierofania cristã foi representada pelo anjo da salvação e a depravação da cultura local retratadas pelo diabo, o último com nome de antigas lideranças de resistência aos colonizadores, no intuito de introduzir a cultura indígena os preceitos mencionados, estabelecendo a imagem da resistência como atitude malévola, o que no olhar cristão devia ser abandonada.

A expressão *Damnatio memoriae* (danação ou condenação da memória), com origem no latim, tem como significado a extirpação de todos os vestígios e a proibição de toda a memória de uma ação, atitude, grupo ou indivíduo considerado pernicioso para a moral e/ou bons costumes da sociedade. A ocorrência de tal fenômeno demonstra um alto grau de autoritarismo de grupos diversos, desde políticos a religiosos, que exerce uma censura decretada ou sutil, com o objetivo principal de preservar um grupo hegemônico (elite burguesa, eclesiástica ou nobreza). Ao elaborar uma investigação, ainda que de caráter superficial, facilmente serão encontradas outras medidas repressivas da memória coletiva, que não são restritas à América Latina. Alguns casos curiosos mostram essa dominação do processo de constituição da memória coletiva, como do incendiário grego Heróstrato, que na Idade Antiga devastou o templo de Artemis em Éfeso, na costa ocidental da Anatólia, atual Turquia, na busca incessante pela fama e pelo reconhecimento de seu feito por todo o mundo, entalhando o seu nome na memória coletiva através da destruição de um lugar de memória

---

<sup>42</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.2.

<sup>43</sup> *Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. Idem.*

(POLLACK 1989). Após o seu feito, não foi apenas preso e condenado à execução, mas a memória de seu nome sofreu objurgação e foi proibido às proles vindouras proferir seu nome, e quem ousasse desobedecer seria condenação à morte.

A construção-legitimação do discurso da ordem eclesiástica se dava na ação indulgente (do latim *indulgeo* “para ser gentil”) da remissão dos pecados dos indivíduos após o seu arrependimento de seus erros, defeitos e vícios nos sacramentos, que eram atribuídos à figura do representante maligno, este que recebia todo e qualquer adjetivo pejorativo como a calúnia, difamação, a resistência rebelde contras forças do bem (tinioso), violência, impureza, ao mau-cheiro provindo do enxofre, ao fogo consumidor do inferno (tisonado) que levou também o papel do negro como figura do demônio com comparativo com aquele que foi amaldiçoado e recebeu as marcas em sua pele queimada pelo fogo infernal, do gato preto “usado por bruxas”, todos eles ligados de forma análoga ao cotidiano da relação entre o colonizador, nativo, nativo-escravo e o escravo negro.

Retomando o ponto da construção do discurso histórico do preconceito sobre os povos nativos se estabelecia também no não-entendimento sobre a organização social, linguística e carência de parâmetros com a sociedade européia. Nas palavras de Hans Staden<sup>44</sup>, os indígenas não adotaram qualquer sistema de governança ou de direitos, *não são sujeitos a nenhum rei ou capitão* (ANCHIETA, 1988, p.55), salvo em casos de bravura em combate que um ou outro gozava do privilégio de ser mais ouvido dentro do grupo, além dos mais jovens respeitarem os mais velhos. No quesito linguístico fica explícito em Gandavo, que diz que *a língua deste gentio toda pela Costa é uma: carece de três letras – scilicet, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não tem Fé, bem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.* (GANDAVO, 1980, p.52).

De certa forma, a forma de viver dos indígenas causava o incomodo não apenas por ser avessa a lei, a ordem e o costume europeu, mas por gozarem de uma liberdade pouco, quiçá nunca, experimentada por aqueles que aportaram nestas terras. A hierarquia estabelecida reconhecida no discurso como lugar de poder do velho continente, não encontrava espaço na vivência com os nativos, pois *cada um faz o que quer, sem embargo do principal lhe ordenar o contrário, mas, nas cousas tocantes à guerra, lhe guardam mais respeito* (FERNANDES, 1958, p. 237)

---

<sup>44</sup> STADEN, Hans. Duas viagens ao Brasil, 1988.

O quesito da hierofania cristã sempre retorna na literatura daquele período pra justificar a expansão da religião por meio da catequização, mas também da existência daquilo que não se sabe. Como explicar o modo de vida e a existência daquele povo que não tem o conhecimento da “salvação cristã”, de um “deus-criador” do Céu e da Terra? Para explicar as condições do existir dos nativos, busca-se uma forma de alocá-los numa posição inferior aos cristãos, onde estes fossem filhos de Cam, um dos três filhos de Noé:

Isso podem-vos dizer chamente, falando a verdade, que lhes veio por maldição de seus avós, porque estes cremos serem descendentes de Cam, filho de Noé, que descobriu as vergonhas de seu pai bêbado, e em maldição, e por isso, ficaram nus e tem outras mais misérias (Nóbrega, s.d.,p 112-113)

As concepções de Padre Manuel de Nóbrega sobre os nativos não deixavam dúvidas quanto a questão religiosa e a posição superior do homem-cristão, assim como homens de seu tempo, como Padre José de Anchieta, Fernão Cardim e Antonio Vieira, que em suas atribuições deveriam evitar que as “ovelhas nativas”, estas consideradas amaldiçoadas, ficassem desamparadas da palavra de “deus” e sob controle do ardiloso demônio.

A literatura deste período transporta o leitor para um mundo a ser desbravado, repleto de perigos, armadilhas, animais ferozes, aventuras, nativos que vivem de forma bestial, do selvagem antropofágico, porém gentil, do homem sem juízo de valor, em outros momentos como bruto, do inimigo mortal. Nesse campo rico, nasce o herói da *Prosopopéia*<sup>45</sup> de Bento Teixeira, publicado na virada no início do século XVII.

Nascido próximo a metade do XVI, Bento Teixeira além de lecionar aritmética, latim, grego e filosofia, tornou-se o mais antigo poeta em língua portuguesa, tendo a *Prosopopéia* como obra de maior notoriedade, sendo esta o marco inicial da nova era na literatura brasileira, inserindo o estilo Barroco<sup>46</sup>, já difundido na Europa. Cabe ressaltar que o autor possui uma biografia divergente no que compete ao seu local de nascimento, deixando a seguinte interrogação por muito tempo: Seria português ou brasileiro? Autores como Barbosa Machado<sup>47</sup> e Pereira Silva<sup>48</sup> afirmaram que tenha nascido em Pernambuco, porém há autores

---

<sup>45</sup> A *Prosopopéia*, escrita em oitava rima e dedicada a seu compatriota e amigo, o governador de Pernambuco, Jorge de Albuquerque Coelho. Esta poesia, hoje muito rara foi impressa em Lisboa por Antônio Álvares em 1601, com a *Relação do Naufrágio (...)* que fez Jorge Coelho vindo de Pernambuco em a nau Santo Antônio em o ano de 1565." (WOLF, Ferdinand. *O Brasil Literário*.p.24-25).

<sup>46</sup> O estilo artístico Barroco

<sup>47</sup> MACHADO, Barbosa. Biblioteca lusitana. Lisboa: Lisboa, 1741, p.502.v.I.

como Rodolfo Garcia<sup>49</sup> afirma que tenha nascido na cidade de Porto e vindo aos cinco anos para o Brasil (SIQUEIRA, 1972)<sup>50</sup>, onde Bento Teixeira presta um depoimento, no qual se apresenta como “*Cristão-novo, natural da cidade de Porto, filho de Manoel Álvares de Barros, que não tinha mais o ofício de tratante, e de sua Mulher Lianor Luiz, cristãos-novos, defuntos, de idade de trinta e três anos, casado com Filipa Raposa, cristã velha*” (GARCIA, 1929), não restando mais dúvidas sobre sua origem, o que não diminuiu a sua importância como fundador do Barraco no Brasil. Bento Teixeira estudou em colégio jesuíta no Rio de Janeiro, posteriormente morou em Pernambuco, assassinou a esposa após o descobrimento do adultério, em seguida preso (1595), interrogado pelo Santo Ofício, morrendo vítima de tuberculose no início do século XVII.

Para além, análises outras sobre sua vida e obra apresentam a ideia de crítica, de resistência e transgressão a ordem eclesiástica, mesmo sob a sombra do longo braço inquisidor anti-semita.

com o passar do tempo, a liberdade de pensamento foi sendo cada vez mais cerceada e reprimida pelas várias formas de censura literária que, alguns anos depois, tornou-se modelo para a Europa. Em 1540 e 1541, portanto, após a instalação da Inquisição em Portugal, o Cardeal D. Henrique, Inquisidor Geral desde 1539, nomeou uma comissão que, além de examinar todas as obras existentes em Lisboa e aquelas vindas de fora, deveria também avaliar os textos dos livros antes da sua impressão. (CARNEIRO, 1997, p. 20-21)<sup>51</sup>.

Bento Teixeira era declarado cristão-novo, ou seja, passou pelo processo de conversão cristã pelos quais judeus e mulçumanos tiveram que ceder para evitar uma caçada e permanecer nos domínios da coroa cristã. Posteriormente, foi acusado pelo Santo Ofício, rotulado como *herege, cristão-novo, judaizante, Bento Teixeira foi perseguido pela*

---

<sup>48</sup> SILVA, Pereira da. *Varões Ilustres do Brasil durante os tempos coloniais*. Tomo II, Tipographica, 1858, p.301.

<sup>49</sup> GARCIA, Rodolfo. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil - Denúncias de Pernambuco*. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

<sup>50</sup> SIQUEIRA, Sônia Aparecida. O cristão-novo Bento Teixeira: cripto-judaísmo no Brasil Colônia. *Revista de história*, São Paulo, v. XLIV, n. 90, p. 395-467, Abr./Jun. 1972. Disponível em: <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/090/A004N090.pdf> acesso em 04/01/2014.

<sup>51</sup> CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Livros proibidos, idéias malditas*. São Paulo: Estação Liberdade, 1997, p. 20-21.

*Inquisição, preso e torturado*<sup>52</sup>, pois a prática de religião outra que não fosse a cristã era avaliada como crime, desta forma Bento Teixeira adotou a identidade de cripto-judeu<sup>53</sup>.

Quanto à presença do índio na obra de Bento Teixeira, constata-se como um mero coadjuvante, um antagonista dos triunfos do *braço invicto* de Duarte Coelho Pereira, pai do protagonista e donatário da Capitania de Pernambuco, que “amansa” o povo Caeté, descrito como a *bárbara insolente*, doutrinando-os na fé cristã (TEIXEIRA, 1977).<sup>54</sup> O herói protagonista é tratado como um jovem determinado, desbravador que domestica os austeros indígenas, assim como fazem com os animais, e que porventura não obtivessem êxito:

Os braços vigorosos e constantes,  
Fenderão Peitos, abrirão costados,  
deixando de mil membros palpitantes,  
Caminhos, arraiais, campos juncados;  
Cercas soberbas, fortes repugnantes,  
Serão dos novos Martes arrasados.  
Sem ficar deles todos mais memória,  
Que a qu’eu fazendo vou em esta História.<sup>55</sup>

A carga do processo colonizador deixou marcas profundas na construção do discurso nos séculos seguintes, declaradas explicitamente nas literaturas sem qualquer receio, pois os “amaldiçoados filhos de Cam” deveriam se render para dar livramento às suas almas, largando sua “vida promíscua” e servindo a sagrada cruz cristã, ou sofreriam as consequências dos inimigos da coroa tratados a fogo e ferro, tendo seus peitos rasgados pela lâmina da espada empunhada pelo herói, por tal afronta obscena da resistência selvagem, bárbara e insolente. Vale ressaltar, que o comportamento dito “bárbaro” é o de pilhar, matar e destruir aqueles que se opõe aos seus objetivos, ao analisar a obra um questionamento se faz necessário: Onde estarão os verdadeiros bárbaros?

---

<sup>52</sup> PEREIRA, Kênia Maria de Almeida. Educação e Literatura: o professor e poeta Bento Teixeira entre a Heresia e a Censura. Revista de História e Estudos Culturais. Vol. 5, Ano V, nº1, março de 2008, p.3. Disponível em: [http://www.revistafenix.pro.br/PDF14/Artigo\\_3\\_Kenia\\_Maria\\_de\\_Almeida\\_Pereira.pdf](http://www.revistafenix.pro.br/PDF14/Artigo_3_Kenia_Maria_de_Almeida_Pereira.pdf) acesso em 04/01/2014; /

<sup>53</sup> *cristão-novo e cripto-judeu não são sinônimos. O nascimento gera o primeiro, a vontade o segundo. O cristão-novo esforçava-se por ser igual aos demais: tentava vencer as barreiras do meio e do seu íntimo e ajustar-se. O cripto-judeu contentava-se em parecer igual aos demais, Reservava-se o direito de continuar sendo judeu, de permanecer, às vezes, heroicamente fiel a si mesmo, e à religião herdada. Por isso tinha duas religiões: uma externa, social, outra a religião da sua consciência, interior, feita de práticas secretas. Odiava a sociedade que o compelia a uma vida de simulações, que lhe tolhia a liberdade, de crença, mas guardava certa atitude precavida, cômico de ser o lado mais débil. cristão-novo e cripto: elementos desigualmente marginalizados na sociedade do barroco.* (SIQUEIRA, 1972, p. 400)

<sup>54</sup> “O braço invicto vejo com que amansa/ A dura cerviz, bárbara insolente/ Instruindo a Fé, dando esperança, Do bem que sempre dura e é presente. (TEIXEIRA, 1969, XXVIII, 217-220).

<sup>55</sup> (TEIXEIRA, 1969, XXXI, 241-248)

Curiosamente, analisando somente a obra de Bento Teixeira, facilmente o pesquisador-leitor será levado a crer que o discurso do autor é que o indígena não transpõe a qualidade de selvagem, que deve ser catequizado ou dizimado, entretanto ao delinear o cenário político-religioso e a história de vida do autor, abre as portas para múltiplos caminhos possíveis para a *Prosopopéia*. Seria uma obra pautada apenas na descrição de heróis pautados no universo real ou uma crítica do sistema colonial e religioso existente e suas ações inconsequentes? Até que ponto *Prosopopéia* critica ou reforça o *status quo*? Para pesquisadora Kenia Maria Pereira, o autor Bento Teixeira, tece *uma crítica acirrada à colonização que obrigou muitos portugueses a cometerem atos animalescos contra os seus próprios companheiros e também contra os índios* (PEREIRA, 2008, p.8).

Questões como estas necessitam de maior apreciação, todavia a questão que pode ser respondida neste momento é que o indígena antes livre para caminhar sobre os planaltos, florestas, montanhas escarpadas, livre para pescar e entoar seus cânticos, tão logo à chegada dos portugueses tornou-se peça chave para o desenvolvimento da colônia, claramente descrita nas obras literárias. Privados de sua liberdade sob a alegação de “guerras justas”, muitos cometiam suicídio, pois não conseguiam conceber a vida enclausurada, os que sobreviveram após a captura eram alocados no cultivo e preparo de alimentos, transporte de cargas, caça e pesca, além da fundamental participação no processo de interiorização e localização de outros grupos indígenas e negros foragidos. No entanto situação era ainda mais grave que se pensava:

Custando uma quinta parte do preço de um negro importado, o índio cativo se converteu no escravo dos pobres, numa sociedade em que os europeus deixaram de fazer qualquer trabalho manual. Toda tarefa cansativa, fora do eito privilegiado da economia de exportação, que cabia aos negros, recaía sobre o índio. (RIBEIRO, 2006, p.89)<sup>56</sup>

Desde o princípio do desenvolvimento da colônia o indígena foi desvalorizado, alocado pelos colonos na condição de escravo, a partir de capturas por meio de “guerras justas” ou pela compra em leilões oficiais com taxação para captação de recursos para obras públicas. Após a aquisição do lote do leilão, os colonos utilizavam os indígenas da forma que bem quisesse, principalmente, como animais de carga até o derradeiro suspiro.

---

<sup>56</sup> RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro – A Formação e o sentido do Brasil*. São Paulo. Companhia das Letras, 2006, p. 89.

A utilização de aspas para o termo “guerra justa” não é por acaso, inadequadamente chamada de justa, pois de não havia o sentido de justiça, e sim na prática da incursão armada de unidades militares da coroa nos domínios dos nativos, com o intuito de obter prisioneiros indígenas (homens, mulheres e crianças), para posteriormente vendê-los como escravos aos missionários, colonos e à Coroa Portuguesa, desterrando-os de suas terras de origem, estas que por fim eram repartidas pelos colonos partícipes da “guerra justa”. Além desta forma de recrutamento de mão de obra, existiam também os descimentos que consistiam em expedições organizadas por missionários, que procuravam persuadir os indígenas a morar nos aldeamentos próximos aos centros coloniais. O outro meio de “recrutamento” ficou conhecido como resgate, do qual se tratava da relação comercial entre indígenas e colonos amigos, que negociavam produtos diversos em troca de prisioneiros de outras tribos.

Há que se ponderar que o pensamento sobre o indígena era considerado normal para o período e o conservadorismo literário se espelhava na realidade política e econômica da colônia, evocando as matrizes da terra originária portuguesa, da “superioridade” bélica, tecnológica no que tange a fabricação de roupas, moradias, ferramentas, transporte de carga, embarcações e uma infinidade de acesso a outros artefatos provenientes da mercantilização, contudo a observável ausência da relativização sobre a real necessidade de produção e consumo dos povos nativos.

Dos autores ainda não citados, Gregório de Matos assim como Bento Teixeira, pouco dá notoriedade ao nativo em suas obras, contudo o primeiro apresenta maior interesse no “domínio de seus olhos”, isto é, um autor ligado às questões locais, do tempo histórico, de suas experiências de observação ou como agente participante. Escritor boêmio, de espírito altamente crítico e satírico, recebeu a alcunha de “Boca de Inferno” ou “Boca de Brasa”, por suas famosas críticas ácidas. Natural de Salvador<sup>57</sup>, de família abastada estudou em escola jesuíta na colônia, dando continuidade na Europa formando-se na Universidade de Coimbra, cidade pela qual não apresenta boas recordações, pois sem qualquer apreço critica a cidade e a universidade em seu poema de partida da seguinte forma: *Adeus Coimbra inimiga,/Dos mais honrados madrasta,/Que eu me vou para outra terra/Onde viva mais à larga./Adeus prolixa*

---

<sup>57</sup> Fundada em 1549, como São Salvador da Bahia de Todos os Santos, capital da colônia.

*escholas, / Com reitor, meirinho, e guarda,/Lentes, bedéis, secretario,/Que tudo sommado é nada.*<sup>58</sup>

Em Portugal, igualmente ao período que viveu no Brasil, desempenhou inúmeras funções de prestígio, como Juiz de Fora de Alcácer do Sal em Alentejo e Juiz do Cível em Lisboa. Ao retornar a terra natal foi nomeado como desembargador eclesiástico e tesoureiro-mor Sé da Bahia, ambientes estes, ricos em detalhes dos quais descrevera de forma crítica, sem qualquer condescendência ao comportamento inadequado de advogados, juízes, promotores e integrantes da ordem religiosa da colônia, sendo estes descritos como viciosamente corruptos e arrogantes.

Que falta nesta cidade?...Verdade.

Que mais por sua desonra? ...Honra.

Falta mais que se lhe ponha? ... Vergonha.

O demo a viver se exponha,

Por mais que a fama a exalta,

Numa cidade onde falta

Verdade, honra, vergonha.

[...]

A Câmara não acode?...Não pode.

Pois não tem todo o poder:... Não quer

É que o governo a convence? ... Não vence.

Quem haverá que tal pense

Que uma Câmara tão nobre,

Por ver-se mísera e pobre,

Não pode, não quer, não vence (MATOS, s/d., p. 37-39).

Visto que Gregório não possuía “papas na língua” ou em seus dedos, poucos momentos que ocorriam na colônia passavam despercebidos e preservados de sua língua ferina, principalmente aqueles que folgavam com o trabalho, gozavam de prestígio sem apresentar competência para tal, além da promiscuidade que envolvia os poderosos da colônia, do mesmo modo que não foram poupados de seus comentários nem os negros e indígenas.

---

<sup>58</sup> RABELO, Manuel Pereira. *Obras poéticas de Gregório de Mattos Guerra – Precedidas da Vida do Poeta*. Tomo I. Rio de Janeiro – Typographia Nacional, 1882, p.43. Disponível em: [http://www.brasiliana.usp.br/bbd/bitstream/handle/1918/00958900/009589\\_COMPLETO.pdf](http://www.brasiliana.usp.br/bbd/bitstream/handle/1918/00958900/009589_COMPLETO.pdf) acesso em 05/01/2014.

Dentre das muitas obras de Gregório, três sonetos chamam a atenção para a questão do reforço discursivo do caráter subalterno da existência indígena durante o período colonial, são eles: “Ao mesmo assunto”, “Aos principais da Bahia chamados os Caramurus” e “A Cosme Moura Rolim insigne mordaz contra os filhos de Portugal” (MATOS, 1990, p. 640-642). Em suas poesias o “ser indígena” ou ter grau de parentesco é descrito como *descendente do sangue de Tatu*, utilizado sempre como referencial de degradação, desmoralização e motivo de vergonha perante a sociedade, sendo este impossibilitado de exercer a função de *Caramuru* (homem branco). O alvo das sátiras de Gregório de Matos neste poema era o governador Antonio Luis Coutinho da Câmara<sup>59</sup>.

Há cousa como ver um Paiaíá  
Mui prezado de ser Caramuru,  
Descendente de sangue de Tatu,  
Cujo torpe idioma é cobé pá.

A linha feminina é carimá  
Moqueca, pititinga caruru  
Mingau de puba, e vinho de caju  
Pisado num pilão de Piraguá.

A masculina é um Aricobé  
Cuja filha Cobé um branco Paí  
Dormiu no promontório de Passé.  
O Branco era um marau, que veio aqui,  
Ela era uma Índia de Maré  
Cobé pá, Aricobé, Cobé Paí.<sup>60</sup>

Encarnando o pesquisador e imbuído do espírito investigativo, o autor desempenhou um estudo genealógico do governador, que por fim, encontrou indícios de sua ascendência indígena, e a partir disto, disparou contra o seu desafeto destilando sua antipatia no poema: *Aos Principais chamados os Caramurus*. Nota-se a utilização em demasia de palavras com origem na língua indígena, com o intuito de causar espanto ao leitor, achincalhando os dados contidos na linguagem dos nativos nomeando como língua “torpe”, emprega nomes da etnia (Cobé), função desempenhada “Paiaíá” (Pajé), ingredientes da culinária (mingau de puba),

---

<sup>59</sup> Antonio Luis Coutinho da Camara ficou à frente do governo, no período de 1690 e 1694 e capitão geral do Estado do Brasil. Protagonizou na história da colônia por escrever diversas cartas ao rei D. Pedro II de Portugal e aos seus ministros.

<sup>60</sup> MATOS, G. de. “Aos principais da Bahia chamados os Caramurus”; “Ao mesmo assunto”. In: \_\_\_\_\_. Poemas escolhidos – Seleção, introdução e notas de José Miguel Wisnik. São Paulo: Cultrix, 1976, p. 108 e 109.

ademais deprecia as práticas ritualísticas nativas de furar os lábios com um pedaço de madeira (titara) sem medo da morte usando uma pedra para estancar o sangramento e de suas vestes em “*Ao mesmo Assunto*”, que em seu trecho final diz que o nativo nada mais é que um:

Furando o beijo e sem temor que morra,  
O pai, que lho envazou com uma titara,  
Senão a Mãe, que a pedra lhe aplicara,  
A reprimir-lhe o sangue, que não corra.

Animal sem razão, bruto sem fé,  
Sem mais Leis, que as do gosto, quando erra,  
De Paiaiaí virou-se em Abaeté.

Não sei, onçe acabou, ou em que guerra  
Só sei, que deste Adão de Massapé,  
Procedem os fidalgos desta terra.<sup>61</sup>

As crônicas, relatos e poesias do período colonial estruturam e robustecem o discurso desfavorável aos povos nativos, estes expostos como motivos de vergonha e escárnio, ilustrando o efeito de extermínio, exploração, de proibição da memória, de destruição cultural, espoliação, desmoralização, negação da identidade indígena e internalização destes conceitos já nas primeiras obras literárias brasileiras como forma de violência simbólica (BOURDIEU, 2009).

Após a exposição das obras literárias do período pré-indianista e o pensamento sobre o indígena no período colonial, lançaremos luz a obra do filósofo francês Pierre Bourdieu, responsável por desenvolver conceitos na área sociológica, constituindo uma cadeia de análises das representações, construções de sentido e formas ocultas de coerção, para melhor delinear e compreender o impacto destas obras na sociedade por meio do conceito de poder simbólico.

Ao investigar a origem da palavra poder, com origem no latim encontra-se a palavra *podere*, esta ligada a competência de decidir ou ordenar, seja através da capacidade de controle por força física, convencimento, regulação por autoridade discursiva religiosa ou governamental. Por outro lado, torna-se ainda mais abrangente com a adoção das idéias aristotélicas, com origem na metafísica do conceito grego *dynamis*, com o significado de

---

<sup>61</sup> Op.cit.

potência constante, energia dinâmica, para que desta forma o conceito de poder simbólico, largamente usado por Bourdieu, ganhe a proporção almejada neste trabalho, pois:

O poder simbólico como poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto, o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isto significa que o poder simbólico não reside nos “sistemas simbólicos” em forma de illocutionary force mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder que lhes estão sujeitos, quer dizer, na própria estrutura do campo em que se produz e reproduz a crença. (BOURDIEU, 2009, p. 14-15)

A instituição-discurso, já mencionada no primeiro capítulo, vem a convalidar uma ordem social vigente por meio do poder simbólico, estabelecendo o processo de significação e representação. Pierre Bourdieu define este poder como uma força oculta, corroborada por aqueles que negam passivamente ou ignoram sua existência, onde a classe dominante é a gestora dos processos e modos de produção de significado. Ao pensar a atuação dos Aparelhos Ideológicos de Estado na sociedade dividida por classes ou grupos, e na conseqüente tensão entre um grupo dominante e o dominado, inicia-se na identificação de ambos, passando pelo processo de distinção, da interdição do grupo dominado e em seguida a rejeição, configurando em violência simbólica<sup>62</sup>.

Partindo para uma análise sociológica e interpretativa sobre as práticas de violência simbólica da relação entre o grupo dominador e grupo dominado, onde o primeiro tem a intenção de manter estável a sua hegemonia de formas diversas, utilizando categorias discursivas de identificação do dito “bom gosto” ou “forma correta”, a partir da construção e legitimação do conjunto de sistemas simbólicos praticados por gerações do grupo dominante, elencando o que deve ser rememorado e o descarte das praticas seculares dos grupos desfavorecidos.

O historiador francês Peter Burke (1989), também assinala para tal argumento, ao analisar a Europa Moderna no que tange os aspectos culturais e concepções hierárquicas das tradições, explanando sobre a existência de dois padrões tradicionais: a “grande tradição”

---

<sup>62</sup> "Todo poder de violência simbólica, isto é, todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força, acrescenta sua própria força, isto é, propriamente simbólica, a essas relações de força." (Bourdieu-Passeron, 1975, p.19).

desenvolvida nos espaços de educação formal (escolas e templos) e a “pequena tradição”, delineando o *apartheid* cultural entre a cultura dita popular e a erudita deste período<sup>63</sup>.

O efeito do discurso construído, no caso o historicamente hegemônico, estabelece zonas de práticas cristalizadas com a finalidade de reforçar a produção e reprodução do reconhecimento da dominação de forma silenciosa ou explícita sobre o corpo, a exemplo o proselitismo religioso, campanhas políticas, moda, manifestações artísticas como a literatura, jornais, televisão, rádio e internet. A proposta aqui é explanar o conceito de violência simbólica, como forma de compreender que a docilização se constitui para além do plano material de violência, de coerção, vigilância e punição. Segundo Foucault o corpo:

é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. Muitas coisas entretanto são novas nessas técnicas. A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, grosso modo, como se fosse uma unidade indissociável mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica —movimentos, gestos atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo (FOUCAULT, 2004, p. 117).

A obra de Michel Foucault, *Vigiar e Punir* (1975) desenvolve a temática do corpo que se remete a uma orientação de docilidade, de adestramento, de subordinação e dependência do indivíduo em relação aos discursos dos micropoderes (Aparelhos Ideológicos). Diante disso, pode-se compreender o ponto sobre a questão do indígena em meio ao turbilhão de subjetividades e modos de subjetivação sobre a sua “identidade” e o seu “lugar” na sociedade através das pistas fornecidas na literatura pré-indianista.

Os movimentos literários que se seguem ao período barroco, também são alvos de análise da presente pesquisa e necessitam ser mencionados para melhor compreensão. No caso, a literatura árcade com destaque para as obras *Uruguai*<sup>64</sup> de Basílio da Gama e *Caramuru*<sup>65</sup> de Santa Rita Durão, marcam o indígena como temática literária cada vez mais presente, mas ainda como papéis antagonísticos como o guerreiro guarani Sepé Tiaraju que lutou contra as forças portuguesas e espanholas no Rio de Grande do Sul ou coadjuvantes

---

<sup>63</sup> BURKE, P. Cultura popular na Idade Moderna. São Paulo; Cia. Das Letras, 1989.

<sup>64</sup> GAMA, Basílio da Gama. O Uruguai. Publicação original em 1769. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn00094a.pdf> acesso em 02/12/2013

<sup>65</sup> DURÃO, Frei José de Santa Rita. Caramuru, poema épico do descobrimento da Bahia. Lisboa: Régio Officina Typografica, 1781.

como Moema<sup>66</sup>, a mais bela índia, que *se apega ao leme* da embarcação e *perde o lume dos olhos, pasma e treme* afogando-se ao seguir o navio francês e *sem mais vista ser, sorveu-se n'água*, próximo ao barco onde estavam o protagonista Diogo Alvares (Caramuru) e a índia Paraguaçu a caminho da Europa.

Posteriormente, o Romantismo passa a demonstrar mudanças significativas do tratamento da figura indígenas nas obras literárias, buscando algo originário, no período pós-independência, um momento conturbado do Brasil Imperial com a dissolução da Assembléia Constituinte, a disputa do trono português e o jovem herdeiro do império, acarretou numa literatura impregnada de lusofobia como a obra *Suspiros poéticos e saudades* de Gonçalves Magalhães, na procura incessante de um nacionalismo.

Em meio à efervescência dos conflitos ideológicos deste período, um novo movimento literário surge sob um pequeno e interessante paradoxo, onde o ideal europeu de nacionalismo propicia o rompimento com o modelo europeu, em relação à busca de algo realmente genuíno, natural. A partir desta brecha, eis que surge o Romantismo Indianista, que ao inverso da literatura árcade (quincentista, seicentista e barroca), não retrata o indígena como simples objeto de catequese, e sim, como protagonista, um herói.

A resistência do escritor romântico era o escapismo da realidade a qual estava inserido, o seu imaginário habitava um espaço-tempo diferente, fugindo da realidade opressora. Contudo, ainda que em as obras, em sua maioria, fossem votadas para elite burguesa, as obras começam a incorporar algo genuíno, em uma ambientalização próxima da realidade que vivenciavam, despertando o interesse e aproximando a sociedade para uma apreciação da literatura brasileira. Sendo estes meios de memória<sup>67</sup> considerados um dos primeiros registros em referência aos indígenas de maneira favorável, até mesmo porque neste período a imprensa era restrita e a maior parte da população de analfabetos.

A geração do Romantismo Brasileiro anota o momento imbuído do sentimento nacionalista no movimento artístico, figurando o Indianismo como matriz desse movimento. O controverso pensamento sobre o índio idealizado inicia-se em *A confederação dos Tamoios*

---

<sup>66</sup> Moema foi eternizada em óleo sobre tela pelo pintor catarinense Victor Meireles de Lima (1832-1903) em 1866, já no período do romantismo brasileiro, obra que atualmente pertence ao Acervo do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP). Disponível em: <http://masp.art.br/servicoeducativo/assessoriaaoprofessor-ago06.php> acesso em 15/01/2014.

<sup>67</sup> A memória do grego *mnemis* constituía-se em aspectos míticos para os gregos representados pela divindade *Mnemosyne*, sendo esta uma divindade para os gregos que representava uma função psicológica, surgindo como fonte de imortalidade e o esquecimento como “água de morte”. Entre os povos indígenas, sociedades baseadas nas narrativas, o ancião é considerado o sábio e que tem o conhecimento do todo.

(1857) de Gonçalves de Magalhães, este que sofreu duras críticas por meio de cartas enviadas pelo expoente indianista José de Alencar<sup>68</sup>, que buscava desmascará-lo como integrante do romantismo, por retratar o indígena como extinto com a aniquilação dos Tamoios, e sugerindo outro caminho a ser seguido para uma literatura nacionalista, recriminando a presença do símbolo europeu José de Anchieta na obra de Magalhães. Alencar em uma de suas cartas de crítica, afirma preferir a literatura árcade à obra de Magalhães, pois “apesar de viver no tempo das musas e dos sátiros, compreendeu melhor a vida selvagem” (ALENCAR, 1994b, p. 167). Jose de Alencar ganha destaque, pois o mesmo:

se propôs a mergulhar no universo tribal, para identificar não as fontes do antagonismo entre o índio e o branco, em particular a história militar genocida da colônia, mas aqueles elementos da cultura e da psicologia tribal que haviam sido assimilados pela sociedade brasileira e poderiam, portanto, fomentar o processo de conciliação nacional. (TREECE, 2008, p.222)<sup>69</sup>

José de Alencar merece destaque na literatura indianista por ter um olhar mais analítico que Gonçalves Magalhães, menos catastrófico que Joaquim de Sousa Andrade (Sousândrade), e com leve desprendimento ao pensamento civilizador de Gonçalves Dias, este último, considerado de origem mestiça, estava imbuído de conceitos liberais, compreendendo que a escravatura era um problema, colocando o indígena como herói protagonista e não mais como mero coadjuvante, porém não percebe a dinâmica do trabalho nativo, mencionando que o indígena parecia da preguiça e que os portugueses na colônia estavam *viciando-lhe o principio com o cancro da escravatura e transmitindo-lhe o amor do ouro sem o amor do trabalho*<sup>70</sup> (DIAS,1909,p.58).

Partindo para uma análise da conjuntura histórica do período imperial e a inserção da literatura romântica, é possível perceber que o discurso abarca um rompimento com a brutalidade exercida nos séculos anteriores com os povos nativos. No entanto, a substituição da escravidão pelo processo civilizatório do indígena, compõe um processo político-

---

<sup>68</sup> Jose Martiniano de Alencar (1829-1877) foi um homem de muitas funções de destaque, dentre elas a profissão de jornalista no Correio Mercantil (1853-1855) e redator-chefe no Diário do Rio de Janeiro (1855-1858), este último publicou as críticas à Gonçalves Magalhães. Obras outras de merecidos destaque figuram Lucíola, A viuvinha, Cinco Minutos, Iracema, O Guarani e Senhora.

<sup>69</sup> TREECE, David. Exilados, Aliados, Rebeldes: O Movimento Indianista, a Política Indigenista e o Estado-Nação Imperial. São Paulo: Edusp/ Nankim, 2008.

<sup>70</sup> DIAS, Gonçalves. Meditação. In: Obras posthumas de A. Gonçalves Dias. Rio de Janeiro: Garnier, 1909, p. 3-89

econômico de integração do indígena, mas também de apagamento de sua identidade originária nas obras, corroborados nos seguintes quesitos:

- Em relação ao *espírito cavalheiresco e enxertado no bugre, a ética e a cortesia do gentil-homem são trazidas para interpretar o seu comportamento* (CANDIDO,1975, p.21);
- A figura do índio antes mordaz oponente passa a ser aliado do branco;
- Para que seja aceito na sociedade, ainda que viva no âmbito urbano compartilhando dos costumes dos brancos, é necessário que o mesmo seja convertido no cristianismo, abandonando as suas crenças de origem, proposto a Peri em *O Guarani*;
- As obras românticas tinham cunho ideológico e de certa forma estava a serviço do Império, no projeto de construção de uma identidade nacionalista.

Cabe ressaltar que no século XIX, o Brasil passou por mudanças significativas em diversos setores, como o já citado movimento artístico, bem como a criação da Constituição Brasileira em 1824, a organização de recenseamentos com a finalidade de criar melhores estratégias de desenvolvimento econômico, revoltas populares e reforma política. Não obstante, dentre as mudanças ocorridas neste período, a criação da legislação de terras necessita de atenção especial, uma vez que os latifundiários e escravagistas tem o seu poder ampliado como a Lei de Terras. A fim de compreender o panorama histórico, explanaremos a seguir o surgimento desta legislação e como o indígena foi afetado por ela.

### **3.1. Da legislação de Terras Devolutas a Formação do SPI.**

Inicialmente, antes de abordar o processo de estabelecimento da primeira Lei de Terras no Brasil, que ocorreu na metade do século XIX, no período imperial, faz-se necessária a abordagem das investidas de organização da colônia na segunda metade do século XVIII, por intermédio das Cartas Régias. O momento histórico ficou conhecido como Período Pombalino (1759-1782), gerido pelo Secretário do Reino Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marques

de Pombal, este que se preocupou no desenvolvimento da colônia, mas não em proteger o direito às terras indígenas, pelo contrário, os índios eram (des)territorializados no sentido de torná-los “civilizados”, transformando aldeamentos em vilas da divisão administrativa da colônia, comandadas pelos Principais<sup>71</sup>, de acordo com a Carta Régia de 12 de maio de 1798, que elimina o Diretório dos Índios<sup>72</sup>.

A Carta Régia fornece orientações de ações e finalidades políticas das questões pertinentes aos indígenas e transfere a autoridade dos assuntos indígenas para as Câmaras, além de elevar as aldeias em condições de vila e estimulando a criação de áreas que favoreçam o processo *de fricção interétnica*<sup>73</sup>. Apresenta-se também, a proposta de igualdade dos indígenas que dominam a linguagem com os demais habitantes sejam integrados, bem como o “convite” aqueles que vivem “embrenhados no interior da capitania”, reduzindo a forma de tratamento diferenciado para uma legislação única, além de promover o casamento entre brancos e indígenas, por meio do incentivo de isentar os brancos de serviços públicos por alguns anos. Consta na Carta Régia, a abordagem de falsa liberdade, porém em igualdade aos brancos, que pode ser vista no momento em que os índios sem tutela, passavam a ser obrigados a se alistarem no Corpo de Milícias<sup>74</sup>.

Durante este período de intervenção do reinado português, em pontos diversos fervilharam movimentos de resistência indígena em oposição à anexação coagida. Grupos Kaingang, Maxacali e Botocudos eram mencionados com regularidade em registros de resistência por viajantes, principalmente os Botocudos do vale do Rio Doce<sup>75</sup>, suspeitos da prática antropofágica e por suas características étnicas marcantes, como o uso de adornos de madeira inseridos em partes do corpo (orelhas e lábios inferiores), descritos pelo príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied da seguinte forma:

---

<sup>71</sup> O termo Principal era utilizado para lideranças que serviam a coroa como Alferes, Capitão, Tenente ou outra função de prestígio, que também eram compostas por líderes indígenas habituados com a prática militar.

<sup>72</sup> O Diretório dos Índios foi criado para extinguir o trabalho missionário nas aldeias.

<sup>73</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. 4ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

<sup>74</sup> SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. "Vossa Excelência mandará o que for servido...": políticas indígenas e indigenistas na Amazônia Portuguesa do final do século XVIII. *Tempo* [online]. 2007, vol.12, n.23, pp. 39-55. ISSN 1413-7704. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a04.pdf> acesso em: 16/01/2014.

<sup>75</sup> Principal bacia hidrográfica da Região Sudeste, com a sua maior parcela (86%) situada em Minas Gerais e o restante (14%) no Estado de Espírito Santo.

A vista dos "Botocudos" causou-nos indescritível espanto; nunca vimos antes seres tão estranhos e feios. Tinham o rosto enormemente desfigurado por grandes pedaços de pau, que atravessam no lábio inferior e nas orelhas, destarte, o lábio inferior fica muito projetado para a frente, e as orelhas de alguns pendem como asas largas sobre os ombros: os corpos bronzeados estavam completamente sujos. (WIED-NEUWIED, p. 175)<sup>76</sup>

As narrativas sobre o povo Botocudo possuíam características com elementos reais para dar a veracidade quando encontrados durante as viagens na região do Vale do Rio do Doce, entretanto, há elementos suspeitos pela exacerbação, visivelmente concebidos para causar medo na população para que ninguém transitasse na região, assim protegendo as fronteiras, evitando o escoamento de contrabando de ouro e metais preciosos de Vila Rica (Outro Preto) até a sua foz no Espírito Santo e de lá, para Europa, com o trajeto aproximado de 500 km (Ouro Preto-Linhares).

À medida que o medo crescia sobre a resistência sobre o povo Botocudo, cada vez mais, ardia no âmago a curiosidade deste longo período de confronto (1808-1831), o que levou a ser retratado em registros pictóricos do artista francês Jean Baptiste Debret<sup>77</sup>, em alguns momentos: *Botocudos, Puris, Patachos e Machacalis* (1834)<sup>78</sup>, *Soldados índios de Mogi das Cruzes, Província de S. Paulo*<sup>79</sup>, *Combatendo Botocudos* (1834) e o mais famoso *Família Botocudos em Marcha*<sup>80</sup> (1834).

---

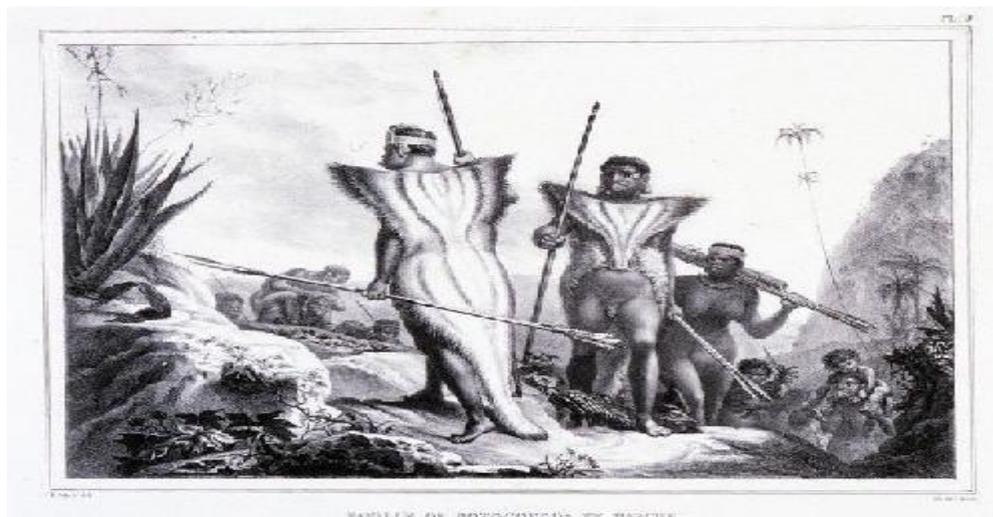
<sup>76</sup> WIED-NEUWIED. Maximiliano, Príncipe de. Viagem ao Brasil. Trad. Edgar Sussekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1ª ed. 1940. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-ao-brasil-nos-anos-de-1815-a-1817/pagina/175/texto> acesso em 16/01/2014

<sup>77</sup> Jean-Baptiste Debret, nasceu na França em 1768, integrou a Missão Artística Francesa que desembarcou no Brasil em 1816, lecionou artes, além de constituir um vasto legado artístico do império, retornando para a França em 1831. Debret também *vivenciou a Revolução Francesa, formando-se nos princípios iluministas, os quais seguiam os conceitos de liberdade, igualdade e direitos do homem. Sobrinho-neto de François Boucher, célebre pintor e gravador do Rococó e irmão mais velho de François Debret, arquiteto e membro do Instituto de França, Debret também era primo do grande mestre do Neoclássico Jacques-Louis David.* M. P. Tutui, S. C. A. Pelegrini. *Entre aquarelas e memórias: A importância dos registros pictóricos de Jean-Baptiste Debret.* II Congresso Internacional de Museologia, Maringá, Paraná. ISBN 978-85-87884-27-5 disponível em: <http://www.mbp.uem.br/cim/pages/arquivos/anais/TS1/ST1-15.pdf> acesso em 17/01/2014.

<sup>78</sup> DEBRET, Jean-Baptiste. *Botocudos, Puris, Patachos e Machacalis*. 1834. Técnicas e Dimensões: litografia sobre papel, 32,2 x 42,2. Procedência: Doação, Coleção Brasileira – Fundação Estudar. Data de aquisição 2007. Pinacoteca de São Paulo.

<sup>79</sup> DEBRET, Jean-Baptiste. *Botocudos Soldados índios de Mogi das Cruzes, Província de S. Paulo*. 1834. Técnicas e Dimensões: litografia sobre papel, 23x 32. Procedência: Doação, Coleção Brasileira – Fundação Estudar. Data de aquisição 2007. Pinacoteca de São Paulo.

<sup>80</sup> DEBRET, Jean-Baptiste. *Família Botocudos em Marcha*. 1834. Técnicas e Dimensões: litografia sobre papel, 23x 32. Procedência: Doação, Coleção Brasileira – Fundação Estudar. Data de aquisição 2007. Pinacoteca de São Paulo.



Fonte: Pinacoteca de São Paulo, 2007.

As análises de obras literárias e registros pictóricos como fontes de memória sociais, permitem remontar um passado há muito esquecido ou silenciado por documentos oficiais, principalmente quando estes dados são colocados para dialogar com a conjuntura política e econômica local.

Observamos nas pinturas, elementos como a presença indígena nas pinturas dos artistas Spix (1781-1826) e Martius (1794-1868), Johann Moritz Rugendas (1802-1858), e especialmente Jean-Baptiste Debret (1768-1848), apresentam o constante contato em um período de confronto iniciado por questões pertinentes a expansão e desenvolvimento da região, por intermédio da Carta Régia de D. João expedida em 13 de maio de 1808. O interesse em desenvolver as mediações habitadas pelos Botocudos no Vale do Rio Doce surgiu após a instalação da crise na mineração da capitania de Minas Gerais, deste modo, passou a enxergar a solução nos sertões do vale (Rio Doce), ainda não explorado, como possível fonte de riquezas.

Os índios que antes vistos como protetores naturais de contrabandistas da região, transformaram-se em obstáculos que deviam ser removidos em “nome do progresso”. A conciliação e pacificação não ocorriam com facilidade e algumas vezes os momentos conflituosos eram inevitáveis, e para desempenhar esta função, D. João VI, nomeou como responsável o militar francês Guido Thomaz Marlière<sup>81</sup> como Diretor de Índios, que devido

---

<sup>81</sup> [http://iau.usp.br/revista\\_risco/Risco16-pdf/02\\_art04\\_risco16.pdf](http://iau.usp.br/revista_risco/Risco16-pdf/02_art04_risco16.pdf)

ao sucesso em suas ações foi designado Inspetor Geral das Divisões Militares de Minas Gerais, e anos mais tarde nomeado Diretor Geral dos Índios em 1824, por D. Pedro I.

O êxito de Guido Marlière em suas ações pauta-se no avanço nos sertões do vale do Rio Doce (MG e ES), viabilizando a ampliação do comércio fluvial dos sertões em contato direto com a região litorânea. Este avanço estratégico proporcionado pelas ações militares ocasionou no recuo dos povos indígenas com a redução de suas terras e acesso aos rios, principal fonte de sustento dos povos. As táticas militares adquiridas no exército francês por Guido Marlière favoreceu em arquitetar formas de contato pacífico e “amansamento” de indígenas, pois ao estar municiado de informações sobre as condições precárias dos indígenas, iniciou o processo de criação de postos de fronteira com núcleos de suprimentos, com a finalidade de abastecer as tropas e atrair os indígenas famintos para um contato pacífico, todavia, esta prática não era a mais comum, como narra Saint-Hilaire um ataque a aldeia:

Era ordinariamente durante a noite que se punham em marcha. Dava-se uma vela a cada soldado, e penetravam pela espessura das matas, precedidos de alguns índios civilizados que conheciam as localidades. A algazarra das crianças e os cantos bárbaros com que esses homens acompanham as danças a que se entregam ordinariamente ao fim do dia, davam a conhecer o local em que um grupo de Botocudos ia pernoitar. Era sempre em um vale, à margem de um regato. Cercava-se por todos os lados o acampamento dos selvagens; deixavam-nos passar a noite em completa segurança; e ao raiar do dia, viam-se cercados. Então começava o combate; os portugueses disparavam tiros de espingarda, e os Botocudos lançavam flechas. Pouco a pouco diminuía-se o círculo que se formara em torno destes últimos, e quando certo número já sucumbira, os restantes investiam sobre os inimigos afim de abrir passagem e fugir. Finalmente, quando não restavam mais no meio dos portugueses que mulheres e crianças, capturavam-nas e levavam-nas à força. As mulheres a princípio soltavam grandes gritos; mas apenas caminhavam um pouco, pareciam conformadas, e apegavam-se a seus condutores. Quanto aos homens, se acontecia prenderem-se alguns, fechavam os olhos, negavam-se a responder às perguntas que se lhes dirigia em sua própria língua, e deixavam-se matar. Os Botocudos, temendo bastante as armas de fogo, não atacam os portugueses de frente; escondem-se por trás das árvores, e lançam flechas aos que passam ao alcance. (SAINT-HILAIRE, 1938, p. 363-364)<sup>82</sup>

Os registros de confronto com a população indígena, não era apenas dos colonos após furtos às fazendas por indígenas famintos, mas também por parte das divisões da Junta Militar da Conquista e Civilização dos Índios, que destruíram aldeias inteiras em expedições nas

---

<sup>82</sup> SAINT-HILAIRE. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais* t. 1 (1938) disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-pelas-provincias-do-rio-de-janeiro-e-minas-gerais-t-1/pagina/364/texto> acesso em 15/01/2014.

regiões do Mucuri, nas margens dos rios Doce e Jequitinhonha, entre outras áreas habitadas por indígenas. Guido Marlière ficou conhecido como o “Pacificador do Rio Doce”, por procurar o contato pacífico e criticar quem cometia exploração ou assassinato de indígenas, no entanto há registros de genocídios de ações militares na região nos permite a questionar as ações mencionadas como pacíficas, este conflitos se abrandaram com a revogação da Carta Régia de 1808 em 1831, mesmo ano de partida de Debret para França.

Segundo Rosane Lacerda (2008)<sup>83</sup>, duas correntes ideológicas concorriam ao que se refere à causa indígena, de um lado José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838) que concebe a proposta de lei à Assembléia Constituinte de 1823 em *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Brasil*<sup>84</sup> que cogita um programa de integração dos índios provendo condições para o ingresso a unidade nacional, e do outro, Francisco Adolfo Varghagem (1816-1878) que acreditava que os indígenas deviam ser dominados à força nacional para consolidação das regiões de fronteira.

A legitimação da *Constituição Política do Império do Brazil* em 25 de março de 1824, forneceu aos cidadãos o direito de propriedade de suas terras e também aos sesmeiros que cumpriram as exigências da lei que os obrigavam a cultivar a terra doada. O Decreto nº 426 de 24 de julho de 1845, propõe o regulamento sobre acerca das missões de catequese e civilização dos indígenas, propondo ao Presidente da Província a demarcação de terras já concedidas aos indígenas com a seguinte norma no parágrafo 15:

Informar ao Governo Imperial ácerca daquelles Indios, que, por seu bom comportamento e desenvolvimento industrial, mereção se lhes concedão terras separadas das da Aldêa para suas grangearias particulares. Estes Indios não adquirem a propriedade dessas terras, senão depois de doze annos, não interrompidos, de boa cultura, o que se mencionará com especialidade nos relatorios annuaes; e no fim delles poderão obter Carta de Sesmaria. Se por morte do concessionario não se acharem completos os doze annos, sua viuva, e na sua falta seus filhos, poderão alcançar a sesmaria, se, além do bom comportamento, e continuação de boa cultura, aquella preencher o tempo que faltar, e estes a grangearem pelo duplo deste tempo, com tanto que este nem passe de oito annos, e nem seja menos de quinze o das diversas posses. (Decreto 426, 1845,§15).

Em 1850, ano da regulamentação da Lei nº 601, conhecida como a Lei de Terras, versa sobre a aquisição de terras, que anterior a Lei era por meio de sua ocupação, pois não existia lei que definia de fato a sua regulação de usabilidade. Subordinada ao Marquês de

---

<sup>83</sup> LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte (1987-1988). Brasília (DF): Ed. do Cimi- Conselho Indigenista Missionário, 2008, p.13.

<sup>84</sup> Disponível em [http://www.obrabonifacio.com.br/principais\\_obras/](http://www.obrabonifacio.com.br/principais_obras/) acesso em 21/01/2014.

Monte Alegre<sup>85</sup>, que desempenhava a função de Ministro e Secretário dos Negócios do Império (1849-1852), cria-se a Repartição Geral das Terras Públicas<sup>86</sup> (1850-1876), composta por um Diretor Geral de Terras Públicas, um Chefe da Repartição e um Fiscal, com o intuito de promover as ações imprescindíveis como as medições, descrições, definições, tributação, registro de terras possuídas, conservação, constante fiscalização das comercializações de terras públicas e propor ao Governo as terras devolutas, que deveriam ser reservadas, para a colonização de indígenas, fundação de povoados, abertura de estradas e outras atividades de interesse da coroa para efetiva execução da Lei nº601.

A Lei de Terras de 1850 estabelecia que ficasse proibida a ocupação de terras devolutas<sup>87</sup>, com a exceção de que as comprasse. As terras devolutas englobavam as sesmarias que não foram utilizadas, que não se acharem aplicadas ao uso público nacional, provincial ou municipal, mas também toda terra desocupada tornavam-se terras públicas, no contexto das práticas administrativas não havia diferença entre terra devoluta ou terra pública. Contudo, as terras públicas englobam toda a propriedade que pertence a União, tornando as “terras indígenas” em um bem público, por pertencer a União, entretanto não devolutas por estarem ocupadas.

Anos mais tarde, após a Proclamação da República em 15 de novembro de 1889, a promulgação da Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil em 24 de fevereiro de 1891 não faz referências aos povos indígenas, pois imbuído do pensamento progressista procura afastar qualquer vínculo com algo que represente o nativo “primitivo”, como assim descrito pelo político e engenheiro carioca Paulo de Frontin<sup>88</sup> (1860-1933) na comemoração do *Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil* (BESSA FREIRE, 2009)<sup>89</sup>, proferindo o seguinte discurso:

---

<sup>85</sup> José da Costa Carvalho,

<sup>86</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/Anexos/RegulamentoD1318-1854.pdf](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/Anexos/RegulamentoD1318-1854.pdf) acesso em 16/01/2014.

<sup>87</sup> Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/LEIS/L0601-1850.htm> acesso em 09/09/2010.

<sup>88</sup> Paulo de Frontin patrono da Engenharia é famoso por expandir o abastecimento de água na cidade do Rio de Janeiro, posteriormente assumiu a prefeitura do Rio de Janeiro, então capital do Brasil e eleito duas vezes senador.

<sup>89</sup> BESSA FREIRE, José Ribamar. Uma Constituição Legal para os índios? In: Versiani, M.H; Maciel, I. e Santos, N.M. (Orgs.). Cidadania em Debate. Rio de Janeiro: Ed. Museu da República, 2009. Discussão apresentada também em BESSA FREIRE, José Ribamar. *Cinco ideias equivocadas sobre os índios*. In: Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH), Manaus-Amazonas, nº1, Setembro de 2000, p.17-33.

O Brasil não é o índio; este, onde a civilização ainda não se estendeu perdura com os seus costumes primitivos, sem adiantamento nem progresso. Descoberto em 1500 pela frota portuguesa ao mando de Pedro Alvares Cabral, o Brasil é a resultante directa da civilização ocidental, trazida pela imigração, que lenta, mas continuamente, foi povoando o solo. (...) Os selvícolas, esparsos, ainda abundam nas nossas magestosas florestas e em nada differem dos seus antecedentes de 400 anos atrás ; não são nem podem ser considerados parte integrante de nossa nacionalidade; a esta cabe assimilá-los e, não conseguindo, eliminá-los”.

Analisando o discurso de Paulo de Frontin, que claramente demonstra a face de apropriação do território ao afirmar *nossas magestosas florestas*, afirma também, que os indígenas com seus *costumes primitivos* de 400 anos não conciliam com o ideal progressista e devem ser logo integrados a nacionalidade, e compactua com o genocídio caso não obtenha êxito na assimilação. Não obstante, o que se tem de registro legislativo em relação ao indígena ocorre somente no início do século XX com o Dec. nº 8072 de 1910, normatiza o funcionamento do SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais), que por fim utiliza do termo “terra de índios”, assegurando a efetividade da posse e o gozo das terras demarcadas, desse modo dando a noção de “direito indígena” a terra, com ressalvas para a concepção de processo civilizatório. O indígena no século XX, mais uma vez transitava entre o empecilho para o pensamento progressista e a figura do processo de proteção das regiões de fronteira e desenvolvimento da zona rural do território nacional. Acompanharemos a seguir, a inserção da temática indígena nas Constituições Federais, o criminoso processo civilizatório desenvolvido nos Postos Indígena do SPI, a devassa da Comissão Parlamentar de Inquérito que culminou no fim do SPI, as práticas de tortura vivenciadas neste período e o reforço discurso do preconceito sobre o indígena.

### **3.2 Constituições Federais e a Regulação Fundiária no século XX: Do fim do SPI ao Relatório Figueiredo.**

Em 16 de julho de 1934, no Governo Getúlio Vargas institui uma nova Constituição Federal, que após duas décadas e meia de atuação do Serviço de Proteção ao Índio, menciona as questões indígenas brevemente nas disposições preliminares das competências privativas à União, sobre as, no art. 5º, inciso XIX legislar sobre a incorporação dos selvícolas à comunhão nacional e o art. 129 que afirma que *será respeitada a posse de terras de selvícolas que nelas*

*se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las*<sup>90</sup>, também prevista no art. 154 da Constituição Federal de 10 de novembro de 1937, que pronuncia o seguinte: *será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas*<sup>91</sup> e repetida na Constituição de 18 de setembro de 1946<sup>92</sup>, contudo:

Poucos anos depois, a mesma perspectiva de integração foi predominantemente dispensada no tratamento dado aos índios pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) a partir do documento proposto na: Convenção nº 107, instaurada em 05 de junho de 1957. O texto foi o primeiro instrumento internacional relativo aos povos indígenas em contexto mundial. “Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes.” (Convenção 107, OIT). A OIT foi fundada em 1919 com o objetivo de promover a justiça social e criada pela Conferência de Paz após a Primeira Guerra Mundial<sup>93</sup>

A Conferência Geral da OIT<sup>94</sup> foi convocada em Genebra pelo Conselho de Administração da Repartição Internacional, dando dimensões internacionais a legislação de proteção e integração dos povos indígenas, não exclusivos ao Brasil, mas de todos os países independentes no que compete a terra, recrutamento e condições de emprego, formação profissional, segurança social, saúde, educação e meios de informação, influenciando diretamente as constituições brasileiras posteriores a convenção. Posteriormente, na Constituição de 1967 (mesmo ano do fim da SPI e início da FUNAI) os territórios pertencentes aos indígenas foram definidos pelo artigo nº 198, que os incluía entre os bens da União, com direito a usufruto total das riquezas naturais deste território, tendo o seu reconhecimento por meio dos dispositivos legais do governo, isto é, quando as mesmas são identificadas, delimitadas, demarcadas (que caracteriza as terras indígenas diferenciando das

---

<sup>90</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/CCIVIL\\_03/Constituicao/constitui%C3%A7ao34.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/Constituicao/constitui%C3%A7ao34.htm) acesso em 21/01/2014.

<sup>91</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao37.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao37.htm) acesso em 21/01/2014.

<sup>92</sup> Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao46.htm) acesso em 21/01/2014

<sup>93</sup> BASTOS LOPES, Danielle; MAGALHAES, Jonas E. P.; BARRETO, Marcos R. *O Direito dos índios no Brasil: A trajetória dos grupos indígenas nas constituições do país*. In: XXIX Congresso Latinoamericano de Sociologia – Alas Chile, 2013, Santiago – Chile. Crisis y Emergencias Sociales em América Latina (Universidad de Chile). Disponível em [http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT10/GT10\\_BastoDBarretoM.pdf](http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT10/GT10_BastoDBarretoM.pdf) acesso em 21/01/2014.

<sup>94</sup> Disponível em [http://portal.mte.gov.br/data/files/FF8080812B62D40E012B691F27D013A3/conv\\_107.pdf](http://portal.mte.gov.br/data/files/FF8080812B62D40E012B691F27D013A3/conv_107.pdf) acesso em 21/01/2014.

terras devolutas), homologadas e por fim registradas. Em caso de omissão do governo na finalização da demarcação da terra indígena, a mesma estará vulnerável sendo considerada como terra devoluta. Quanto a sua regularização fundiária dar-se-á pela Discriminatória de terras públicas, composta por fases: eleição da área, caracterização fundiária, identificação, julgamento dos processos e encerramento da discriminatória.

Entretanto, mesmo que a maior parte dos documentos do Serviço de Proteção ao Índio tenha sido incinerada, os crimes contra os povos indígenas eram abundantes de tal forma, que não conseguiram extingui-los completamente, como nos apontam o Relatório da Comissão de Inquérito publicado no Diário Oficial da União em 10 de setembro 1968, constituída pela portaria 239/1967, sob auspícios do procurador Jader de Figueiredo Correia (por isso Relatório Figueiredo) foi instituída com intuito de apurar as anormalidades do Serviço de Proteção ao Índio, produzindo um vasto relatório, que ficou conhecido como Relatório Figueiredo, com diversos volumes, motivando a demissão de 33 servidores e 17 suspensões.

As investigações que vieram a compor o Relatório Figueiredo, apresentam as dificuldades sofridas pelos investigadores nas desgastantes viagens, percorrendo imensas distâncias entre os postos indígenas e explanam o lamento de não trazer à tona a brutalidade que os indígenas foram submetidos em sua totalidade. Observa-se no documento, o assombro ao presenciar que a repartição pública tenha *descido a tão baixos padrões de decência*, no que competem à injustificável omissão por parte dos servidores do SPI às práticas de tortura nos Postos Indígenas, que durante anos conviveu com a punição física contra crianças e adultos *em monstruosos e lentos suplícios*, espancamentos que causavam invalidez ou morte, crucificação, venda de crianças indígenas para fins sexuais que deveriam ser impedidos pelos responsáveis dos postos indígenas, e com a reincidência dos crimes, os servidores deveriam ser destituídos dos cargos e punidos, algo que infelizmente nunca aconteceu, pois os mesmos estavam cientes, quando não partícipes, e acobertavam os crimes. Dentre os numerosos crimes cometidos, dois deles destacam-se pelo nível alarmante de crueldade, um deles era o “tronco”, que nada tem a ver com o “tronco de açoite” que os escravos negros foram submetidos, pois:

O “tronco” era, todavia, o mais encontradiço de todos os castigos, imperando na 7ª Inspeção. Consistia na trituração do tornozelo das vítimas, colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente. (...) Isso porque, de maneira geral, não se respeitava o indígena como pessoa humana, servindo homens e mulheres, como animais de carga, cujo trabalho deve reverter ao funcionário. (Relatório Figueiredo, 1968, p.4913)

Ainda que tais crimes estivessem capitulados no Código Penal vigente, a prisão, o trabalho forçado e os castigos foram seguidos como processo de humanização da relação do indígena com a SPI, segundo o Relatório Figueiredo, deveria ser saudado a adoção de tais práticas no exercício de “proteção ao índio”. Não satisfeitos com o trabalho forçado (leia-se escravidão) para civilizar os nativos, usurpavam toda a produção sem pagamento ou qualquer satisfação prestada aos indígenas.

Francamente, o lugar do discurso deve ser colocado sob análise em relação ao período e as políticas vigentes, contudo, não há a possibilidade de não indignar-se, perante a barbárie na segunda metade do século XX, principalmente quanto às mulheres indígenas, que no dia seguinte ao darem a luz, as enviavam para o trabalho do roçado, sendo vedado o contato com o recém-nascido durante o trabalho.

Em resposta a isso, recentemente, tem tomado destaque a conjuntura de justiça de transição, com medidas de reparação, tanto as vítimas diretas, assim como as que englobam a sociedade, vêm sendo adotadas. Há exemplo a constituição de museus de consciência, estes com o intuito de resgatar as memórias silenciadas de grupos minoritários, despertando para a formação crítica dos indivíduos e de reparações simbólicas, que necessitam de lugares de memória<sup>95</sup> no movimento de resistência, já que os mesmos se encontram em situação de vulnerabilidade referente ao apagamento-esquecimento-silêncio de suas raízes e tradições.

No Brasil, até o presente momento, há apenas um museu de consciência reconhecido que salvaguarda a memória da resistência e das coações políticas do Estado de São Paulo, este regulamentado pela Coalizão Internacional de Sítios de Consciência<sup>96</sup>, o Memorial da Resistência, em São Paulo, criado em 24 de janeiro de 2009. O Governo de Dilma Rousseff beneficiou a ampliação dos acervos de memória, com a criação da Comissão Nacional da

---

<sup>95</sup> Referente aos lugares de memória. NORA, Pierre. Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares. São Paulo, Departamento de História – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História. V.10,1993. p.13

<sup>96</sup> <http://www.sitesofconscience.org/>

Verdade, em novembro de 2011, que tem como objetivo averiguar, inquirir, analisar, coletar testemunhos e documentos sobre as transgressões dos Direitos Humanos por parte dos agentes do governo no período de 1946 a 1988.

As propostas de constituição de museus de consciência, entre elas iniciativa de museus comunitários construídos pelos próprios grupos minoritários, que procuram inverter o caminho a favor da dignidade social, contando a sua história, sua cultura, experiências de contato com a violência, fornecerão pistas para remontar um passado desconhecido ou “invisível”, porém invisibilizados por práticas de apagamento de representações sociais realizadas por grandes entidades, sendo estes dignos de serem compreendidos como patrimônios culturais, que vão além do simbolismo, que se alocam no direito a memória, do 3º Programa Nacional de Direito Humanos, (PNDH3)<sup>97</sup> e acima de tudo, a segurança da não reprodução das violações cometidas.

Ponderando sobre a atual configuração do cenário político brasileiro, os movimentos de apropriação de lugares que podem ser reterritorializados, convertidos em museus de consciência, como a casa da morte em Petrópolis, o DOPS – RJ, o DOI-COD-RJ, além dos campos de concentração indígena que foram considerados “infratores”, como o Reformatório Krenak em Resplendor e a Fazenda Guarani, ambos em Minas Gerais. Estes campos de concentração representam o ponto mais radical das práticas coercitivas desde a criação do Serviço de Proteção ao Índio, contrariando o seu nome que menciona o termo “proteção”, estabeleceram punições violentas e prisões em condições insalubres aos indígenas.

Segundo a notícia do site *Rede Brasil Atual*, a partir de maio de 2012, que a Comissão Nacional da Verdade, determinou os delitos contra camponeses e indígenas, como parte integrante dos seus 13 eixos de trabalho, e como resultado das pesquisas afirma a existência de presídios destinados aos indígenas “infratores, como “crimes” de vadiagem, previstos no artigo 59 da Lei de Contravenções Penais, aos válidos que se entregam a “ociosidade”, “vícios de pederastia”, consumo de álcool em terras indígenas, roubos e homicídios eram motivos de transferência para o Reformatório Krenak, este localizado nos domínios do Posto Indígena Guido Marlière, muitos desconheciam o motivo da subtração de sua liberdade, enquanto suas terras eram ocupadas por fazendeiros.

---

<sup>97</sup> Decreto nº 7.177/10. Disponível em versão eletrônica em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/pndh3/pndh3.pdf>



Fonte: Fazenda Guarani, Jornal A Publica. Foto: André Campos. 2013.

A Fazenda Guarani, situada em Carmésia, região da Serra do Cipó em Minas Gerais, não era diferente. Registros que edifica a história deste local datam de 1972, apresentando o prolongamento de atividades cruéis da ditadura, recebendo indígenas para “tratamento mental”, sabendo-se que o local não proporcionava atendimento psiquiátrico. Atualmente, o local ainda emana simbolismo da capela e do engenho, vestígios do período da ditadura militar, habitado por um grupo Pataxó, dos quais os primeiros foram transferidos para Porto Seguro na Bahia

Analisando estes fatos é possível perceber a necessidade de disseminar estas memórias, que há tanto tempo foram sufocadas, apresentando aos que ficaram habituados com a mesma, sendo este *um dos fenômenos culturais e políticos mais surpreendentes dos anos recentes que é a emergência da memória como uma das preocupações culturais e políticas centrais das sociedades ocidentais* (HUYSSSEN, 2000, p. 06). Partindo desta perspectiva, podemos depreender que este exemplo mostra a necessidade para os dirigentes de associar uma profunda mudança política a uma revisão (auto) crítica do passado, em meio ao fenômeno da emergência das memórias subterrâneas e a importância da constituição de museus de consciência como ferramenta de resistência ao silêncio-esquecimento<sup>98</sup>, como ponte para alcançar as gerações vindouras.

---

<sup>98</sup> BARRETO, Marcos. EITERER, E. Memória Identidade e Resistência dos Museus Comunitários: Movimentos Indígena no Ceará. in: Anais do Congresso Internacional de Museologia. Maringa, PR. 2012. Disponível em <http://www.mbp.uem.br/cim/pages/arquivos/anais/TS3/TS3-05.pdf>

Consiste muito mais na irrupção de ressentimentos acumulados no tempo e de uma memória da dominação e de sofrimentos que jamais puderam se exprimir publicamente. Essa memória “proibida e portanto “clandestina” ocupa toda a cena cultural, o setor editorial, os meios de comunicação, o cinema e a pintura, comprovando, caso seja necessário, o fosso que separa de fato a sociedade civil e a ideologia oficial de um partido e de um Estado que pretende a dominação hegemônica.(POLLACK, 1989, p.03)

No entanto, surge o impasse: como apresentar formas que favoreçam a disseminação dessas histórias? Há como conjecturar os reflexos destas histórias nos dias de hoje? Como coletar informações que não estão nos registros? Assim como as sociedades de base oral, a transmissão destes saberes se dá por meio das narrativas (memória oral) que se tornaram os principais canais de comunicação e perpetuação da história do grupo social. Desta forma, o pontapé inicial se dá nas entrevistas, coletando relatos dos indígenas que vivenciaram o processo, que forneceram pistas para localizar nas entrelinhas dos documentos o que não foi dito e o que foi “perdido” durante o incêndio do prédio do Ministério da Agricultura, sede da SPI.

Segundo Paulo Abrão Pires Júnior, presidente da comissão da anistia assegura que “A violência de uma ditadura não se mede pela pilha de corpos que ela produz, mas pelos efeitos e cultura autoritária que ela deixa de legado ao longo do tempo em uma sociedade”.<sup>99</sup> De fato, há a necessidade de reconstituir a trajetória do discurso histórico do preconceito sobre o indígena, para constituir os mecanismos para que possa conduzir a sociedade a ressoar o pensamento de questionamento da realidade, não concebendo o indígena em contorno estereotipado. Por meio disso, possibilitar que esses museus de consciência que estão por se constituir, dêem voz aos povos originários, apresente suas narrativas, suas experiências, dialoguem de maneira objetiva com a geração que não viveu, mas que todos os dias, lida com os resquícios de um projeto de Brasil, que em nome de um ideal, deixou marcas fortes demais para serem ignoradas.

É sabido que a subtração da liberdade ocorre na iniciativa de punir o indivíduo infrator, no entanto, as práticas de tortura, sendo este um crime inafiançável, integrou parte das políticas de ações diretas do Estado brasileiro, marcando a sociedade como um todo,

---

<sup>99</sup> <http://mj.jusbrasil.com.br/noticias/2824776/audiencia-publica-na-camara-discute-32-anos-da-lei-de-anistia>

inclusive a população indígena durante este processo. Evidentemente, este trabalho faz parte de representação política, já que a memória social é sempre uma dimensão política<sup>100</sup>.

A abertura para a coleta de relatos de grupos indígenas, hoje pouco mencionado, já que são escassos sobre as suas atividades durante este período conturbado da história nacional, poderá indicar caminhos das implicações sociais do período ditatorial e as heranças destes anos de forte repressão, ocasionando em traumas que demandarão tempo para recuperar. Segundo a perspectiva Tania Kolker,<sup>101</sup> a tortura vai além da vinculação da relação torturador-torturado, pois as práticas de tortura excedem aos dois, englobando o Estado e seus aparelhos de coerção, estendendo as suas garras, deixando feridas abertas, traumas no espaço e tempo por gerações<sup>102</sup>, sendo estas partes constituintes dos contextos sociais.

Desta forma, faz-se necessário que o Estado, contemple as narrativas dos indígenas que resistiram as práticas de tortura e violências em geral do regime militar, como parte integrante das memórias que foram veladas, e que necessitam emergir com o auxílio da Comissão Nacional da Verdade e do grupo Tortura Nunca Mais, para que a sociedade compreenda a formação discursiva sobre os grupos indígenas, realizando ações concretas e efetivas no plano real, não apenas na constituição de museus de consciência, mas de circulação de informação e intensidades, alcançando os segmentos da esfera educacional e (educação) patrimonial.

Proporcionar o debate sobre os locais de tortura de indígenas no período pós-golpe militar abarca diversas finalidades além da denúncia e do despertar para pesquisas voltadas para temática, é um convite para análise do reforço discursivo sobre o indígena como figura subalterna, do preguiçoso, do selvagem por meio de atitudes perniciosas aos quais foram submetidos, na Fazenda Guarani e o Reformatório Krenak, e lugares que ainda estão por ser descobertos. Contudo, mostraremos também, o ponto positivo para os indígenas no período da ditadura com o surgimento da legislação de Terras Indígenas em 1973 e seu aperfeiçoamento na Constituição Federal de 1988.

---

<sup>100</sup> MORAES, Nilson. *Ibidem*, p.92

<sup>101</sup> Psicoterapeuta da Equipe Clínico-Grupal do Grupo Tortura Nunca Mais-RJ. Membro do Grupo Multidisciplinar de Peritos Independentes para a Prevenção da Tortura e da Violência Institucional da Secretaria de Direitos Humanos; consultora do Programa para as Américas da Association for the Prevention of Torture (APT).

<sup>102</sup> KOLKER. Tânia, Tortura e impunidade – danos psicológicos e efeitos de subjetivação, In TORTURA, (org.).( Esta publicação reúne textos de autores que participaram do Seminário Nacional sobre Tortura realizado nos dias 4 e 5 de maio de 2010, na Universidade de Brasília) p. 175

### **3.3. Da legislação de Terras Indígenas de 1973 à Constituição Federal de 1988: Consolidação dos Direitos Indígenas.**

Segundo João Pacheco de Oliveira<sup>103</sup>, antropólogo e professor do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973, criada 6 anos após a criação da FUNAI e conhecido como Estatuto do Índio, conceitua a terra indígena apenas no formato jurídico, distante de qualquer categoria ou descrição sociológica e enumera três tipos de terra indígena;

- i) campos de posse das comunidades indígenas ou silvícolas;;
- ii) áreas reservadas pelo governo como parques e reservas;
- iii) terras ocupadas ou habitadas pelos silvícolas, não dependendo da existência de demarcação, conforme previsto no artigo 198 da Constituição de 1967.

Ainda que previstos na CF de 1967, casos de invasão ou compra de terras sem a ciência que as mesmas pertencem as reservas indígenas não são incomuns, muito menos reivindicações de brancos sobre títulos de propriedade ou direitos de posse que alegam possuir não são válidos perante as disposições gerais da Lei 6001/1973 que serão *declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos dos atos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação das terras habitadas pelos índios ou comunidades indígenas* (BRASIL, L6001, art.62, 1973).

O processo de demarcação de territórios indígenas, ainda não demarcados, após a promulgação do Estatuto índio ficou sob a incumbência do Poder Executivo, com execução prevista para cinco anos em acordo com o artigo 65 da Lei 6001/73, entretanto, o desempenho das ações não ocorreu da forma prevista. No período entre 1973 e 1981, aproximadamente 15% das terras indígenas identificadas foram homologadas apenas em caráter de emergência, ao mesmo tempo em que os conflitos da posse de latifúndios abrangiam também territórios indígenas, *bem como a mobilização dos índios e dos seus*

---

<sup>103</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “Os Obstáculos ao Estudo do Contato”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

*aliados políticos para exigir o cumprimento das disposições protecionistas do Estatuto do Índio*<sup>104</sup>.

A intensa contenda entre indígenas e latifundiários, formava a chama próxima ao barril de pólvora, já que a pressão aumentava a cada dia devido à visibilidade política e recorrente incidência de confrontos impedia o desenvolvimento das ações militares, criando-se uma real ameaça a segurança nacional, levando a intervenção militar e remanejamento de indígenas “infratores” para os postos indígenas e reformatórios, como forma de conter as reivindicações de territórios permitidos pelo Estatuto do Índio.

Na virada da década de 1970 para os anos de 1980 ficou marcada por mudanças na organização indígena com a criação da Comissão Pro-Índio (CPI), fundada em 20 de outubro 1978, por membros da sociedade acadêmica, composta por advogados, professores, médicos, antropólogos e membros da sociedade civil adeptos do movimento indígena, bem como a criação da União das Nações Indígenas(1980)<sup>105</sup>, com auxílio e incentivo de antropólogos como Darcy Ribeiro que defendia a criação de uma Associação Indígena, para resguardar os direitos e dar voz aos indígenas:

Eu acho que é muito importante a idéia de se criar uma Associação Indígena, a idéia que eu tenho disso e que tenho repetido muitas vezes, é a seguinte: Só os índios podem salvar os índios. Não há FUNAI, não há ANAÍ, não há ninguém. Só os índios, são capazes de assumir o comando de si mesmos. O Auto Governo, funcionários que estão la nas aldeias, é para dar ajuda , como alguém que está la para ajudar e não para ser um papaizinho ou um chefinho<sup>106</sup>.

A Comissão Pró-Índio de São Paulo foi fundamental para a consolidação do movimento da União das Nações Indígenas, com debates acerca da Educação Indígena, encontros subsidiados pela entidade, assistência e suporte tecnológico e o Programa de Índio, programa radiofônico do Núcleo de Cultura Indígena, estruturando os primeiros anos da União das Nações indígenas, que anos depois desempenhou importante papel no que compete aos movimentos sociais indígenas, na *condição de representante dos povos indígenas, se fez presente tanto nas discussões eleitorais, como, posteriormente, na defesa dos direitos destes*

---

<sup>104</sup> : OLIVEIRA FILHO, J. P. de (org.). Os Poderes e as ferras dos Indios. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, comunicação 14 In: BRUCE, Albert. *Terras Indígenas, Política Ambiental e Geopolítica Militar no desenvolvimento da Amazônia: A Propósito do caso Yanonami*.

<sup>105</sup> DEPARIS, Sidiclei Roque. A contribuição da União das Nações Indígenas ao movimento indígena brasileiro (1980-1988). Dourados: Nicanor Coelho, 2009.

<sup>106</sup> Relatório do I Seminário de Estudos Indigenistas, *apud*. DEPARIS, Sidiclei Roque, *op. cit.*, 2007.

na *Constituição* (DEPARIS, 2009, p. 143), processo este, acompanhado pelo jornalista José Ribamar Bessa Freire em publicações no jornal “Porantim”, desde a sua fundação e em reuniões durante a Constituinte.

Contudo, perante a mobilização de grupos acadêmicos e entidades, o governo militar modifica a política de demarcação e o processo decisório deixou de pertencer exclusivamente a FUNAI, por ser suscetível as influências políticas dos indigenistas e indígenas, desta forma por meio do decreto nº 87.457 de 1982 institui o Programa Nacional de Política Fundiária<sup>107</sup>, criando o Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários (MEAF), que posteriormente com o Decreto nº 88.118<sup>108</sup> de 23 de fevereiro que passa a cercear as atividades da FUNAI, tornando o processo de demarcação burocrático e sob análise do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), Ministério de Interior (MINTER) e o MEAF.

A tensão criada pela mobilização de reivindicação de grupos de diversos segmentos da sociedade civil por eleições presidenciais diretas (Diretas Já) e demais exigências, proporcionou o fim do regime militar em 1984, ocasionando na substituição do MEAF, pelo Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário (MIRAD), gerido por civis, reduzindo a influência militar nas políticas indígenas, porém segundo Bruce Albert<sup>109</sup>, os militares mantinham sigilosamente a manifestação da tutela, retardando os trabalhos de delimitações de terras indígenas do GTI, que no período de dois anos (1983-1985), aprovou apenas 14 das 50 propostas de delimitações providas da FUNAI, em 1986, 36 propostas estavam bloqueadas pelo Ministério do Interior, que com a chegada do novo secretário-geral do CSN, persistia em promover a discussão pública de adoção de “critérios de razoabilidade” para as delimitações, com intuito de preservar latifundiários que durante a ditadura se apossaram de territórios indígenas, principalmente nas áreas de fronteira. Em 1987:

O discreto congelamento das delimitações de terras indígenas pôde transformar-se numa legalização do papel da Secretaria Geral do CSN enquanto instância decisória encarregada de impor critérios econômicos e geopolíticos de redução dos territórios indígenas (Decreto nº 94.945, de 23/09/87) Em 1988-89, tanto a mobilização da sociedade civil no processo de elaboração da nova Constituição, quando uma campanha ambientalista internacional denunciando a destruição acelerada da floresta amazônica no Brasil vieram novamente modificar a configuração da política oficial de

---

<sup>107</sup> Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-87457-16-agosto-1982-437405-publicacaooriginal-1-pe.html> acesso em 20/01/2014

<sup>108</sup> Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-87457-16-agosto-1982-437405-publicacaooriginal-1-pe.html> acesso em 20/01/2014.

<sup>109</sup> Antropólogo de escola francesa publicou inúmeros trabalhos voltados para a demarcação de terras indígenas, além das práticas culturais e entrevistas com as populações indígenas da Amazônia.

expropriação das terras indígenas, mais do que nunca considerada como um parâmetro essencial da viabilização do modelo militar de integração e desenvolvimento da Amazônia. Uma análise do processo de delimitação das terras dos índios Yanomami efetivado durante este período nos ajudará a evidenciar os novos mecanismos legais e administrativos, assim como os novos recursos retóricos desta política (BRUCE, ALBERT 1991,p.40).<sup>110</sup>

A Constituição Federal da República Federativa, promulgada em 05 de outubro 1988, também alcunhada de Constituição Cidadã, devido o número de leis voltadas para as questões sociais de acesso a cidadania, demandou 20 meses para ser concluída por 558 constituintes. Considerada marco divisor nas políticas indígenas, por apresentar novas formas de tratamento, ao que compete à legislação indígena, no capítulo VIII da Constituição de 1988, a pesquisadora Danielle Bastos Lopes<sup>111</sup>, promove a discussão dos bastidores que precederam a publicação do texto final, em relação ao (art.269º) em que lia-se *são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas*, tornou-se (art.234º) *“são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as que utilizam para atividades produtivas”*, a alteração gerou desconfiança nos indígenas, pois a mudança para utilizam do termo “utilizam”, viesse a excluir as terras que vieram a sofrer com invasões, logo não estavam ocupadas pelos indígenas.

Todavia, em 30 de agosto de 1988:

o capítulo “Dos índios” era submetido ao 2º turno das votações no Plenário. Na ocasião, a maior atenção era para a modificação realizada no texto do agora chamado: artigo 234º, que passou a empregar o verbo no tempo presente “utilizam” em vez de “utilizadas”, em relação às terras permanentemente ocupadas. Por se tratar de um acordo entre os vários constituintes, o relator acabou posicionando-se favorável à alteração para forma original do texto. Os demais dispositivos pertencentes ao capítulo foram aprovados. E exterior ao capítulo “Dos índios”, outros artigos<sup>291</sup>, como o (art. 210º) que garantiu às comunidades indígenas a utilização de sua língua materna e processos próprios de aprendizagem também foram aprovados. (BASTOS LOPES, 2011, p.127)

---

<sup>110</sup> ALBERT, Bruce. *Terras indígenas, política ambiental e geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: A propósito do caso Yanomâmi*. In: Lena, Philippe. & Oliveira, Adélia E. de, (org) *Amazônia – A fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991, p.40) [http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/pleins\\_textes\\_7/b\\_fdi\\_03\\_01/37612.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/b_fdi_03_01/37612.pdf)

<sup>111</sup> Para melhor aprofundamento do debate, BASTOS LOPES, Danielle. *O movimento indígena na Assembléia Nacional Constituinte*. Dissertação de Mestrado em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, 2011.

A autora ainda ressalta a ausência das lideranças indígenas no *último ato*, que deveriam testemunhar a introdução das inovações dos direitos indígenas aos quais participaram de sua concepção, direitos estes que se tornaram coletivos e permanentes, encerrando o processo de assimilação e integração forçada, dentre eles, apenas Aílton Krenak possuía autorização para entrar nas galerias do Plenário para acompanhar a votação.

Os textos finais da Constituição Federal do Capítulo VIII, dos Índios art. 231 e art. 232 do capítulo que compete à legislação dos direitos indígenas ficaram desta forma:

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.

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.

Em suma, destacar as legislações no que tocam às terras no século XIX, decretos, constituições e outros mecanismos legisladores durante o século XX até o presente momento, demonstram claramente a realidade intrincada em que os indígenas foram sujeitados nos diferentes discursos que condescendiam com o etnocídio, memoricídio, silenciamento, expropriação de suas terras sagradas, escravidão, estupros, separação forçada das famílias, preconceito, identidade negada, um turbilhão de discursos e memórias inexprimíveis, um trauma social, uma marca feita de maneira tão agressiva que se torna indizível, porém, é o gatilho para o processo de rememoração justamente por ficar incrustado na dimensão mental da memória<sup>112</sup>.

### **3.4. Contornos atuais das sociedades indígenas no Brasil após a Constituição Federal de 1988:**

Em 2013, a atual Constituição Federal completou 25 anos de sua promulgação, marcando a mudança na legislação de proteção aos indígenas, mas o que mudou na prática desde então? Os nativos, antes detentores de dimensões continentais das terras na América latina, hoje, ocupam territórios em pequenas reservas estranguladas devido às ocupações

---

<sup>112</sup> ERLI, Astrid. Cultural memory studies: an introduction. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.) Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008. P.1-24. Disponível em: <http://www.let.leidenuniv.nl/pdf/geschiedenis/cultural%20memory.pdf>

realizadas por grandes latifundiários monocultores, com solos que necessitam de manejo para sua otimização, por conta da qualidade e tamanho reduzido. O manejo de terras são intervenções no solo com objetivos de fornecer condições favoráveis ao plantio, por um tempo maior ou ilimitado, o que é imprescindível para estas reservas, que são definidas por Egon Heck<sup>113</sup>, *como confinamentos de índios*, pautada na realidade precária em que se encontram, no que diz respeito as condições mínimas de sobrevivência, alguns grupos contam com a distribuição de cestas básicas para o seu sustento em períodos irregulares, desencadeando um embotamento do ânimo, uma explosão endêmica de transtornos psicológicos como a depressão, elevando o nível de alcoolismo e suicídio entre os indígenas.

Após a promulgação da Constituição Federal de 1988, o Conselho Missionário Indigenista passou a elaborar vídeos e relatórios anuais com a finalidade de apresentar dados sobre a transgressão dos direitos dos povos indígenas em todo Brasil veiculados no meio de comunicação e equipes de base do CIMI junto aos indígenas, promovendo debates sobre os constantes registros de violência contra o patrimônio e a pessoa indígena, seguindo os preceitos da Teologia da Libertação<sup>114</sup> na luta pela dignidade, do direito à vida, o acesso as terras e permanência garantida.

No início da década 1990, o antropólogo francês Bruce Albert, que conviveu com o povo Ianomâmi por mais de 30 anos, publica um de seus trabalhos de maior repercussão, revelando os detalhes sobre o massacre do povo Ianomâmi de Haximu em 1993. A comunidade Ianomâmi, localizada na fronteira entre Brasil e a Venezuela, tornou-se um local de violência extrema planejada por 22 garimpeiros que massacraram crianças, jovens e velhos que estavam na aldeia, com número de mortos impreciso. No dia 03 de outubro de 1993, o jornal a Folha de São Paulo<sup>115</sup> divulga a morte de ao menos 19 índios, segundo o inquérito policial 12 pessoas foram mortas a balas e mutiladas a golpes de facão, o que torna questionável o documento final, porém não reduz a crueldade.

Dentre os condenados, apenas João Pereira de Moraes e Pedro Emiliano Garcia (conhecido Pedro Prancheta) estão presos, não pelos crimes de genocídio, mas por tráfico de

---

<sup>113</sup> Egon Heck, ex-padre, teólogo, filósofo, pós-graduado em Ciência Política e militante participante da fundação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Disponível em: <http://www.sul21.com.br/jornal/2012/10/as-reservas-sao-confinamentos-de-indios-acusa-egon-heck/>. Acesso em 04/09/2013.

<sup>114</sup> GUTIÉRREZ. Gustavo. Teologia da Libertação - Perspectivas. São Paulo:Loyola, 2000.

<sup>115</sup> Disponível em <http://media.folha.uol.com.br/ilustrissima/2010/11/19/fsp-mais-1.pdf> acesso em 24/01/2014.

drogas e transporte de produto de garimpo ilegal, respectivamente. Em entrevista<sup>116</sup> o líder indígena Davi Kopenawa afirma que um novo massacre está por vir, também declarado pelo Instituto Socioambiental (ISA), devido às invasões recorrentes de garimpeiros nas mediações e a carência de ações do governo pode ser fundamental para desencadear uma possível “corrida do ouro” e que a reincidência de crimes de garimpo ilegal demonstra que a pena de Pedro Prancheta foi insuficiente.

Em 20 de abril de 1997, um crime ganhou repercussão nacional, o brutal assassinato do índio Galdino Jesus dos Santos, de 44 anos, em Brasília. O líder da etnia Pataxó-hã-hã-hã estava na cidade para as manifestações de 19 de abril (dia do índio), na madrugada do dia 20, enquanto dormia no ponto de ônibus da W3 Sul, bairro nobre da capital federal, foi surpreendido por quatro jovens de classe média que atearam fogo com um líquido inflamável, o índio Galdino teve 95% do corpo queimado e morreu no dia seguinte ao crime. Os jovens declararam que não sabiam que o homem que se abrigava no ponto de ônibus se tratava de um indígena, mas de um mendigo, o que não justifica tal barbárie. Os partícipes do crime, Antonio Novely Cardoso Vilanova, Eron Chaves Oliveira, Max Rogério Alves e Tomás de Oliveira Almeida foram presos dispondo de privilégios como chuveiro quente. Após o julgamento em 2002 entraram para o regime semiaberto e em liberdade em 2004, pagando metade de suas penas. Demonstrando que se faz necessária a reforma no sistema judiciário, para que se cumpra a pena prevista e que a mesma não seja reduzida apenas por bom comportamento ou casos de tráfico de influência.

Segundo dados apresentados nos relatórios do CIMI, nas últimas décadas o quadro vem se agravando, consistindo na falta de apreço ao planejar o desenvolvimento econômico do país com centenas de projetos que incidem em territórios indígenas sem consultá-los, negligência do exercício de suas atribuições em criar Políticas Públicas e executá-las para melhorias das condições das populações indígenas, a parceria perigosa entre a máquina pública, por vezes facilitadora para as instituições privadas hegemônicas pertencentes a pequenos grupos de investidores nacionais, particularmente de empresários do agronegócio, requisitando o acesso as terras para produção monocultora.

No estado do Espírito Santo, um caso emblemático de disputa entra a iniciativa privada e os povos indígenas na demarcação de terras que levou pouco mais de 40 anos para

---

<sup>116</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2013/03/vinte-anos-apos-massacre-de-haximu-indios-temem-novo-conflito.html> acesso em 24/01/2014.

ser finalizado, merece destaque especial. Em 1996, a Fundação Nacional do Índio dentro de suas atribuições identificou 18.027 hectares para habitação e cultura de subsistência indígena, no entanto, em 1998 apenas 7.061 hectares foram demarcados pela entidade, a partir de um acordo entre o Ministério da Justiça e a empresa multinacional Aracruz Celulose, onde a empresa privada teria o compromisso pela mitigação em dinheiro, como prática compensatória aos indígenas.

Em 2005, indígenas dos povos Tupinikim e Guaraní reocuparam duas áreas, onde ergueram duas aldeias (Olho D'Água e Córrego D'Ouro), porém no dia 20 de janeiro de 2006, os indígenas foram expulsos de forma violenta por um mandato de reintegração de posse expedido pelo Juiz Federal Rogério Moreira Alves de Linhares no Espírito Santo a favor da Aracruz Celulose S/A em dezembro de 2005, a operação foi executada por 120 agentes da Polícia Federal do Comando de Operações Táticas (COT) de Brasília, deixando 12 indígenas feridos por balas de borracha, plantações e cabanas foram incendiadas.

O Ministério Público Federal ciente desta negociação questionou o processo, em julho de 2006, propôs uma ação civil pública na Justiça Federal contra a União, solicitando indenização aos indígenas por danos morais, pautadas nas irregularidades cometidas da ação da Polícia Federal durante a desocupação das terras, entre eles a ausência do diálogo na fase prévia de intervenção optando imediatamente pela força física, tiros a queima roupa e a utilização das dependências da Aracruz Celulose como base para a ação tática.

Na tentativa de abonar a presença maciça e suas ações de grande impacto ambiental, as empresas investem em propagandas com objetivo de alcançar o apoio da população. Diversos exemplos ocorrerem em todo Brasil, como a militância da atriz Regina Duarte portavoz dos ruralistas contra os direitos indígenas, todavia, talvez o mais incisivo e aberto ataque aos indígenas, podemos citar a antiga empresa multinacional Aracruz Celulose (Fibria)<sup>117</sup>, que no ano de 2006, utilizou de recursos discursivos em Outdoors, em estradas do Estado do Espírito Santo, na região sudeste do Brasil, com frases que indicam que os indígenas e a Fundação Nacional do Índio estão na via contrária ao desenvolvimento, assim mencionados: “A Aracruz trouxe o progresso. A FUNAI, os índios” e “A FUNAI defende os índios. Quem defende nossos empregados?”.

---

<sup>117</sup> Após uma fusão ocorrida em 2009, a empresa Aracruz Celulose (1972-2009), tornou-se parte integrante da Votorantim Celulose e Papel do Grupo Votorantim, mudando de nome para Fibria. Esta empresa mantém uma parceria em Eunapolis, no sul da Bahia, com a empresa Finlandesa Stora Enso, sob o nome de Veracel. Líder mundial da oferta de celulose branqueada de eucalipto.



Fonte: Fotos de Outdoors contra indígenas em Aracruz, 2006.

Os outdoors foram apenas uma das táticas utilizadas pela Aracruz Celulose, já que a empresa elaborou uma cartilha, posteriormente distribuída aos seus funcionários, em escolas públicas e privadas, na qual alegavam que os indígenas eram “índios falsos” ou “índios estrangeiros”, o que originou o processo ação civil pública ACP 2006.50.04.000458-0-ES<sup>118</sup> como autor o Ministério Público Federal, tendo como procurador Andre Carlos de Amorim Pimentel Filho e a ré a Aracruz Celulose por pela prática de racismo. Em 2007, o Ministro da Justiça, Tarso Genro, firmou as portarias<sup>119</sup> de declara a posse permanente demarcação dos 18.027 hectares como terra indígena pertencente aos povos Tupinikim e Guarani na região norte do Espírito Santo.

Não obstante, não são todos os casos que terminam favoráveis aos indígenas, como a construção da polêmica usina de Belo Monte que está em processo de construção no Rio Xingu, no estado do Pará, Região Norte do país, que terá grande impacto nas atividades de pesca na vida das comunidades ribeirinhas e indígenas, com a alteração do curso da vazão, o impacto na fauna e na flora de regiões alagadas, e com questionável viabilidade econômica do projeto ser dependente do regime de secas e cheias.

Para além destes casos, há a arriscada nomeação para cargos públicos, de imensa importância e extrema responsabilidade, a indivíduos ligados a frente parlamentar ruralista, com o intuito de defender os interesses dos (grandes) latifundiários, como exemplo recente, de

<sup>118</sup> Disponível em [http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/jurisprudencia-1/discriminacao/justica-federal/ACP\\_2006.50.04.000458-0-ES.pdf](http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-e-publicacoes/jurisprudencia-1/discriminacao/justica-federal/ACP_2006.50.04.000458-0-ES.pdf) acesso em 24/01/2014;

<sup>119</sup> Terra Indígena Tupiniquim – Portaria MJ nº 1.463 de 27 de agosto de 2007. Localização: Município de Aracruz, Estado do Espírito Santo, superfície: 14.227 hectares, perímetro: 54 km, sociedade indígena: Tupiniquim e Guarani Mbyá; Terra Indígena Comboios – Portaria MJ nº 1.464, de 27 de agosto de 2007. Localização: Município de Aracruz, Estado do Espírito Santo, superfície: 3.800 hectares, perímetro: 51 km, sociedade indígena: Tupiniquim e Guarani Mbyá.

Blairo Maggi<sup>120</sup>, presidente da Comissão de Meio Ambiente desde março de 2013, que luta pela redução de poderes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e pela burocratização do processo de demarcação de terras indígenas com a aprovação da Proposta de Emenda à Constituição 215/2000 com a finalidade de estabelecer a transferência do Poder Legislativo para o Congresso Nacional no procedimento administrativo da regularização fundiária de terras indígenas, dando contornos ainda mais morosos para as demarcações e favorecendo a expansão do agronegócio.

Há que ser ressaltada a questão da proposta recente de Emenda à Constituição (PEC)<sup>121</sup> 237/2013, também proposta pela bancada ruralista, que tem o objetivo de tornar admissível a “posse indireta” de terras indígenas aos produtores rurais na forma de concessão. Esta proposta nos permite vislumbrar o instituto jurídico português no período da colonização no Brasil, que normatizava a divisão das terras em sesmarias, onde havia uma ocupação das terras destinadas ao cultivo por particulares.

Os interesses na não-demarcação das terras indígenas, por parte dos grandes latifundiários, multinacionais e empresários afins, ficam explícitos em seus discursos sob a bandeira do progresso (não sustentável), evocando o argumento utilitarista do uso da terra, na tentativa de ampliar a dimensão de suas posses e, conseqüentemente, aumentando seus lucros, por meio da agricultura, exploração da madeira, recursos minerais e naturais como um todo.

Este item explicita a realidade indígena na virada pra o século XXI, entre os contornos das ações das políticas nocivas aos aldeamentos indígenas, além do reforço do discurso hegemônico de identificação indígena como símbolo de impedimento do progresso do país por meio dos canais de midiáticos e suas formações de subjetividades. Portanto, à frente abordaremos as questões pertinentes a identidade, com a finalidade de compreender minimamente a complexidade de identidade indígena. Reservamos o uso da categorização do indígena na perspectiva do não-indígena para dimensionar os contornos para que fiquem facilmente reconhecíveis.

---

<sup>120</sup> Blairo Maggi é empresário, ex-governador do estado do Mato-Grosso, principal cultivador da monocultura da soja no Brasil, conhecido como um dos principais inimigos do meio ambiente, que foi “vencedor” do “Premio Motosserra de Ouro” pelo o Greenpeace.

<sup>121</sup> A partir daqui será usada a sigla PEC.

#### **4. Identidade ou Devir Indígena? - Indígena aldeado, indígena em trânsito e índio de cidade.**

Nos últimos anos a temática identidade ganhou significativa notoriedade no âmbito acadêmico, segundo Bauman a identidade perante o fenômeno da globalização se tornou o *papo do momento*<sup>122</sup>, conceito explorado por autores de diferentes campos das ciências humanas, como Anthony Giddens<sup>123</sup> que buscou analisar as consequências da modernidade frente às mudanças das dimensões institucionais, nas relações de alteridade no que compete ao deslocamento das relações sociais dos contextos locais no espaço-tempo, nos meios de produção, a *reflexividade* das práticas sociais invariavelmente analisadas e restabelecendo novas bases à luz das informações auferidas sobre as próprias práticas transformando essencialmente o seu caráter, além do surgimento dos novos mecanismos de auto-identidade e do novo sentido de identidade de transformação ativa.

No entanto, o que é identidade? A etimologia da palavra identidade, com origem no latim *identitas*, traz consigo a ideia inicial de unicidade, assim como o documento de identificação que apresenta as características únicas e exclusivas do indivíduo, no entanto é ainda mais complexo, pois o segundo o Dicionário de Análise do Discurso<sup>124</sup> afirma que o *conceito de identidade é difícil de definir. Ele é ao mesmo tempo central na maior parte das ciências humanas e sociais, e é objeto de diferentes definições, algumas das quais são muito vagas*. Autores como Kobena Mercer (1990), Stuart Hall (2000), Douglas Kelner (2001) dedicaram-se à dura tarefa em proporcionar a reflexão sobre as vicissitudes da identidade na modernidade como um problema, pois a identidade antes suposta como imutável devido as configurações das antigas sociedades de pouco fluxo estrangeiro, apenas se tornará um dilema quando esta estiver em crise, quando a realidade local for confrontada, deslocando os “discursos de verdade” ou “esquemas mentais” da zona de conforto criando incertezas.

Esta linha de pensamento coaduna de forma análoga com os conceitos de desenvolvimento intelectual propostas pelo psicólogo e epistemólogo suíço Jean Piaget<sup>125</sup>, pois os atos biológicos da busca do equilíbrio são atos de adaptação, mas para isso o indivíduo deve ser exposto a situações originais ainda não experimentadas, incorporando

---

<sup>122</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*

<sup>123</sup> GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1991.

<sup>124</sup> CHARAUDEAU, P., MAINGUENEAU, D. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo : Contexto, 2006

<sup>125</sup> PIAGET, Jean. *Seis Estudos de Psicologia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária Ltda, 1964.

novos objetos aos esquemas de ação já existentes (por assimilação) ou a adaptação a nova informação modificando definitivamente os esquemas de percepção anteriormente adquiridos.

Sendo assim, a identidade não pode ser concebida como algo estático, mas como o conceito de *devir* por estar em constante fluxo, a constante alteração do indivíduo e o seu entorno, assim apresentado na metáfora do filósofo grego Heráclito de Éfeso<sup>126</sup> que ao ver-se refletido nas águas, medita sobre a condição de que o rio não é mais o mesmo rio que visitara anteriormente, pois suas águas mudaram assim como ele também mudou, devido as experiências que vivenciara entre a última vez que visitou o rio e o presente momento.

Sabendo que a identidade é composta por um emaranhado complexo de semioses marcadas no campo histórico da localidade, no individual e coletivo do conjunto social, no movimento contínuo não-uniforme, há geógrafos que apresentam a identidade nas dimensões territoriais como Zeny Rosendhal<sup>127</sup> acerca das representações simbólicas na relação dialética com a territorialidade do sagrado, ou na elaboração intelectual de Rogério Haesbaert<sup>128</sup> que explana acerca do território como espaço intrincado, envolvendo gradações de correspondência e intensidade por meio de uma *identidade territorial*, deixando claro que não é o espaço que define a identidade por completo, mas o conglomerado de relações de poder político e cultural dos grupos envolvidos que produzem e reproduzem significados de identidade neste ou aquele território.

As similaridades entre identidade e território são grandes, exclusivamente, quanto à árdua tarefa de definição como conceito, pois ambos possuem características de mutabilidade e flexibilidade, em tempo, há que se ressaltar que os conceitos de território e espaço são distintos, pois segundo a abordagem da Geografia Crítica de Milton Santos (1978)<sup>129</sup> *a utilização do território pelo povo cria o espaço* (SANTOS, 1978, p.189), concebendo que o território antecede o espaço, porém diferente da concepção de Claude Raffestin(1993) que compreende que o território se forma a partir do espaço, *resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço* (RAFFESTIN, 1980, p.143).

---

<sup>126</sup> “*entramos e não entramos, somos e não somos*”. HERÁCLITO. Fragmentos. Trad. José Cavalcante de Souza. In: Os Pensadores – Pré-Socráticos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. p. 87-101.

<sup>127</sup> ROSENDAHL, Zeny. Espaço e Religião: uma abordagem geográfica. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, NEPEC, 1996.

<sup>128</sup> HAESBAERT, R. “Gaúchos” no Nordeste: modernidade, des-territorialização e identidade. 1995. 387 p. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade de São Paulo. – São Paulo.

<sup>129</sup> SANTOS, M. Por uma Geografia Nova. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978

Deixamos aqui, a clara intenção que a usabilidade dos conceitos de território no presente trabalho, não tem a intenção de confrontar as correntes ideológicas sobre o espaço da geografia crítica, ainda que sejam consideradas relevantes, todavia não serão alargadas por ultrapassar o escopo desta exposição que tem como objetivo principal a compreensão da complexidade que abarca o conceito de identidade e o seu diálogo com o território, lembrando que o território-identidade não se respalda somente na materialidade do território, mas na singularidade, nas relações de poder, na formação de subjetividades e processos de significação, como parte fundamental da constituição da identidade. A identificação da identidade cultural dos sujeitos é estabelecida a partir do processo de articulação (sutura), em reconhecimento da genealogia comum, ou, de características que são compartilhadas com distintos grupos ou pessoas, ou, além disso, a partir de um mesmo ideal (HALL, 2000, p. 106).

a ideia de identidade nasceu da crise do pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é” e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia. (BAUMAN, 2005, p.26).

A criação de uma identidade surge no período onde a ciência de pertencimento teria perdido por completo o seu fulgor, o seu poder de recurso, acoplado com o seu desempenho de integração ou disciplinar (BAUMAN, 2005, p. 28). O antropólogo Roberto Cardoso Oliveira<sup>130</sup> lançou-se também nesta truncada análise, ao abordar o conceito de identidade étnica, estabelecendo a relação entre a identidade étnica, o reconhecimento e o mundo moral, propondo uma *etnoética*<sup>131</sup>, na iniciativa de estimular reflexões para preparação de políticas públicas referentes à defesa dos direitos das minorias étnicas, criticando a lacuna deixada pelo governo que preside as organizações das relações interétnicas, em relação ao trato das dimensões éticas e morais do trato da *formulação e execução de políticas públicas dirigidas as etnias indígenas*.

No texto destaca-se a atenção do autor para o questionamento referente ao valor do reconhecimento da identidade, em qual campo teria maior expressão e seus efeitos morais na

---

<sup>130</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral*. Revista Antropológicas, ano 9, volume 16(2): 9-40, 2005.

<sup>131</sup> Etnoétnica ou ética descritiva são campos de estudo das ciências sócias que analisam os sistemas e as praticas de grupos sociais, com o objetivo de descrever a ética de um determinado grupo.

perspectiva da antropologia social, à luz da crítica do filósofo Paul Ricoeur<sup>132</sup> sobre a ausência de uma Teoria do Reconhecimento perante multiplicidade de pesquisas e teorias do conhecimento.

Roberto Cardoso de Oliveira define então o reconhecimento como circunstância de identificação sobre três aspectos: o conjunto de palavras que definem na língua o objeto identificado (léxico), o filosófico e o antropológico (identidade étnica). Cabe aqui o esclarecimento do filósofo e sociólogo Axel Honneth (2004) a respeito do reconhecimento intersubjetivo por três diferentes contornos, primeiro ao amor nas relações afetivas próprio aos grupos primários, o direito que ultrapassam de forma não excludente os grupos primários, englobando os mecanismos de reconhecimento mútuo, e por fim a relação de respeito ao ente moral, descrito no conceito hegeliano de eticidade (*Sittlichkeit*). Alex Honneth atinge o ponto primordial da questão da identificação, expondo a diferença entre o conhecer (*erkennen*) e o reconhecer (*anerkennen*):

A diferença entre ‘conhecer’ (*erkennen*) e ‘reconhecer’ (*anerkennen*) torna-se mais clara. Se por ‘conhecimento’ de uma pessoa entendemos exprimir sua identificação enquanto indivíduo [...], por ‘reconhecimento’ entendemos um ato expressivo com o qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação. Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um ‘valor’ social. Honneth (2004:140)

Não obstante, a reflexão não deve se afixar apenas na identidade como afirmação da auto-identidade, mas da crítica sobre o processo de identificação por outrem, no caso, o processo de reconhecimento do indígena pelo não-indígena, para isso, a luz da epistemologia deve ser adotada a ideia de perspectivismo de Leibniz, que concebe uma única realidade com múltiplas perspectivas e possíveis análises.

O dilema do olhar do não-indígena surge na permanência do discurso histórico (perspectivismo hegemônico) sobre o “ser indígena” desde o século XVI, com o hábito em analisá-lo com conceitos pautados na antropologia biológica, ou seja, por classificação de características físicas, todavia, ao transportar para o campo de análise para antropologia social de forma rasa, as particularidades identitárias são reduzidas as estruturas imutáveis de indumentária e espacialidade.

---

<sup>132</sup> RICOEUR, Paul. 2004. *Parcours de la reconnaissance: Trois études*. Paris: Éditions Stock.

O afastamento desta perspectiva reducionista é o primeiro passo para a reforma do pensamento para conceber a identidade indígena, o passo seguinte é proposto pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro que utiliza o conceito filosófico de perspectivismo<sup>133</sup>, e empreende no campo da antropologia, definindo como Perspectivismo Ameríndio<sup>134</sup>, que reflete sobre as bases ontológicas do pensamento indígena. Um convite a reflexão para construção de uma teoria do reconhecimento tem como finalidade abranger a categoria de identificação do indígena brasileiro dentro e fora dos aldeamentos, sendo assim, aqui será apresentada quatro perspectivas sobre o indígena enquanto ao seu deslocamento no espaço.

O indígena isolado pertence a categoria dos grupos que não proporcionam ou evitam o contato, acredita-se na possibilidade que a recusa do contato se dê por conta de outros contatos históricos que não lograram êxito ou foram de natureza violenta assim optando pelo isolamento, pouco se sabe sobre a autodenominação destes povos, exceto o reconhecimento e a denominação fornecida por outros grupos indígenas da região. O indígena aldeado compõe o grupo de indígenas que vivem a vida na aldeia, com frequente contato com não-indígenas, porém com pouco contato com o âmbito urbano, geralmente o contato é mediado com agentes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), funcionários do Ministério da Saúde, Federação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI), ONGs como o Instituto Socioambiental, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, o Conselho Missionário Indigenista (CIMI) e pesquisadores vinculados as instituições credenciadas com autorização concedida pela Funai.

O indígena em trânsito é o indígena que habitualmente está em contato com âmbito urbano, geralmente lideranças envolvidas com as associações sediadas nas cidades e posteriormente retornam às aldeias, constitui este grupo estudantes indígenas do ensino básico e superior (formação de professores indígenas), além dos profissionais que trabalham na cidade e residem nos aldeamentos.

A quarta perspectiva de reconhecimento da identidade indígena aborda o debate complexo da categoria de indígenas que há gerações vivem no contexto urbano (índios urbanos ou índios de cidade). A presença indígena no âmbito urbano é vista como fenômeno

---

<sup>133</sup> Na teoria do conhecimento o perspectivismo pertencente ao campo da filosofia, desenvolvida pelo filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz

<sup>134</sup> VIVEIROS DE CASTRO, E. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia de Eduardo Viveiros de Castro Cosac & Naify, São Paulo, 2002

de migração da aldeia para a cidade, repousando no imaginário da população não-indígena o fruto do discurso hegemônico da aceção de séculos anteriores, do “homem primitivo”, símbolo de atraso, habitante de aldeamentos longínquo, rude, sem fluência na língua portuguesa, não dispendo de tecnologia, utilizando vestimentas rudimentares, que necessita ser civilizado para o progresso do país e que só pode existir enquanto indígena nas aldeias.

Afastados das aldeias, quando os indígenas são identificados no espaço urbano por seus traços étnicos marcantes e indagados sobre a sua matriz étnica, respondem imediatamente que não possuem vínculos, já que o discurso dominante o marginaliza, estigmatiza como alcoólatra, preguiçoso ou vagabundo, logo, a identidade é negada não pela vergonha de ser indígena, mas pelo medo de retaliação do julgamento prévio, do preconceito nascido do discurso colonizador.

Contudo, Darcy Ribeiro traz à tona a perspectiva sobre a vida no período de colonização:

Assinalamos que o Brasil, surgindo embora pela via evolutiva da atualização histórica, nasceu já como uma civilização urbana. Vale dizer, separada em conteúdos rurais e citadinos, com funções diferentes mas complementares e comandada por grupos eruditos da cidade. A primeira é Lisboa, que não conta. Nossa primeira cidade, de fato, foi a Bahia, já no primeiro século, quando surgiram, também, o Rio de Janeiro e João Pessoa. No segundo século, surgem mais quatro: São Luís, Cabo Frio, Belém e Olinda. No terceiro século, interioriza-se a vida urbana, com São Paulo; Mariana, em Minas; e Oeiras, no Piauí. No quinto século, a rede explode, cobrindo todo o território brasileiro. . (RIBEIRO, 2006, p.177)

Idealizando o processo de colonização do Brasil pela perspectiva de via evolutiva histórica, permite entender que a vida indígena em contexto urbano se estabeleceu junto aos portugueses, sendo utilizado como mão de obra, como objeto de catequese e principal fator para a consolidação e interiorização da colonização. Antes reconhecido como força motriz para a edificação da vida urbana, hoje, em oposição, a sua presença é vista como figura deslocada ou sinal de deterioração do espaço que constituiu aos longos dos séculos.

Seguindo os passos do antropólogo colombiano Roberto Jaramillo Bernal, que em sua tese de doutoramento<sup>135</sup> em Paris, proporciona a discussão sobre os índios urbanos em Manaus e o processo da reconformação das identidades étnicas indígenas, apresentando o contexto da transposição da vida na aldeia para a cidade e seus percalços, propomos a análise

---

<sup>135</sup> BERNAL, Roberto Jaramillo. Processus de reconformation de l'identité ethnique indienne à Manaus. Tese de Doutoramento. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 2003.

da presença indígena na cidade do Rio de Janeiro, elucidando a importância dos movimentos sociais indígenas com auxílio dos múltiplos canais de comunicação, para preservar os indígenas aldeados, e levar a compreensão a toda sociedade que o indígena também pode ser híbrido, morando na cidade, agregando novos valores, utilizando as novas tecnologias, mas sem renunciar à sua história de vida, sua cultura e o amor pelo seu povo. Para um breve entendimento, há a necessidade de levantar apenas questionamentos simples para que favoreça um pensamento mais crítico da sociedade, pois:

Algumas pessoas argumentam que o “hibridismo” e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado. Outras, entretanto, argumentam que o hibridismo, como a indeterminação que implica, também tem seus custos e perigos. (HALL, 2011, p.91).

Sim, existem alguns dilemas quanto à concepção do hibridismo, mas para satisfazer a relação entre o hibridismo do índio urbano, aqui levantarei um questionamento: Se brasileiros que transitam entre países ou mudam definitivamente para outro lugar no mundo, adquirindo novos saberes, absorvendo novos conhecimentos, agregando novos valores, eles deixarão de ser brasileiros? Não, definitivamente não deixarão de ser, da mesma forma, funciona para o indígena que está em constante contato com o não-indígena no espaço urbano, ressignifica o novo conhecimento mas sem abandonar suas tradições, a exemplo a confecção da *ritxoko*, boneca de cerâmica elaboradas pelo povo Karajá para as meninas, que antes foi modificada no contato com o não-indígena a partir da descoberta de novas técnicas, porém a *hakana ritxoko* (ritxoko do tempo antigo) não deixou de ser produzida com o surgimento *wijina bede ritxoko* (ritxoko dos tempos atuais).

O indígena, hoje, se apoderou da ideia de que a sua produção material, ritualística e sua língua constituem um patrimônio, que revelam a sua identidade para o exterior, como instrumento de resistência, que deve ser protegido e ampliado. Cabe aqui ilustrar como os indígenas vêm se apropriando do conceito de patrimônio, a (re)significação do conceito, apresentando alguns destes espaços de resistência indígena no espaço urbano,

#### 4.1. Patrimônio e Identidade Indígena: Resistência no espaço urbano.

Nos últimos anos o conceito de patrimônio tornou-se um campo de interesse comum para pesquisadores de diversas áreas, como antropologia, memória social, história, arquitetura, engenharia e educação, a partir disto, neste caso, o interesse repousa no campo da análise da apropriação do conceito por indígenas, que realizaram a própria leitura de patrimônio e a criação de museus comunitários, não apenas como difusão da história e cultura indígena, mas de resistência e (re) afirmação da identidade ante a presença dos discursos hegemônicos da população não-indígena.

A palavra patrimônio em seu significado denotativo está diretamente ligada aos bens adquiridos por herança, do latim *patri* (pai) e *monium* (auferido), no entanto como categoria de pensamento o seu sentido é ampliado, e que deve ser compreendido como união de discursos que designam as semioses incorporadas por um determinado coletivo. O patrimônio pautado na teoria do reconhecimento é fundamental para a vida social, fornecendo a noção de pertencimento individual e coletivamente.

na virada do século XX para o XXI, o patrimônio deve contribuir para revelar a identidade de cada um, graças ao espelho que ele oferece de si mesmo e ao contato que ele permite com o outro: o outro de um passado perdido e como que tornado selvagem; lugar de pessoa pública; lugar da história edificante, lugar da identidade cultural (POULOT, D. 2009, p. 14).

A construção de patrimônios culturais, por meio da constituição de centros culturais e museus comunitários como lugares de memória, pautados no conceito de lugares de memória de Pierre Nora, vem desenvolvendo um papel fundamental na área da comunicação, formando redes de informações com o espaço em que se encontra e para além deste, movimentos sociais espalhados por todo o país de iniciativa indígena, como os grupos indígenas Tapebas em Caucaia-Ceará, a Aldeia Maracanã, a Associação Indigenista de Maringá (Assindi- Maringá) no Paraná, os Mbyá na cidade de Maricá-RJ, e outras aldeias erguidas, onde há sambaquis e cemitérios indígenas, que passam pelo processo de reconhecimento, além de locais de memórias traumáticas como o Reformatório Krenak e a Fazenda Guarani, que carecem de apropriação e transformados em patrimônio de resistência como processo catártico.

Em oposição dos caminhos anteriormente traçados, quando sob ameaça o indígena afastava-se do homem branco, dos espaços urbanos e adentrava em seu refugio desaparecendo

na “floresta”, hoje o indígena ingressa em movimentos sociais nos meios urbanos, em instituições de ensino superior através dos sistemas de cotas, luta pelo reconhecimento de seu povo, de sua etnia, e que a Legislação de preservação de sua cultura seja respeitada. De acordo com FREIRE<sup>136</sup>, o espaço do indígena historicamente particularizou-se por uma visão estabelecida entre os brasileiros de forma equivocada, concebendo-os como um grupo étnico único, monocultural, monoteísta, compartilhando das mesmas crenças e a mesma língua. Um estigma que remonta o pensamento do indígena do período da literatura romântica de José de Alencar ou do arcadismo de José de Santa Rita Durão.

A carência de espaços de memória de uma sociedade de oralidade baseada na narrativa perde seu espaço para uma sociedade que vive de lugares de memória, permitindo o pensamento de cristalização das culturas indígenas, em que o brasileiro concebe o indígena de maneira estereotipada, imaginando-o em seu “habitat”, utilizando suas vestes e sua “tecnologia arcaica”. Um exemplo que desmonta tal o pensamento é a competência de organização de uma coletividade que serve de inspiração para o conceito de desenvolvimento sustentável, pois os povos indígenas procuram exclusivamente abastecer-se do necessário, sem consumismos desmedidos com respeito à natureza, um envolvimento inseparável entre índio e natureza, um envolvimento sustentável.

Os indígenas da Aldeia Maracanã se reconhecem como detentores de bens e revelações culturais formadoras da sociedade, de acordo com os discursos em torno da heterogeneidade, rompendo com o padrão antes situação no país até meados da década de 1980, quando exclusivamente os bens móveis e imóveis carregados de valor histórico concernentes à cultura branca predominante eram valorizados, deixando de fora o fazer popular, inserido no cotidiano e que anunciava os bens culturais vivos (OLIVEIRA, 2008, p. 121).

A memória pode ser avaliada como “fenômeno individual e psicológico e liga-se à vida social” (LE GOFF, 2003, p. 419), intrinsecamente ligada à reminiscência, na capacidade de armazenar ideias, percepções, impressões, previamente adquiridas. Os estudos da memória transcorrem por distintos campos do conhecimento, linguagem, subjetividade, espaço, porém

---

<sup>136</sup>FREIRE, Jose R. Bessa: Palestra proferida no CENESCH no dia 22 de março de 2000, gravada e transcrita posteriormente, disponível em: [http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco\\_ideias\\_equivocadas\\_sobre\\_indios\\_palestraCENESCH.pdf](http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco_ideias_equivocadas_sobre_indios_palestraCENESCH.pdf). Acesso em 01/03/2011.

o desejo aqui é a significar por meio do pensamento sociológico, observando a estreita sua relação estreita com a História.

Na virada do final do século XX para o XXI, estas concepções iniciaram um processo de mutação, os docilizados eram vistos como inferiores pelo sistema, levantaram-se e solicitam reconhecimento de suas práticas, conhecimentos e entre outras produções próprias devem ser dignificadas e entendidas como bens culturais. Já que *uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória, no caso, as reivindicações das diferentes nacionalidades* (POLLACK, 1989, p. 03).

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos [...] aberta à dialética da lembrança, e do esquecimento, inconsciente de suas deformações, [...] a história é a reconstrução sempre problemática do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no presente; a história, uma representação do passado. (NORA, 1993, p.9).

Sob esta análise, demonstra que há a real necessidade de que os responsáveis pelo Centro de Referência de Cultura Indígena são agentes de cultura e tem o dever de estreitar a relação para a transformação política, revisitando de forma crítica o passado dos envolvidos, traçando metas e objetivos, definindo a produção de conhecimento como escopo e a preservação dos aspectos culturais por meio da conservação e documentação dos bens culturais (tangíveis ou não-tangíveis). A construção de patrimônios para minorias tem o efeito de discurso contra-hegemônico, pois:

funciona como um aparelho ideológico da memória: a conservação sistemática dos vestígios, relíquias, testemunhos, impressões, traços, servem de reservatório para alimentar as ficções da história que se constrói a respeito do passado, sendo a história do patrimônio, a história da construção do sentido de identidade (CANDAU, 2011, p.158).<sup>137</sup>

É sabido, que a emergência das memórias subterrâneas tornou-se um grande fenômeno, e que a urgência da construção de um centro cultural e museus são de extrema valia para preservação e valorização de uma cultura antes silenciada. Deste modo, as Políticas Públicas passaram a considerar a importância dos bens e das manifestações como referência de cultura para os grupos sociais, analisando o patrimônio dentro de suas concepções

---

<sup>137</sup> CANDAU, Joël. Memória e Identidade. São Paulo: Contexto, 2011.

antropológicas de cultura, que passa a ser entendida e tomada como sistema simbólico, como estruturas de significado pelas quais os homens norteiam as suas ações (OLIVEIRA, 2008, p. 135).

A proclamação das características que devem ser apreciadas como patrimônios culturais com o objetivo de fornecer legitimidade e colocá-los como componentes basilares para a construção e manutenção de uma identidade nacional. Bourdieu e Passeron (2010) já elucidavam como a reprodução das práticas sociais de uma minoria administradora em detrimento das peculiaridades locais ou mais abrangentes que incorporariam os grupos dominados.

A identidade é constituída por símbolos, o que explica o episódio das identidades nacionais, já as mesmas se firmam sobre uma multiplicidade simbólica, “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas, transformadas no interior da representação” (HALL, 1999, p. 48). Esta aldeia urbana tem o objetivo da manutenção da idéia primeira do Duque de Saxe, com a instalação de um centro de pesquisas e estudos indígenas para promover o intercâmbio cultural de múltiplas etnias existentes no país, uma Universidade Aberta Indígena, com alojamento para os indígenas que estudam em outras universidades públicas do Rio de Janeiro, através do sistema de cotas.

Perante esta tentativa de afirmação de identidade da Aldeia Maracanã, a Fundação Nacional do Índio em relação à ocupação indígena é de imobilismo Segundo o Relatório da Visita Técnica da Comissão ao Antigo Museu do Índio, realizado pela Câmara Municipal, em 2011, informa que a FUNAI não tem posicionamento oficial. A localização do espaço ocupado pela Aldeia Maracanã é de extrema importância para os povos indígenas por seu valor histórico.

Os grupos étnicos edificam museus de resistência em regiões distintas do país, por comporem um quadro em condições de vulnerabilidade, perante o discurso hegemônico do apagamento-esquecimento-silêncio de suas matrizes e memórias, partindo de iniciativas coletivas da insurgência de memórias subterrâneas como o Centro de Produção Cultural Tapeba e o Museu Cacique Perna-de-pau na cidade de Caucaia no Ceará. Situado nos limites das cidades de Fortaleza e Caucaia, as margens da rodovia BR-222, indígenas ergueram em ato de desobediência civil, lidando com latifundiários, especulação imobiliária, posseiros e políticos da região, que não desejam a construção no local. Desenvolveram as instalações em pouco tempo, sem levantar suspeitas, trabalhavam durante as madrugadas, com coragem e

determinação, pois havia o embargo judicial expedido pela juíza de Caucaia e o medo de assassinos de aluguel e da pressão das famílias poderosas da região,



Foto: Centro de Produção Cultural Tapeba em reforma, 2012. Acervo Próprio.

Partindo da perspectiva que a identidade é construída a partir do reconhecimento dos elementos inseridos, organizados e classificados nos espaços e grupos sociais, trabalhando paralelamente com a teoria do reconhecimento proposta por Paul Ricoeur, o Centro de Produção Cultural Tapeba se configura como matriz da identificação indígena local, como detentores de bens culturais vivos (OLIVEIRA, 2008, p.121). Ressaltamos aqui que a seleção dos patrimônios culturais engloba uma cadeia de disputas, de contornos políticos, simbólicos e valores que podem ou não legitimar o desejo dos indivíduos representados, partindo desta premissa, o museu comunitário, gerido coletivamente por indígenas, representaria a perspectiva de dentro para fora, no caso, o indígena mostrando a sua identidade e cultura para o não-indígena, diferente das práticas internalizadas da perspectiva do não-indígena sobre o indígena.

Na década de 1980, a concepção de patrimônio sofreu alterações, exclusivamente no que compete ao patrimônio nacional, com o alargamento do conceito de patrimônio, abrindo espaço para a diversidade, surgindo políticas públicas que denotam a importância do bem e das manifestações culturais como referência dos grupos sociais, partindo do campo de análise da antropologia social. O patrimônio cultural tem a função de memória, de preservar informações, lembranças e impressões sobre o passado, a memória é assim coletiva, pois é constituída de imagens e esquemas do passado diretamente aos grupos. Indivíduos não

recordam sozinhos, pois são fruto dos quadros mnemônicos socialmente adquiridos na dinâmica social.<sup>138</sup> (DANTAS; DODEBEI, pg. 119)

A constituição de museus comunitários tem a intencionalidade da memória, havendo a necessidade de separação da memória social e da memória política. Seguindo o pensamento do sociólogo Javier Lifschitz<sup>139</sup>, a memória espontânea (memória social) é pautada em um vínculo afetivo direto, já a memória política parte de um vínculo intencional e que quando assume um caráter oficial de Memória Nacional é apoiada em censos, mapas e museus<sup>140</sup>.

A partir da perspectiva de memória proposta por Maurice Halbwachs<sup>141</sup>, Gérard Namer<sup>142</sup> desenvolve o argumento que toda memória individual (residual) é constituída por parte da memória coletiva (discursos hegemônicos na sociedade). Além do elo entre saber e memória (anamnesis – documentos, lugares de memória). Nesse contexto utilizado por Namer, remete também ao pensamento iluminista do sujeito onde o homem é produto do meio, desta forma a sociedade é a origem da memória individual e no qual afeta o sujeito (afecção em Ricoeur<sup>143</sup>), marcando como o sinete no bloco de cera, neste caso a “marca” (mneme) é a memória individual e a memória coletiva seria a imagem (eikon – imagem) que esta sujeita a veritatividade (verdadeira ou falsa).

A infinidade de conceitos envolvidos nestas pesquisas evidencia como as memórias sociais ou culturais não são objeto de uma disciplina, mas sim, um fenômeno transdisciplinar. Os estudos em memória cultural não são somente um campo multidisciplinar, mas fundamentalmente, um projeto interdisciplinar desde sua fundação. Para Erll, a adoção do conceito de memória cultural – em virtude de memória coletiva – por entender que ele minimiza algumas adoções inadequadas decorrentes do termo proposto por Halbwachs. Para a autora, o termo “memória cultural” acentuaria o destaque na associação entre memória e o

---

<sup>138</sup> DANTAS, Camila G. ; DODEBEI, Vera. Memórias anônimas: uma navegação entre conceitos e artefatos digitais. In: PINTO, Diana S.; FARIAS, Francisco R. de (orgs) Novos apontamentos em memória social. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012, p.113-126.

<sup>139</sup> ) LIFSCHITZ, Javier. La Memoria Social y la Memoria Política, In: Aletheia, Revista de la Maestría en Historia y Memoria de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, 2012. Disponível em: <http://www.fahce.unlp.edu.ar>

<sup>140</sup> ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

<sup>141</sup> HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro

<sup>142</sup> NAMER, Gérard. Mémioire et société. Paris: Méridien Klincksieck, 1987.p. 7-52 (Collection Sociétés)

<sup>143</sup> RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007. Parte I p. 25-134.

contexto social no qual ela está inserida. Discorrendo sobre os níveis da memória, divididos entre individual e coletiva. A autora aponta que as noções de memória coletiva ou memória cultural teriam suas origens em um uso ou sentido metafórico de memória, já que o conceito de lembrar ou de lembrança (como processo cognitivo que se situa em cérebros individuais) é, nestes casos, metaforicamente transferido para o nível da cultura;

O primeiro nível diria respeito ao fato de que toda memória é inerentemente moldada pelo contexto coletivo, e nunca puramente individual. “Nós lembramos em contextos socioculturais”. Neste nível, a memória seria aplicada em seu sentido literal, enquanto a cultura representaria um atributo metonímico, em relação aos contextos socioculturais e suas influências na memória. Este nível estaria ligado principalmente a áreas como: a história oral, a psicologia social e as neurociências; O segundo nível se refere a uma ordem simbólica de memória, às mídias, instituições e práticas através das quais os grupos sociais constroem sentidos para um passado compartilhado. A memória é, aqui, aplicada em um sentido metafórico, já que a sociedade não lembra literalmente, mas tais processos de construção de passado se assemelham aos processos individuais de memória, como a seletividade e a perspectividade inerente às criações de versões do passado de acordo com o conhecimento e as necessidades presentes.

Quando iniciamos esta pesquisa, encontramos a necessidade de expor casos similares de resistência, apropriação e estabelecimento de grupos indígenas que constituem museus comunitários e engrossam as fileiras de grupos sociais que se organizam para atuarem na empreitada em dar voz às versões silenciadas no passado e rompem com os paradigmas da concepção de museu.

Até pouco tempo atrás, a história dos grupos indígenas estava silenciada na historiografia, e, sobretudo, nos museus históricos tradicionais, entendidos como espaços propícios a legitimação de uma “história oficial” dos grupos dominantes. Quando eram mencionados nos espaços museológicos, tanto índios como negros eram, em geral, apresentados como atores “subalternos”, “coadjuvantes”, “primitivos” “ou exóticos” da nação brasileira (GOMES, VIEIRA NETO, 2009, p. 387)<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> GOMES, Alexandre Oliveira. VIEIRA NETO, João Paulo. Museus e Memória Indígena no Ceará: A Emergência Étnica entre Lembranças e Esquecimentos. In: PALIOT, Estevão Martins. Na Mata do Sabiá – Contribuições sobre a Presença Indígena no Ceará. Fortaleza: SECULT/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009. p. 367-391 .

A realidade do museu vivo (comunitário) se aproxima da exposição antropológica em alguns aspectos. A exposição iniciada em 29 de julho de 1882 no Museu Nacional foi exposta, artefatos indígenas, acervo fotográfico e bibliográfico sobre as etnias indígenas, compondo um panorama da diversidade cultural existente no Brasil, mas a distinção está na perspectiva deslocada, no século XIX, os indígenas foram expostos como meros objetos de observação, no plano biológico com crânios de indígenas e com “amostras vivas” dos nativos, e já nas últimas décadas do século XX, essa perspectiva foi alterada, onde comunidades reconhecem seus saberes e costumes, como parte patrimônios culturais e como parte integrante de resistência, pois *uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço publico, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória, no caso, as reivindicações das diferentes nacionalidades* (1989, p. 03).



Fonte: Funai-CE, 27 de novembro de 2013.

Em 27 de novembro de 2013, o movimento de resistência do povo Tapeba acumulou mais uma vitória, pois o Centro de Produção Cultural Tapeba teve sua reforma concluída e entregue à administração das lideranças, o que permite vislumbrar um horizonte com a possibilidade da criação, revitalização e preservação de espaços de memória indígena em todo o país, servindo de exemplo para o governo do Rio de Janeiro na relação com o antigo Museu do Índio e futuro Centro de Referência das Culturas Indígenas.

Em Maringá, por exemplo, também nos anos 2000, após o Núcleo São João XXIII servir de local de reuniões temporárias para Associação Indigenista de Maringá, que se encontravam regularmente expondo suas dificuldades e estratégias para solucionar os problemas recorrentes, posteriormente transferido para o subsolo da câmara de vereadores de Maringá, depois para o Albergue Santa Luiza de Marilac e por fim com o aluguel de um casa de madeira em 2004, ano que a Assindi adquiriu sede própria, por meio de doação da Arquidiocese de Maringá, as margens da rodovia BR-376, km 170.

A Assindi-Maringá pode ser considerada um alojamento para indígenas em trânsito, que vão até a cidade comercializar o seu artesanato, assim como para estudantes de universidades, um local de passagem que fornece habitação, alimentação e um Centro Social Infantil Indígena *Mitangue-Nhiri*<sup>145</sup>, que funciona como uma creche que recebe os filhos de indígenas Kaingangues e Guaranis, enquanto estes vão para a cidade. Em suma, a Assindi tem a finalidade de combater a discriminação e a exploração dos povos indígenas, incentivando o aperfeiçoamento do artesanato, com apoio de instituições privadas e públicas das esferas municipal, estadual, federal e internacional.

Com o avanço das cidades sobre território indígena, como o município de Maringá que este situado próximo as regiões de terras indígenas de Ivaí, no Município de Manoel Ribas, frequentemente recebe a população indígena, o que se tornou fonte de pesquisas do Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações do Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história da Universidade do Estadual de Maringá, criado em 1996<sup>146</sup>.

A configuração do panorama brasileiro em relação às discussões acerca da redução de disparidades, na luta contra preconceito, em defesa da diversidade, promovendo políticas públicas de ação diretas são de fato profícuas. Quanto ao Patrimônio Cultural, os debates serão prolongados, e talvez, jamais se encerrarão, pois se trata da temática que levará a compreensão da história e cultura, atendendo a demandas sociais, admitindo que o patrimônio não possa existir sozinho, e sim, relacionado com a construção de significados em sentido pleno. A proposta de apresentar estes impasses históricos, no campo de disputa, de relações de poder, onde agentes sociais promovem a patrimonialização de sua cultura, no intuito de reduzir discrepância com a historiografia, e abertura para o diálogo com a população, levando

---

<sup>145</sup> Disponível em: <http://www2.maringa.pr.gov.br/sasc/?cod=destaque/26> acesso em 31/01/2014

<sup>146</sup> Disponível em <http://www.dhi.uem.br/laee/> acesso 31/01/2014

ao debate sobre os discursos hegemônicos falaciosos, disponibilizando um novo conceito de história e cultura fora das interpretações do senso comum.

No estado do Rio de Janeiro, há a necessidade de espaços como estes próximos as regiões centrais da cidade, próximo as escolas, universidades estaduais e federais, viabilizando o dialogo para a formação de professores atendendo a lei a lei 11.645/2008. Neste caso apresentaremos a seguir os espaços de resistência indígena existentes no cenário Fluminense e a luta para protegê-los.

#### **4.2. O Indígena Urbano no Cenário Fluminense: Espaços de Resistência.**

O indígena desde o principio do processo colonizador esteve presente no “aspecto urbano” das primeiras capitânicas, e no cenário fluminense não foi diferente, desde a constituição dos primeiros aldeamentos que ficavam próximos a povoações da colônia, a exemplo os aldeamentos de Geribiracica (São Lourenço), São Barnabé, São Pedro de Cabo Frio e São Francisco Xavier com os padres jesuítas na iniciativa de assimilá-los. A relação de povoamento indígena e não indígena na região precede à criação da Capitania Real do Rio de Janeiro, com a tentativa da constituição da França Antártica na afinidade entre o povo tupinambá e os franceses, derrotados pela aliança entre portugueses e grupos de indígenas catequizados organizados pelo desembargador português Antonio Salema.

Identificados como “índios” apenas, uma definição comprimida de identidade ocultando um número extenso de nações autônomas distintas, com línguas de troncos diversos como o Puri, Macro-Jê, Tupi e outras não classificadas<sup>147</sup>, habitando em tabas espalhadas por todo território conhecido hoje como Rio de Janeiro, considerados extintos por antropólogos e etnobiólogos<sup>148</sup>. Definitivamente úteis, os indígenas guiavam os portugueses pelos *peabirus*<sup>149</sup> nas matas, em busca do ouro e metais preciosos na região de Minas Gerais, por dois caminhos, o primeiro do litoral de Paraty exposto a ataques de corsários, passando pelo vale

---

<sup>147</sup> BESSA FREIRE, José Ribamar; MALHEIROS, Márcia Fernanda. Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009

<sup>148</sup> POSEY, Darrell A. Etnobiologia: teoria e prática. in Suma Etnológica, tomo I, Etnobiologia. Vozes/Finep. 1986. Petrópolis

<sup>149</sup> Em língua tupi “pe” significa direção ou caminho, “abiru” – forrado, ou seja, caminhos ou trilhas utilizados por indígenas. TIBIRIÇA, Luiz Caldas. Dicionário de Topônimos Brasileiro de Origem Tupi. São Paulo, Ed. Traço, 1 ed. 1985.

do Rio Paraíba até Vila Rica e o outro mais rápido concluído apenas no início do século XVIII, começando pelo centro do Rio de Janeiro, indo ao fundo da Baía da Guanabara, subindo pelo rio Iguaçu e o rio Pilar, seguindo por Xerém (Duque de Caxias), Paty do Alferes, Paraíba do Sul e assim alcançado o sertão de Minas Gerais.

Em *Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro* (2009), José Bessa e Marcia Malheiros apontam a ausência de estudos com levantamento sério e contínuo sobre a importância da escravidão indígena na economia fluminense, período de ampliação da economia açucareira diante do cenário rudimentar da escravidão negra, o funcionamento dos aldeamentos, da dispersão dos documentos já localizados no Arquivo Nacional e Na Biblioteca Nacional, a espera de pesquisadores preocupados com as questões indígenas, que permitirá reconstruir a realidade indígena no Rio de Janeiro de forma mais completa.

Segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, a população indígena no Brasil obteve um crescimento 11,4% entre 2000 e 2010, média de 1,1% ao ano, com a população presente em mais de 80% (63,5 em 2000) dos 5561 municípios, porém anotou queda na população de indígenas residentes em cidades, principalmente o Estado do Rio de Janeiro que registrou o segundo maior declínio populacional, com redução de -7,8% ao ano, totalizando cerca de 20 mil indígenas, perdendo apenas em números absolutos para o Estado de São Paulo (22 mil).

A retração no quantitativo habitacional indígena, registrado no recenseamento no Rio de Janeiro, pode ser entendida dentro dos seguintes aspectos e possibilidades. (I) Na presença do discurso hegemônico, cria-se uma zona de tensão e uma cadeia de disputas, que impele o indivíduo a negar sua identidade indígena; (II) O êxodo da aldeia para cidade e da cidade para aldeia, se dá também, quando há mobilização para efeito de movimentos sociais em defesa dos direitos indígenas reivindicando espaços sagrados por meio da ocupação local; (III) A carência de locais de passagem para indígenas provindos de outras aldeias e permanência para estudantes das universidades durante o período de formação; (IV) Fuga da violência social e física no âmbito urbano. (V) Escassas oportunidades de emprego e desvalorização da produção de arte indígena.

No estado do Rio de Janeiro a maior concentração de indígenas por município é a própria capital, mas não em números totais, pois a população indígena está pulverizada nos municípios que compõem a região metropolitana (Grande Rio), cidades como São Gonçalo (906), Duque de Caxias (865), Nova Iguaçu (747) e Niterói (655), que curiosamente não

dispõem de terras identificadas ou em processo de identificação pela FUNAI. As terras que passaram pelo processo de demarcação e homologação concluídos no Estado do Rio de Janeiro são: A Terra Indígena Guarani de Bracuí (1995), situada na cidade de Angra dos Reis, que aparece com a sexta maior população indígena do estado, Terra Indígena Araponga (1995) e Terra Indígena Parati-Mirim (1996), no município de Paraty.

Segundo a Comissão Pro-índio de São Paulo, existem sete terras indígenas situadas na faixa litorânea do estado do Rio de Janeiro em área de Mata Atlântica, com a população majoritária pertencente ao grupo Guarani Mbya, das quais apenas quatro não foram homologadas, são elas: As terras de Arandu-Mirim e Rio Pequeno, ambas situadas em Paraty, passam pelo processo de identificação por agentes da Funai, desde 2008 e as Terras de Cabo Frio e Camboinhas que ainda não são alvos de interesse dos grupos de trabalho.



Fonte: Comissão Pró-Índio de São Paulo<sup>150</sup>.

Incumbe ao presente trabalho de informar que, em junho de 2013, os indígenas que há sete anos habitavam a reserva de Camboinhas, se transferiram para uma área particular de 93 hectares, no distrito de José do Imbassai, município de Maricá, devido ao convívio conflituoso com a vizinhança, principalmente o ranço do ataque sofrido em 18 de julho de 2008, que resultou num incêndio criminoso de ocas na aldeia<sup>151</sup>. Segundo o grupo de trabalho

<sup>150</sup> Disponível em <http://www.cpisp.org.br/indios/html/uf.aspx?ID=RJ> acesso em 29/01/2014.

<sup>151</sup> Enquanto parte dos indígenas da aldeia de Camboinhas participavam de uma reunião na sede do Parque Estadual da Serra da Tiririca em Niterói, outros vendiam o artesanato em Itaipu, deixando a aldeia praticamente vazia, um momento propício para o ataque. As ocas foram incendiadas, ferindo um adulto com queimaduras leves e uma criança sofreu com queimaduras de segundo grau. Disponível em <http://www.apn.org.br/w3/index.php/direitos-humanos/481-ocas-de-indnas-sincendiadas-em-camboinhas> acesso em 31/01/2014.

da Funai, o novo local é área de reserva ambiental e pode ser habitada pelo índios, contudo, a região se encontra em disputa por uma empresa do ramo imobiliário, que alega possuir o documento de posse da área. As Terras de Cabo frio também não obtiveram êxito e também foram extintas.

Atualmente, outro local de disputa no cenário fluminense é o antigo Museu do Índio, que ficou conhecido como Aldeia Maracanã, um lugar de circulações de intensidades, resistência e efervescência cultural, que deve ser conhecido por pesquisadores de todas as áreas, políticos e a sociedade civil como um todo, que deve ser analisado, reconhecido e preservado para futuros estudos que venham a contribuir para a lei 11.645<sup>152</sup>. Vale lembrar a importância da preservação da cultura brasileira e de respeito ao indígena, sendo necessária a averiguação de como colaborar para enriquecer as possibilidades de ações pedagógicas e de mecanismos midiáticos como ferramentas de resistência da cultura indígena.

Por meio de movimentos sociais pode-se compreender a relevância que os conhecimentos constituídos em espaços escolares e não-escolares exercem na construção de uma sociedade mais justa e humanitária, tornando um direito extensivo a todos, ou seja, mulheres, negros, indígenas jovens e adultos, trabalhadores e crianças em situação de vulnerabilidade. Do mesmo modo, que fique claro que o "pensar educação" precisa de uma nova perspectiva, nunca tentada, constituída de um plano zero, tanto nos métodos como em suas estruturas físicas e curriculares, de se reinventar, de se tornar outra ou varias, pensar, sentir simultaneamente e unificadamente diversa entre todas.

Ao abordar as concepções destes territórios e a (re) territorialização, nos remete às questões que englobam o conceito de “ritornelo” em Mil Platôs, obra de Felix Guattari e Gilles Deleuze (1997). Para os autores discorrem que o ritornelo está intrinsecamente ligado aos dilemas do território, no que tange as relações de entrada e saída de um território, um processo de desterritorialização que alocam o território como sempre provisório. Vide o próprio território indígena da Aldeia Maracanã, no começo pertenciam aos povos indígenas, posteriormente aos portugueses, a família dos grandes portugueses nobres, sendo cedido às questões indígenas sob gerenciamento de Marechal Rondon, sede da SPI, Museu do Índio, desocupado, reocupado por moradores de rua e viciados, e hoje, novamente aos indígenas, o que comprova a transitoriedade do território.

---

<sup>152</sup> Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

Designa-se território uma porção da natureza e, portanto, do espaço sobre o qual uma determinada sociedade reivindica e garante a todos ou a parte de seus membros direitos estáveis de acesso, de controle e de uso com respeito à totalidade ou parte dos recursos que aí se encontram e que ela deseja e é capaz de explorar (GODELIER, apud HAESBAERT, apud MAZZETTO, 2007:219).

Desta forma, as memórias e os territórios em disputa, os movimentos sociais indígenas e o estado que temos hoje, demonstram a relação dos agenciamentos de espaço-poder territorial e cultural (simbólico) pela Aldeia Maracanã. Uma disputa por um local de grande valor, tanto histórico quanto comercial. Na tentativa de desmobilizar e evitar qualquer tipo de sensibilização com a causa, o estado age de forma subjetiva, através das grandes mídias, criando e/ou reforçando estereótipos que datam de tempo imemoriais. Alegando que o índio que vive no meio urbano não é mais índio, porque em sua concepção o índio não pode ter acesso às novas tecnologias, ou seja, cristaliza um grupo étnico lançando a mão de movimentos “progressistas”, transformando o indígena em sinônimo de atraso por não agregarem os signos anteriormente construídos com o índio aldeados, depois de estabelecido, qualquer alteração nesse fenômeno da memória<sup>153</sup> causa a reação de estranhamento. Contrariando este pensamento, Hall questiona:

As identidades nacionais estão sendo homogeneizadas? A homogeneização cultural é o grito angustiado daqueles/as que estão convencidos/as de que a globalização ameaça solapar as identidades e a “unidade” das culturas nacionais. Entretanto, como visão do futuro das identidades num mundo pós-moderno, este quadro, da forma como é colocado, é muito simplista, exagerado e unilateral (HALL, 2011, p. 77).

O ato de elaborar manifestos nas ruas, escolas, faculdades ou no ambiente virtual, colocando a comunidade face a face com suas heranças culturais, cria a possibilidades da sociedade trabalhar com suas memórias, suas identidades há muito silenciadas. A memória coletiva de um grupo está fundamentada na afirmação de sua identidade (WEHLING, 2003, p. 13), e não em apenas agregar novos valores ou ferramentas para legitimá-las.

---

<sup>153</sup> LE GOFF, Jacques. História. In: LE GOFF, Jacques História e Memória. 5ª. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.

Esta (re) territorialização do índio urbano vem ocorrendo através das novas formas de lutar por seus direitos, através das mídias, divulgando seus trabalhos, suas produções em eventos realizados nas dependências do antigo Museu do Índio, (re) territorializando-se até mesmo nos espaços virtuais, transformando as mídias em ferramentas de resistência, analisando a configuração do mundo contemporâneo sob a perspectiva de um mundo globalizado, mediado pela comunicação entre computadores.

O advento da internet - a mesma propiciada pela gestão pública e de gigantescas instituições privadas do campo das telecomunicações – fornece um *Upgrade*, no eixo econômico, nas práticas educativas, e principalmente nos movimentos sociais, promovendo uma infinidade de possibilidades de relações em uma sociedade em redes. Pode-se identificar como uma reterritorialização do índio, que, neste momento, tornou-se índio urbano. Esta territorialização do índio urbano vem ocorrendo na medida em que os aparelhos ideológicos tentam transformar o índio e um lugar de memória, na contramão surgem novas formas de lutar por seus direitos, através de mídias contra-hegemônicas.

Em *Sociedade em Rede* de Manuel Castells<sup>154</sup> (1999) define redes como um conjunto de nós interconectadas, com estruturas abertas aptas a se expandir de forma infinita, agregando novos nós, desde que consigam comunicar-se dentro da rede, ou seja, desde que compartilhem os mesmos signos de diálogo. A partir desta concepção é possível fortalecer o movimento dos indígenas urbanos e aldeados, através de redes de informações e divulgação de suas atividades, como exemplo o grupo Vídeo nas Aldeias<sup>155</sup>, que trabalha com vídeos gravados nas aldeias pelos próprios índios.

A rede mundial de computadores comporta a capacidade de convergência dos mais diversos suportes midiáticos. Desta maneira, torna-se vastamente responsável pela ampliação cultural, política e econômica de muitos países e comunidades. A internet tornou-se um caminho aberto à movimentação de intensidades, cujo desejo que as projetam possa ou não legitimar a ordem social vigente, que por isso deve-se ter o máximo de cuidado com os materiais elaborados, evitando criar ou reforçar estigmas.

Se os apelos dos movimentos urbanos não são atendidos, se os novos caminhos políticos permanecem fechados, se os novos movimentos sociais de maior representatividade (feminismo, nova classe operária, autogerenciamento, comunicação alternativa) não se desenvolvem

---

<sup>154</sup> CASTELLS, M. A sociedade em rede. São Paulo: Paz e Terra, 1999

<sup>155</sup> Disponível em : <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/> acesso em 08/08/2013

totalmente, então tais movimentos – utopias reativas que tentaram iluminar o caminho a que não tinham acesso – retornarão, mas, dessa vez, como sombras urbanas, ávidas por destruir as muralhas cerradas de sua cidade cativa (CASTELLS, 2010, p.82).

Com a utilização destas mídias com os “índios urbanos” é possível produzir conhecimentos e multiplicá-los, enriquecer a produção de conhecimentos na área indígena, sendo esta uma área carente de produções acadêmicas e que tem urgência de aprofundamento e conscientização da sociedade “progressista”, (re) territorializar a imagem do índio brasileiro, seja urbano ou aldeado sem homogeneizar sua identidade.

Aproximar e trazer a memória para a discussão é assumir a relação que ela tem entre o passado e o presente, mas deve-se ter cuidado ao se tratar de “memória coletiva” já que como vimos os relatos e as memórias, são permeados pelas suas características individuais e poderão ser próximas, mas nunca idênticas. Ressaltamos também, que o uso da memória leva ao aspecto do esquecimento e das omissões, que podem ou não ser intencionais, como nos indica Pollack (1989). Outro aspecto que temos que levar em conta nos meios de produção das memórias e identidades: as relações de poder que são produzidas em nível simbólico na sociedade e que agem diretamente nas influências que exerce sobre a construção das próprias identidades e na manutenção da ordem social já estabelecida.

O que podemos depreender da realidade dos movimentos indígenas de salvaguarda dos espaços de identidade, em sua maioria, estão localizados em regiões periféricas que não proporcionam a divulgação destes locais, pois estão à margem do espaço urbano, (exceto o Museu do Índio em Botafogo). Em meio a isto, surge um movimento no seio da intensa vida da capital fluminense, indígenas que desenvolveram uma estratégia de ocupação um antigo casarão que abrigou o Museu do Índio, um dos últimos redutos de resistência indígena no Rio de Janeiro ameaçado de demolição para abrir espaço para a Copa do Mundo (2014) e os Jogos Olímpicos (2016), na busca de transformá-lo num centro de referência da cultura indígena.

#### **Item 4.3: O Indígena Urbano no Cenário Fluminense: Do Instituto Tamoio dos Povos Originários à Aldeia Maracanã.**

Elucidaremos aqui a questão histórica do prédio do Antigo Museu do Índio no século XIX, sede da SPI até a ocupação da Aldeia Maracanã em 2006, e elaborando uma análise de como o local, se transformou em lugar de memória indígena, utilizando de coleta dos

depoimentos e narrativas dos indígenas ocupados no local. A Aldeia Maracanã ficou lotada na Avenida Maracanã nº 252, esquina com a Rua Mata Machado nº 127 (duas frentes), ao lado da sede do ministério da agricultura e do histórico e mundialmente conhecido estádio Jornalista Mario Filho, o Maracanã, nome indígena herdado das mediações do Rio Maracanã que antes era habitado por papagaios que faziam barulhos semelhantes ao chocalho indígena (maracá). Local este que exala história, pois o terreno pertenceu ao Príncipe Luís Augusto de Saxe-Coburgo-Gotha (Duque de Saxe), genro de D. Pedro II, que doou este local para o Império do Brasil, para um centro de estudos sobre as culturas indígenas do Brasil.

O que se tem notícia é que o edifício foi erguido em 1862, pelo Duque de Saxe, no estilo arquitetônico *Art Nouveau*, e posteriormente doado ao Serviço de Proteção ao Índio (1910), ao lado do hipódromo do Derby Club (1885-1932) na cidade do Rio de Janeiro, porém, o Derby Club foi demolido no final da década de 1940 para a construção do Estádio do Maracanã, preservando apenas o casarão.



Fonte: Portal EBC. 2013. Acervo<sup>156</sup>.

Com a união entre Derby Club e Jockey Club Brasileiro (1932), a concentração das atividades esportivas ficou na Zona Sul do Rio de Janeiro, e o prédio solitário acompanhou a construção do estádio do Maracanã em 1950, e em seguida, tornou-se Museu do Índio sob os cuidados do Marechal Candido Mariano da Silva Rondon (1865-1958) e o antropólogo Darcy Ribeiro (1922-1997). O Museu do Índio funcionou neste local entre 1962-1977, sendo

---

<sup>156</sup> <http://www.ebc.com.br/cidadania/2013/01/policia-desfaz-cerco-em-predio-que-abrigava-o-museu-do-indio-no-rio-de-janeiro>

transferido para o bairro de Botafogo na Zona Sul do RJ, e abandonado pelo governo durante décadas.

Dúvidas pairam sobre o local quanto a Escola Superior de Agricultura e Medicina Veterinária, criada pelo Decreto 8.319 de 20 de outubro de 1910, assinado pelo presidente Nilo Peçanha e Rodolfo Nogueira da Rocha Miranda, Ministro da Agricultura. A sede da escola foi instalada em 1911<sup>157</sup>, no Palácio Leopoldina, na rua Duque de Saxe, hoje General Canabarro<sup>158</sup>, anos depois transferida para Alameda São Boaventura em Niterói, em seu lugar foi instalada a Escola Normal de Artes e Ofícios Wenceslau Brás, posteriormente fechada e demolida em 1937, no local foi construído a Escola Técnica Nacional, futuramente recebe o nome de Centro Federal de Educação Tecnológica<sup>159</sup>. Quanto a Escola Veterinária do Exército foi instalada no antigo quartel no bairro de São Cristovão, sanando as dúvidas sobre a utilização do antigo museu do índio como sede da escola.

Após a transferência da sede do Maracanã para o bairro de Botafogo, a titularidade do imóvel foi cedida na década 1980 a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB). Desde então, o local não teve utilização, totalmente desamparado pelo poder público, moradores de rua e usuários de entorpecentes ocupavam o local e aceleraram o processo de deterioração, depredando o patrimônio centenário, saqueando peças das escadarias, quebrando vidros, pichando paredes, extraíndo as madeiras dos assoalhos e acabamentos para fogueiras, e todo qualquer objeto útil que pudesse fornecer o retorno mínimo para o sustento, além de servir de abrigo para assaltantes e cambistas nos dias de jogos no estádio ao lado.

Contudo, em outubro de 2006, a Universidade do Estado do Rio de Janeiro, sediou o I Encontro do Movimento Tamoio, participando indígenas de diferentes origens, alguns aldeados, outros em trânsito e indígenas de cidade, etnias como Apurinã e Tucano (Amazonas), Guajajara e Krikati (Maranhão), Pataxós (Bahia e Minas Gerais) e Guaranis (estados diversos), atentos à situação do antigo Museu do Índio, um dos últimos redutos de memória indígena na capital fluminense, organizaram reuniões e decidiram previamente uma ação de ocupação do imóvel, visando transformá-lo num Centro Intercultural das Ciências e das Artes Indígenas, com a finalidade de servir de referência para as culturas indígenas de mais de 300 etnias em todo

---

<sup>157</sup> Disponível em <http://www.ufrj.br/portal/modulo/reitoria/index.php?view=historia> acesso em 31/01/2014.

<sup>158</sup> Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/242432/000017601.pdf?sequence=1> acesso em 31/01/2014

<sup>159</sup> BRANDÃO, Marisa. *Cefet Celso Suckow da Fonseca e Algumas transformações históricas na formação profissional*. UFF, Revista Trabalho Necessário, ano 7, nº 9, ISSN: 1808-799X, disponível em <http://www.uff.br/trabalhonecessario/images/TN09BRANDAO.pdf> acesso em 31/01/2014

território nacional. Em 20 de outubro de 2006, aproximadamente 30 indígenas ocuparam o antigo Museu do índio realizando um mutirão de limpeza, com direito a celebração ritualística do Toré, em volta da fogueira, para purificar o local com auxílio dos espíritos ancestrais.

O local, até então, pertencia ao Ministério da Agricultura, que ficou sensível às reivindicações dos ocupantes, espontaneamente, receberam os indígenas em sua sede na região central do Rio de Janeiro, se colocando favorável a constituição de um núcleo de estudos e práticas culturais indígenas, contando com o apoio do Sindicato Estadual dos Profissionais em Educação (SEPE), o deputado Chico Alencar, a Secretaria Municipal de Cultura, Petrobrás, a Escola de Música da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Os indígenas se reuniram com o superintendente federal do município do Rio de Janeiro, Pedro Cabral, superintendente federal do município do Rio de Janeiro, que se posicionou favorável a ocupação e a concessão do local, informou no dia 22 de outubro, havia conversado o ministro Luis Carlos Guedes Pinto (2006-2007), que se mostrou promovo perante as exigências e que encaminharia a Fundação Nacional do Índio e o Ministério da Justiça, com a finalidade de inteirar-se aos processos jurídicos, das análises técnicas e projetos de restauração e requalificação arquitetônica do Museu do Índio, desenvolvidos pela Comissão Especial de Patrimônio Cultural, vinculada a Câmara Municipal do Rio de Janeiro e a equipe de arquitetura Azevedo Arquitetos Associados e, segundo Pedro Cabral, orçados em 2 milhões, dos quais o ministério declarou não dispor de tais recursos para arcar com as obras.

Não obstante, neste período a presidência de Luis Inácio Lula da Silva, arcou com parte dos gastos do Governo do Estado do Rio de Janeiro, segundo a revista época estima-se que o evento custou R\$ 3,9 bilhões<sup>160</sup>, o Estádio Olímpico João Havellange (Engenhão), custou R\$ 380 milhões, seis vezes mais que o orçamento original. Presentemente encontra-se fechado para reformas estruturais que apresentaram deformações, com menos de uma década de uso. Destaca-se que o Engenhão foi construído pela empresa Delta do empresário Fernando Cavendish, submergida no esquema de corrupção ligada ao empresário e bicheiro Carlos Augusto de Almeida Ramos (Carlinhos Cachoeira)<sup>161</sup>.

Os indígenas que ocupavam o local esperaram por anos o ditame dos ministérios e os subsídios para reconstrução do Museu do Índio do Maracanã, no empreendimento de resgate e

---

<sup>160</sup> Disponível em <http://epocanegocios.globo.com/Revista/Common/0,,ERT220450-16418,00.html> acesso em 30/01/2014.

<sup>161</sup> Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/poder/1072641-policia-federal-ve-elo-entre-construtora-delta-e-cachoeira.shtml> acesso 30/01/2014.

difusão da importância das ciências e artes indígenas no Brasil, porém o tempo decorreu e nenhuma réplica sólida chegou. Sem imobilismo, o grupo que habitava o antigo museu, recebia visitas periódicas de admiradores que prestaram solidariedade levando alimento para o corpo com auxílio de cestas básicas e a mente com ideias para revitalização do espaço, não estando sujeito exclusivamente da venda de artesanato, mas a realização de palestras para escolas e universidades do Rio de Janeiro, sobre a história, cultura e da língua. Ante a experiência de asseverar a identidade da Aldeia Maracanã, a Fundação Nacional do Índio em relação à ocupação indígena é de imobilismo, segundo o Relatório da Visita Técnica da Comissão<sup>162</sup> ao antigo museu do índio, realizado pela Câmara Municipal em 2011, informa que a Funai não tem posicionamento oficial.

O Instituto Tamoio dos Povos Originários, nome da organização indígena do antigo museu, futuramente alcunhada pela mídia como Aldeia Maracanã, defende um espaço de extraordinária importância para os povos nativos do Brasil como instrumento de luta. Situado no bairro do Maracanã, região que pertencia o antigo bairro imperial de São Cristóvão, é alvo de ampla especulação imobiliária, devido a proximidade com a região central da capital, em um bairro de classe média-alta, próxima ao transporte de massa como trem e metrô, e ao lado do Complexo do Maracanã que engloba o Parque Aquático Julio Delamare, o Estádio de Atletismo Julio Delamare e o estádio jornalista Mario Filho (Maracanã).

A partir de 30 de outubro de 2007, os problemas da ocupação se intensificaram devido o anúncio oficial o Brasil como país sede da Copa do Mundo de Futebol de 2014 e a eleição do Rio de Janeiro como cidade sede dos Jogos Olímpicos em 02 de outubro de 2009. O local antes disputado por empresas privadas sem sucesso por tratar-se de patrimônio histórico, agora estava na mira de quem tem obrigação resguardá-lo.

O projeto apresentado para a FIFA demonstrava um projeto arrojado, com modernização das instalações do estádio do Maracanã e a restauração do patrimônio histórico, no caso, o antigo Museu do Índio:

---

<sup>162</sup> Disponível em <http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2013/01/relatoriodavisitaaointigomuseudoindio-120610095604-phpapp01.pdf> acesso em 30/01/2014.



Fonte: Portal da Copa 2014.<sup>163</sup>

No entanto, sob a pressão das empreiteiras, políticos e empresários, o discurso sobre o local que seria preservado mudou. Segundo o Governador Sérgio Cabral, o antigo museu seria demolido para atender o padrão de exigências da Federação Internacional de Futebol (FIFA) e do Comitê Organizador, criando uma grande área de mobilidade e circulação de pessoas<sup>164</sup>. , porém a entidade para sanar as dúvidas do imbróglcio, que perdurou por meses, já havia lançado um parecer em resposta ao ofício emitido pelo defensor público da união André da Silva Orgdacy, titular do 1º Ofício de Direitos Humanos e Tutela Coletiva, que se jamais solicitou a demolição do prédio histórico ao Governo do Estado do Rio de Janeiro ou autoridade competente, desmentindo o Governador do Rio de Janeiro<sup>165</sup>.

Em tempo, a ideia da criação de uma área de mobilidade e circulação pessoas cai por terra ao retomar o seguinte ponto, em 16 de julho de 1950, o estádio do Maracanã recebeu o maior público de todas as copas, aproximadamente 200 mil pessoas. A nova e moderna área com ar europeu comporta pouco menos de 79 mil torcedores, ou seja, um público quase três vezes menor que na Copa de 1950, sabendo das normas técnicas de segurança, onde esta a dificuldade em viabilizar o escoamento com dimensões reduzidas do estádio?

Em 12 de janeiro de 2013, durante a madrugada, indígenas e parceiros da Aldeia Maracanã, que estavam sob alerta das investidas do governo na reintegração de posse, trocavam informações por celulares e nas redes sócias sobre a chegada silenciosa da policial

<sup>163</sup> <http://www.copa2014.gov.br/pt-br/noticia/conheca-detalhes-do-projeto-de-modernizacao-dos-acessos-ao-maracana-no-rio>

<sup>164</sup> <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2012/10/18/fifa-desmente-cabral-e-afirma-que-nao-pediu-demolicao-do-museu-do-indio/> acesso em 30/01/2014.

<sup>165</sup> Disponível <http://www.jb.com.br/media/arquivos/FIFA.pdf> acesso em 30/01/2014

militar e a divisão do batalhão de choque, executando a mesma prática descrita por Saint-Hilaire com índios botocudos.

Os carros e camburões da entidade repressora oficial chegavam rapidamente, outros circulavam pela região com as sirenes ligadas, o cerco se fechava e os soldados do governador cumpriam o seu papel de homens de violência, ostentando o seu poder da máquina de guerra, armas de diversos calibre, bombas de gás lacrimogêneo, projéteis de borracha, bombas de efeito moral, sprays de pimenta, cassetetes, escudos, capacetes e equipamentos da guarda pretoriana do governado, armados como fossem à guerra. Do outro lado, indígenas armados vestidos de coragem e vontade de resistir por um dos últimos redutos indígenas no Rio de Janeiro, resistir à repressão, a coerção que sufoca e silencia a história, engolindo seco pela derrota eminente.

A rede alternativa noticiava nas redes sociais, com atualização instantânea, fornecia as informações da situação, do local e como chegar, enquanto isso, a mídia hegemônica utilizando de práticas repressivas para manter o povo no seu lugar, destruindo, sufocando, silenciando a angustia, alimentado o medo dos manifestantes presentes e de seus amigos e familiares que acompanham o noticiário tendencioso da rede aberta. Noticiou ao vivo durante um momento de tensão que havia suspeitas de traficantes no terraço do casarão, para desmoralizar a manifestação e legitimar a entrada policia sem o documento de reintegração de posse.

As tentativas de afastar a população do local não lograram êxito, pois a cada minuto que passava, surgiam cada vez mais pessoas sensíveis a causa, provindas de todas as regiões do estado do Rio de Janeiro, até mesmo pessoas que não sabiam da existência do movimento. A chuva fina caía sobre os presentes, uma chuva de verão que não impediu a presença de centenas de lidadores que saltavam por cima do muro com as próprias mãos, outros aguardaram a chegada de uma escada, já que o portão ficou bloqueado por uma frágil barreira composta por arames farpados e troncos de madeira, porém simbolicamente valente, pois estava ali disposta a resistir por uma nobre causa.

No fim da tarde, depois de investidas, horas de conversa, tentativas de negociação frustradas, a divisão do batalhão de choque se retirou aos brados dos manifestantes que comemoravam, pois o governo não possuía o documento de reintegração de posse e a tomada do local, naquele momento era ilegal. Relatos sobre o ocorrido foram divulgados nos jornais

do Brasil e do mundo, a repercussão foi imensa, deixando a imagem do governo seriamente prejudicada<sup>166</sup>.

No dia 15 de janeiro, a Aldeia Maracanã recebeu apoio de estudantes da UERJ que aderiram ao movimento contra a demolição do Museu do Índio às 17 horas, protestando pelas ruas do bairro como uma convocação porta à porta dos moradores do entorno para a reunião com os indígenas e representantes do governo. As nuvens carregadas e o vento anunciavam a chuva forte que estava por vir, o que não afastou a possibilidade da realização da reunião às 18h30min, tão pouco a presença de alunos da UERJ, recebidos com brados e os primeiros pingos de chuva.

No salão principal do antigo casarão, uma fogueira foi acesa, os maracás se agitavam e os cantos entoados anunciavam que a reunião estava pra começar. Flashes das câmeras dos jornalistas se confundiam com os relâmpagos do lado de fora, as janelas sem vidro permitiam a passagem do vento forte que tomava o salão, e por fim a chuva desabou sobre o Rio de Janeiro, que inundou a Avenida Radial Oeste, única saída do Museu do Índio, pois a saída para Mata Machado estava selada pelas obras da Copa. Seja por mero acaso da natureza, seja por descaso dos governantes ou espíritos ancestrais indígenas, o fato é que ninguém poderia sair até a chuva cessar, as lideranças indígenas precisavam ser ouvidas, e assim foram. Coincidência ou não, a chuva cessou e água escoou logo após o fim da reunião.

Sem saber do ocorrido, em entrevista aos jornais brasileiros, investindo no preconceito sobre os indígenas arraigado no discurso da sociedade urbana, o governador declarou o seguinte:

As pessoas que estão ali ocupam aquilo ali não é desde 1506, ou de 1406, ou de 1606, ou de 1706, ou de 1806, ou de 1906. Elas ocupam aquilo ali desde 2006, portanto é uma invasão recente. Chamar aquilo de aldeia indígena é um deboche. Aquele prédio nunca foi tombado, nem pelo Patrimônio Histórico Federal, nem pelo Patrimônio Histórico Estadual, nem pelo Patrimônio Histórico Municipal. Aquilo é uma ação política, que se tenta impedir algo que vai servir a milhões de brasileiros, que é ter um novo Maracanã, uma nova área de mobilidade

Na manhã de 16 de janeiro de 2013, a United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), solicitou esclarecimento sobre a iniciativa do governo em

---

<sup>166</sup> Os relatos foram publicados em diversas línguas, um deles, com o auxílio de Matías Gibert, consegui publicar no jornal francês *Jornalet*, gasetta occitana de d'informacions, disponível em <http://www.jornalet.com/nova/1292/un-ancian-museu-de-la-cultura-indiana-risca-desser-demolit-en-brasil> acesso em 31/01/2014,

demolir o prédio do Museu do Índio, este que estaria protegido da demolição de duas formas: A primeira pelo decreto municipal 20.048/2001<sup>167</sup>, que impede a demolição ou alteração de edificações construídas até 1937, para execução de projetos somente após o parecer favorável do Conselho Municipal de Proteção do Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro. A segunda estaria pautada na eleição de 1º de julho de 2012, onde a Unesco aprovou título de Patrimônio Mundial para a Paisagem Cultural do Rio de Janeiro<sup>168</sup>, e o museu do índio estaria integrado.

Após a representação da Unesco, o governador pressionado pela população e entidades internacionais, “resolveu” dar o fim ao impasse para a remoção e demolição do casarão, por meio de promessas de construção de um centro de referência indígena em outro local, com estação interligada ao metrô, aparentemente uma saída inteligente, porém era um cavalo de tróia. O local escolhido foi o presídio Evaristo de Moraes, conhecido como Galpão da Quinta, que ainda estava em uso e seria desativado por condições insalubres, segundo relatório da Caravana Nacional de Direitos Humanos Pelo Sistema Prisional Brasileiro, o presídio estaria entre as piores do mundo, contando com celas sem teto, apenas uma cobertura parecida com um galpão de telhas de amianto, povoada por pombos que defecam na cabeça dos presos o dia inteiro, ratos e lixo dividem espaço com os detentos<sup>169</sup>. Um local sem vínculo com a história dos nativos, com histórico triste de tratamento desumano e em condições precárias não poderia servir de centro de cultura indígena, e sim deveria ser destruído.

Violando a legislação vigente do município e do parecer expedido no dia 12 de dezembro pelo Conselho Municipal de Proteção ao Patrimônio Cultural contrário a demolição, o prefeito Eduardo Paes em acordo com o Governador Sérgio Cabral, concedeu a licença para a demolição do imóvel, anunciando a contratação da empresa Copec Construções no valor de R\$ 518 mil para execução do serviço. O governo também ofereceu um terreno em Jacarepaguá, zona oeste do Rio, ou aluguel social, ambos rejeitados pelos indígenas.

Na manhã de sexta-feira, dia 18 de janeiro, um motoboy entregou à liderança indígena Carlos Tucano, uma notificação da Procuradoria do Estado, a desocupação do local com o prazo de 10 dias, segundo o juiz João Damasceno, tratava-se de uma comunicação formal de intencionalidade por parte do Estado. Em retaliação às pressões sofridas e às dificuldades

---

<sup>167</sup> Disponível [http://www0.rio.rj.gov.br/patrimonio/pastas/legislacao/dec\\_20248\\_11062001.pdf](http://www0.rio.rj.gov.br/patrimonio/pastas/legislacao/dec_20248_11062001.pdf) acesso em 31/01/2014

<sup>168</sup> Disponível em <http://www.estadao.com.br/noticias/cidades,unesco-declara-rio-de-janeiro-patrimonio-mundial,894272,0.htm> acesso em 31/01/2014

<sup>169</sup> Disponível em [http://www.alerj.rj.gov.br/common/noticia\\_corpo.asp?num=669](http://www.alerj.rj.gov.br/common/noticia_corpo.asp?num=669) acesso em 31/01/2014

criadas pelos indígenas, o governador Sergio Cabral, decidiu não demolir o antigo museu do índio, mas não seria centro de referencia de culturas indígenas, e sim destinado a construção de um Museu Olímpico, sugestão do Comitê Olímpico Brasileiro (COB)<sup>170</sup>.

Reuniões periódicas ocorriam na Aldeia Maracanã, contando com a presença de Mércio Gomes, ex-presidente da Funai, professores universitários como Celso Sanchez e do Juiz João Batista Damasceno, afim de esclarecer as demandas jurídicas da ocupação, da reforma e destinação do prédio. No início da noite do dia 17 de janeiro, os manifestantes foram brindados pela incansável fotógrafa e ativista Paula Kossatz, que leu a noticia sobre o parecer do desembargador Raldênio Bonifácio da Costa, vice-presidente do Tribunal Regional Federal da 2ª região concedeu dez dias de prazo a União para se manifestar em relação a demolição do museu, dando sobrevida à ocupação<sup>171</sup>.

No sábado dia 26 de janeiro, o Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro expediu uma liminar<sup>172</sup> que impedia a demolição do museu, e em caso de descumprimento, estabeleceu a multa de R\$60 milhões, sob a justificativa com base no documento Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), considerando o imóvel com mais de 150 anos, por seu valor arquitetônico, memorialístico e representativo da identidade indígena. Em 27 de janeiro, passados nove dias dos dez estipulados pela justiça, o governador Sérgio Cabral, com a imagem arranhada pela disputa com as liminares expedidas pelo Tribunal de Justiça (dia 26) anuncia que não irá mais demolir o Museu do Índio, firmando o compromisso de tombamento e restauração, com a condição que os ocupantes abandonassem o local, porém não assinou qualquer documento.

Dois meses após a luta, na madrugada do dia 23 de março, o Batalhão de Choque utilizou de novas estratégias para extinguir a ocupação indígena do museu, cercando o local com o efetivo de quase 50 homens, bloquearam as vias de acesso e impediram que manifestantes pulassem o muro. A retirada forçada e truculenta ocorreu por volta das 11h30 da manhã, transmitida ao vivo por canais locais de TV e rádio, e repercutindo em jornais de

---

<sup>170</sup> Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/esporte/2013/02/1233730-museu-olimpico-vai-ocupar-espaco-da-aldeia-maracana.shtml> acesso em 31/01/2014.

<sup>171</sup> Disponível em <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/01/17/decisao-do-tribunal-regional-federal-suspende-demolicao-da-aldeia-maracana/> acesso em 31/01/2014.

<sup>172</sup> Disponível em <http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2013/01/nova-liminar-da-justica-do-rio-impede-demolicao-de-antigo-museu-do-indio> acesso em 31/01/2014.

todo o mundo<sup>173</sup>, do lado de fora, bombas, balas de borracha e spray de pimenta preencheram o ar da Avenida Radial (Velho) Oeste.

O grupo de indígenas da aldeia maracanã foi dividido, os mais velhos foram para um abrigo no centro do Rio de Janeiro, sob pressão do governo tiveram de optar entre o retorno para as aldeias de origem ou aceitarem a proposta de estabelecimento da nova aldeia na antiga Colônia Curupaiti, em Jacarepaguá. Os indígenas que já viviam na cidade, descontentes com a decisão por parte do grupo, buscaram outro caminho ocupando o Museu do Índio de Botafogo cobrando um posicionamento da FUNAI, mas foram expulsos na manhã seguinte pela polícia militar e levados para audiência na sede da Justiça Federal.

A audiência foi presidida pelo juiz federal José Witzel, na tarde de domingo (dia 24/03) no centro do Rio de Janeiro, que por mais de 7 horas negociou as reivindicações dos indígenas da Aldeia Maracanã que recusaram as quatro diárias em hotel e o deslocamento para Colônia em Jacarepaguá. Por medo de retaliações, os indígenas não informaram onde dormiriam<sup>174</sup>. No dia 6 de agosto de 2013, a secretária Adriana Rates reuniu-se com os indígenas para definir a destinação do imóvel, a reunião perdurou por horas, mas nenhuma definição, deixando o único parecer favorável sobre o tombamento, que seria publicado dias após o encontro (segunda, dia 12 de agosto)<sup>175</sup>.

Sobre a divisão dos grupos, há que se ressaltar que é um conflito interno entre os indígenas quanto ao ponto de vista e estratégias sobre a luta pelo espaço, porém afirmo sem medo de errar que as duas ações foram benéficas para os indígenas. A garantia do espaço na colônia Curupaiti foi sensata, pois não havia qualquer garantia de espaço, apenas acordos verbais. Assegurar este espaço, naquele momento, era o único caminho viável para estabelecer uma base no município do Rio de Janeiro. Por outro lado, a ação do outro grupo de continuar lutando pelo imóvel de forma presencial e contundente, apropriando-se do espaço, também se fez necessária para dar o contorno de urgência e que não caísse no esquecimento. Lembrando aqui, que o grupo de Curupaiti, nunca desistiu do imóvel do Maracanã, no entanto a estratégia utilizada passou para o plano jurídico e constituição de projetos.

---

<sup>173</sup> Disponível em <http://www.jb.com.br/rio/noticias/2013/03/22/acao-truculenta-na-desocupacao-do-museu-do-indio-repercute-mundialmente/> acesso em 31/01/2014.

<sup>174</sup> Disponível em <http://www.portalct.com.br/geral/2013/03/25/52844-justica-nao-consegue-acordo-com-indios-que-querem-voltar-para-a-aldeia-maracana> acesso em 31/01/2014.

<sup>175</sup> Disponível em <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/08/12/apos-cabral-desistir-de-demolicao-antigo-predio-do-museu-do-indio-e-tombado-no-rio.htm> acesso em 31/01/2014

No dia 16 de dezembro de 2013, o museu do índio mais uma vez foi desocupado por ação truculenta da polícia militar, no entanto, o destaque ficou para José Urutau Guajajara, que no ato de resistência à desocupação do museu, subiu rapidamente em uma árvore, por volta das 10 da manhã, e lá permaneceu por mais de 24 horas, sob chuva forte, sem comida e água, bombeiro por precaução colocaram um colchão sob e árvore, após hora de negociação, o indígena foi retirado a força de cima da árvore.

Ainda no mês de dezembro de 2013, no Hotel Novo Mundo no bairro do Flamengo, foi realizado o seminário que visa a construção do centro de referência da cultura dos povos indígenas, contando com a presença de lideranças indígenas das cinco regiões do país, contudo devido a divisão do movimento por questões ideológicas, a reunião foi interrompida por um grupo que discorda do dialogo com o governo e invadiu a portaria do hotel<sup>176</sup>.

O fato é lamentável, pois a solução do problema só ocorrerá por meio do dialogo, estreitando as relações entre os grupos indígenas e o governo, apresentando saídas inteligentes e benéficas, fortalecendo o movimento a favor do patrimônio e contra as empreiteiras perniciosas à causa. Do contrário, o desconhecimento sobre as culturas indígenas continuará, as perspectivas cristalizadas serão mantidas e a longa luta será perdida por atitudes impensadas.

A carência de espaços como este contribuem para a desinformação, deixando lacunas para a formação de pensamentos reducionistas sobre as culturas de outros povos. Desta forma, entrevistamos alunos e professores diferentes áreas, como cursos de licenciatura de ciências humanas (História, Geografia, Pedagogia, etc.), da área de tecnologia (Tecnologia de Sistemas) e da saúde (Enfermagem), para compreender de forma ampla que a ausência de conteúdos voltados para cultura no ensino básico e superior é pernicioso para formação e a defesa da dignidade humana dos povos indígenas.

#### **4.4: Representações e Perspectivas do Não-Indígena sobre o indígena.**

Este item trata das narrativas coletadas na cidade do Rio de Janeiro, escolhemos a metodologia de entrevista semi-estruturada, que possibilita nos concentrarmos no nosso tema e, ao mesmo tempo, dar mais liberdade à nossa entrevista. Através das entrevistas, colhemos

---

<sup>176</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2013/12/grupo-invade-hotel-e-interrompe-reuniao-sobre-museu-do-indio-no-rio.html> acesso em 31/01/2014.

relatos de não-indígenas sobre acontecimentos, conjunturas, instituições, modos de vida e outros aspectos do cotidiano e do passado dos grupos indígenas.

A coleta destes relatos proporcionou conjecturar as formas de pensamento de alunos e professores da graduação, as perspectivas dos espaços de formação acadêmica, a dificuldade vivenciada como a ausência de materiais didáticos e paradidáticos, de cursos de extensão e especialização voltados para a compreensão da temática indígena, sobre a transmissão das memórias, as características das práticas artesanais, a motivação para exercê-las, o significado do ser indígena e a sua relação familiar.

As entrevistas que realizamos até agora foram gravadas em áudio, outras em forma de questionário em papel e enviadas por email, solicitando respostas discursivas favorecendo a reflexão sobre a temática sem respostas prontas, sendo transcritas na conclusão desta dissertação (ANEXO I e II), da qual utilizamos também como método de coleta de fotografias, notícias de jornais, objetos e os instrumentos das práticas mnemônicas.

Da mesma, forma acreditamos na importância de entrevistarmos professores, alunos, na ótica dos professores de graduação e especialistas da área indígena. Contudo, distinguimos que os atores são múltiplos e que diversos estudos serão indispensáveis para investigar aspectos de outros atores envolvidos nos processos, tais como das crianças (indígenas e não-indígenas), de seus familiares, dos profissionais da escola regular, do ensino superior, das autoridades educacionais, políticas, etc. Deste modo, incluímos que o atual estudo vai contribuir para reconhecermos somente uma pequena parcela deste amplo universo.

Para realizarmos a nossa pesquisa documental, delimitamos como área geográfica a as capitais dos estados que historicamente contam com maior presença ou intenso conflito de reafirmação da identidade indígena, com foco especial no Rio de Janeiro no que compete a pesquisa de campo. Embora os indígenas estejam em toda parte do território brasileiro, elencamos o estado do Rio de Janeiro, por ser um grande centro urbano, que vive um momento ímpar de sua história ao sediar a Copa do Mundo de Futebol de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016, este que têm tomado destaque na mídia internacional em relação as remoções e deslocamentos urbanos decorrentes das obras. Lançando luz em um dos mais claros exemplos do fenômeno dos povos indígenas de preservação da sua identidade-memória por meio de movimentos de resistência no espaço urbano.

Ao iniciar o ciclo de entrevistas, a sensação era estar investido do espírito da liderança indígena Mario Juruna<sup>177</sup> (1943 – 2002), pois ao sair com o gravador para colher relatos de indígenas, alunos e professores, logo veio à mente a luta do nobre guerreiro que percorria os gabinetes da FUNAI, na dura peleja pela demarcação de terras indígenas, levando consigo um gravador para registrar cada palavra que o homem branco dizia como método de comprovação das promessas do branco e que prometiam não era cumprido.

No entanto, as entrevistas que foram feitas não buscavam apresentar apenas as contradições do pensamento não-indígena, mas obter toda a informação necessária para justificar que os profissionais em formação e docentes formados não têm os conhecimentos necessários sobre a temática, apresentando claros sinais de insegurança para lecionar sobre as origens indígenas, tampouco a história local, sobre os grupos étnicos que ali viveram ou vivem, não contemplando a lei 11.645/2008, da qual alguns disseram desconhecer a existência desta lei.

O grupo de entrevistados foi composto por 50 pessoas, alunos da graduação, professores e mestrados de licenciatura da área de humanas como História, Geografia, Sociologia, Filosofia, Pedagogia, da área de tecnologia (Tecnologia de Sistemas) e da saúde (Enfermagem) e áreas afins, dos quais selecionamos uma parte para ser transcrita para dissertação. Ao iniciar as entrevistas, um padrão foi se formando, antes mesmo que os entrevistados tivessem contato com as questões, sob a declaração que tinham pouco ou nenhum conhecimento sobre a história e a cultura indígena, alegando que não poderiam contribuir com a pesquisa, pelo mesmo motivo muitos se abdicaram a participar da entrevista.

Iniciamos a entrevista com a pergunta contundente sobre o que é ser um indígena, originando reações distintas quando entraram em contato com a primeira pergunta, franzindo a testa para responder, risos e exclamações declarando não saber como responder, muitos deixaram em branco, porém a melhor resposta encontrada foi encontrada nas palavras do professor e mestre em Filosofia Reinaldo Themoteo:

---

<sup>177</sup> Mario Juruna foi o primeiro deputado federal (1983-1987) pertencente a uma etnia indígena, eleito pelo Partido Democrático Trabalhista, representando o estado do Rio de Janeiro.

Ser indígena é ser filho de uma entre muitas culturas tão belas quanto antigas, ter identidade própria e ter que lutar muito, hoje em dia, para sobreviver e manter-se firme as suas tradições. Ser índio hoje em dia é ter que lutar contra madeireiros, grileiros e fazendeiros, é ser considerado vagabundo por muita gente por ter seu próprio modo de vida. Não deve ser nada fácil.

A fala do professor Reinaldo Themoteo, demonstra exatamente a complexa relação entre indígena e o não-indígena na luta desigual por proteção de seus espaços, a peleja contra o discurso preconceituoso e pela afirmação de sua identidade perante a sociedade, corroborando o que explicitamos nos capítulos anteriores.

Os conhecimentos com menor aprofundamento como nome de línguas indígenas do Brasil, populações que habitam ou historicamente habitou a região onde o entrevistado reside, a existência de indígenas na cidade, obteve respostas imprecisas ou desconheciam completamente, pela maior parcela dos participantes.

Assunto como a legislação de proteção as terras foi duramente criticada, pela ineficiência na demarcação e proteção de terras, como nas palavras da professora Rosy Garcia.

Na verdade, é muito fácil invadir terras indígenas. Temos leis, mas o cumprimento delas não é fiscalizado e as autoridades têm extrema dificuldade em vencer o poder dos grandes donos de terras – que querem cada vez mais. E ainda temos a questão dos sem terra não-indígena, que também entram nestes conflitos, na luta por espaço para trabalhar e produzir.

Os intensos conflitos vivenciados por indígenas em regiões de fronteira com a produção agrícola monocultura como o plantio de soja, são constantemente veiculados pela mídia, porém o apelo do discurso do progresso, da produção em larga escala, da competitividade com outros países, a busca pelo retorno financeiro para a população nacional e o discurso que o indígena é visto como sinal de atraso do alavancamento econômico do país acarreta por não por sensibilizar os outros segmentos da sociedade.

A maioria dos entrevistados garante que desconhecem ou nunca visitaram o Museu do Índio, localizado na Rua das Palmeiras, no bairro de Botafogo, porém parte dos entrevistados, após a resistência contra o governo da ocupação da Aldeia Maracanã, passaram a reconhecer

o antigo Museu do Índio (Aldeia Maracanã) como museu indígena em atividade no Rio de Janeiro. André Winkler, um dos entrevistados, é aluno do curso de graduação tecnológica declarou que conheceu um indígena devido às ações junto à sociedade do entorno, por meio de palestras e cursos desenvolvidos na Aldeia Maracanã e no Projeto Turma Cidadã, no Centro de Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ).

A localização do Museu do Índio de Botafogo favorece o fácil acesso ao transporte público de massa, como ônibus e metrô, porém, por ser localizado fora da região central da capital, dificulta o acesso da maior parcela da população fluminense, sendo este um dos motivos de desconhecimento de sua existência, principalmente por não ter um apelo na mídia popular (TV aberta e rádio) e por não pertencer ao circuito comumente utilizado na formação de alunos e professores. É consenso entre professores e alunos que o conteúdo utilizado nas escolas sobre cultura indígena, não condiz com a realidade dos povos, segundo a professora Amanda Pontes:

uma escola vai trabalhar com o tema indígena, na maioria dos casos eles só trabalham no dia que é comemorado o dia do Índio (19/04), grande parte dos professores não sabem o porquê é comemorado nesse dia e na maioria dos casos elas apenas repassam aqueles aspectos mais ultrapassados em relação à cultura, tradições, vestuário.

Oriunda da Lei 10.639/2003 que inclui o ensino de história e cultura Afro, após anos de luta, eis que surge a Lei 11.645/2008, que inclui a temática indígena no currículo oficial das escolas de ensino básico para mudança desta concepção rasa de “indígena” reproduzida por gerações. No entanto, professores e alunos, questionados sobre a formação para lidar com esta temática fora o suficiente para passar o conteúdo em sala de aula, um universo de dúvidas e críticas veio à tona.

Os professores não estão preparados para abordar esse tema em sala de aula. Os profissionais da educação precisam também de apoio dos diversos superiores para lecionar este conteúdo. Além de que não encontramos matérias didáticos suficientes e quando encontramos, não possui uma abordagem adequada ao tema, já que o mesmo não foi elaborado por pessoas que elaboram pesquisas sérias sobre o tema.

A dificuldade em encontrar de materiais didáticos e paradidáticos adequados tem sido um grande desafio para os profissionais da educação. Além do problema da ausência de

professores dos cursos de graduação que estejam aptos a lecionar o conteúdo, configurando em uma formação deficitária dos novos docentes, chegando aos alunos do ensino básico com pouca experiência e quase nenhum recurso para trabalhá-los, reduzindo a atividade aos processos antigos do dia do Índio. Sobre a lei 11.645, Miguel Tiriba, formado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), diz que:

Ainda não estamos amadurecidos para isso. Acredito que o fomento governamental à Aldeia Maracanã é fundamental para que os próprios povos originários construam uma universidade indígena autônoma, onde os próprios indígenas relatam a sua história através da linguagem oral e também da sua produção simbólica e material. Isso, sem dúvida, contribuirá para uma melhor difusão sobre a história indígena, através da visão dos próprios povos originários. Precisamos quebrar o paradigma eurocêntrico.

A concepção de formação de locais de formação e produção cultural indígena esta em processo de expansão, bem como foi apresentada o Centro de Produção Cultural Tapeba no Ceará e a Assindi de Maringá, no Paraná, a Aldeia Maracanã, pode se tornar mais que um espaço de resistência, no caso um centro de formação voltada para a história e cultura contada por professores e lideranças indígenas.

De comum acordo entre docentes e discentes que o preconceito sobre o indígena possui dimensões amplas e que a Lei 11.645/2008 poderá contribuir para o estreitamento das relações do não-indígena com a história, cultura e os povos indígenas, principalmente com o apoio pedagógico e materiais bem estruturados, cursos de extensão, aperfeiçoamento e especializações favorecerão o conhecimento do universo indígena, a enorme gama de línguas e dialetos, práticas culturais, o histórico de escravidão, as coerções sofridas, o silenciamento e as lutas que são travadas atualmente para preservação de seus espaços.

No entanto, tão importante quanto à elaboração de materiais didáticos e paradidáticos da cultura indígena de boa qualidade, é poder conhecer o próprio indígena, dialogando sobre as suas organizações, perspectivas, mitos e representações sem intermediários com interpretações próprias. Neste caso, para compreender a dinâmica da vida do indígena aldeado, o processo de deslocamento no trânsito da aldeia para a cidade e vice-versa, e a vida na cidade, decidimos entrevistar uma indígena que esta em trânsito pela cidade do Rio de Janeiro.

#### **Item 4.5 Representações do Imaginário e Perspectivas: O indígena sobre o indígena.**

Numa tarde de sábado do mês de janeiro, o verão do Rio de Janeiro fervilhava, o calor intenso beirando aos 42º graus. No céu nenhuma nuvem, completamente azul, o clima seco, sem chuvas há mais de um mês, tornava o trajeto penoso, porém recompensador, pois há semanas procurava marcar este encontro para entrevistar uma indígena, não poderia deixar escapar tal oportunidade.

Seu nome é Zahy Guajajara, um jovem indígena da Aldeia Colônia, no Estado do Maranhão, de estatura média, com todos os traços indígenas, cabelos negros, postura de coragem, falou com a leveza de quem recebe um parente para um conversa de fim de tarde. Expliquei o motivo do encontro, o projeto que estava da dissertação em andamento e todas as intenções que tinha para aquela entrevista. Desconfiada é claro, diante dos acontecimentos que ocorrera em contato com o âmbito urbano e os movimentos sociais ao qual participara recentemente.

A ideia de conhecer a realidade indígena sempre foi animadora, principalmente as narrativas, pois ouvir diretamente de Zahy, sobre a alimentação na aldeia e na cidade, o que sentiu em sua chegada à cidade do Rio de Janeiro, as surpresas que encontrou pelo caminho e os percalços vivenciados em sua trajetória de vida, tanto na aldeia, como a vida na cidade grande era de grande valia tanto para a pesquisa, quanto para saciar a curiosidade como ouvinte:

A narrativa, na condição de modalidade específica de comunicação humana, floresce num contexto marcado pelas relações pessoais. O narrador é alguém que retoma o passado no presente na forma de memória; ou que aproxima uma experiência situada num ponto longínquo do espaço. A narrativa sempre remete a uma distância no tempo ou no espaço. Essa distância é mediada pela experiência pessoal do narrador. Para Benjamin, os grandes modelos de narradores eram o velho artesão que conhecia as tradições de sua aldeia, e o marinheiro, que narrava suas experiências, adquiridas em viagens (GONÇALVES, 2009, p.172).<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os Museus e a Cidade. In: ABREU, R. & CHAGAS, M. (org.) Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos. 1.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

Neste momento, não era narrador, e sim, um espectador de luxo, que pretendia narrar posteriormente as histórias que a indígena estava por contar, como já citado anteriormente nesta dissertação, o narrador é sempre um ex-ouvinte, e prontamente estava como o gravador ligado, porém atento as informações e gestos que Zahy passava entusiasmada, como se contasse pela primeira vez. Cabe aqui traçar um comparativo entre o artesão de Walter Benjamin (1994) com Zahy Guajajara, não pela idade, mas pelas histórias da cidade pelas quais passou e as transformou em memórias individuais.

As narrativas são instrumentos que devem ser valorizados, como parte de integrante da história que não é computada, ainda que fragmentada e dispersa, torna-se pedra fundamental para a compreensão do passado individual e coletivamente, tendo início nas experiências vivenciadas pelos sujeitos históricos, que narram o que visualizaram, escutaram e experimentaram. Deste modo, este item, apresenta a perspectiva da indígena que está em trânsito, o momento ideal para presente pesquisa, já que Zahy sempre retorna a Aldeia Colônia e está em constante contato com o espaço urbano do Rio de Janeiro, argumentando com propriedade as diferenças sobre a aldeia e a cidade.

Zahy viveu até os oito anos de idade na aldeia sem qualquer contato com o âmbito urbano, falando apenas a língua materna e teve de aprender na escola de Barra do Corda com crianças não-indígenas, pois não havia escola indígena em sua aldeia. A cidade de Barra do Corda fica a três horas de distância de automóvel da reserva indígena, adicionando mais uma caminhada de alguns quilômetros a pé até a Aldeia Colônia.

Ao questioná-la sobre o primeiro contato com a cidade, a indígena abriu um sorriso e contou sobre os automóveis, casas de alvenaria, televisões e rádios, despertaram-na para um novo mundo, cheio impressões, cheiros, toques e sensações, porém uma das maiores barreiras era a língua portuguesa e seu pai também não falava a língua tupi.

Independente da idade chama a atenção o encontro violento entre culturas com a experiência da mudança brusca de realidade e o quanto pode ser aterrador para qualquer indivíduo, tanto para o universo adulto como para o infantil, principalmente no caso da menina Zahy de apenas oito anos. Mesmo que as escolas proporcionem um ambiente lúdico de jogos e brincadeiras, pode ser traumático também, pois este espaço pertence ao campo de disputas de realidade e produções de sentido do contato indígena (minorias) com o não-indígena (maioria).

Para explicar sobre o impacto de sair da Aldeia Colônia para Barra do Corda, e os primeiros contatos com a vida urbana, Zahy disse sobre as principais diferenças:

tinha carro, tinha televisão, tinha outras crianças que falavam outra língua que era diferente, e aí já houve aquele atrito, por exemplo, as meninas todas vaidosas diziam “eu tenho uma mochila, você não tem”, então eu chegava em casa, pai eu quero uma mochila, e assim que acontece, vai contaminando né? E acabei que entre aspas sendo contaminada com isso. Eu via outras crianças com bonecas, eu não tinha, eu chegava em casa, meus pais também não tinham condições de comprar e aí fui crescendo com esse desejo de querer, de conhecer, é o que acontece com as crianças que não tem condição, nesse sentido, a criança vai crescendo sendo contaminada pela sociedade, por um lado é bom que querem estudar pra trabalhar e conseguir.

Segundo o Censo de 1991, a população aproximada de Barra do Corda era de 90 mil habitantes em 1991. Ainda que o município fosse apenas uma pequena amostra da vida nas grandes cidades, de toda forma, Zahy foi lançada na dinâmica urbana, transportada da realidade igualitária do coletivo indígena da Aldeia Colônia para o contexto de desigualdade e individualismo da cidade. Recebendo os primeiros estímulos da vida consumista de forma obtusa, por meio de atos de violência psicológica (bullying) por parte dos companheiros de sala de aula, pois era desprovida de materiais escolares e brinquedos. Zahy começou a experimentar o gosto amargo da cidade, o sentimento egoísta do ser humano, um lado do qual jamais imaginou existir, até mesmo porque não fazia qualquer sentido na filosofia da aldeia possuir um objeto do qual não pudesse compartilhá-lo.

Antes de vir para o Rio de Janeiro, Zahy Guajajara revela que mesmo estudando na cidade, na sexta após a aula retornava para Aldeia Colônia, muitas vezes no lombo de um burro, saindo por volta de meio-dia e chegando à Aldeia durante a madrugada. Descreve a mudança dos hábitos de alimentares da aldeia para cidade, comparando sobre o uso excessivo de temperos nos alimentos, o gosto por carne de caça, macaxeira, arroz e alimentos assados utilizando apenas água e sal, além de apresentar a arte da culinária indígena Guajajara, com a fabricação da farinha azeda e escura chamada chibéu.

Aos 19 anos, Zahy trabalhava para Fundação Nacional do Índio (FUNAI) como agente de saúde devido o domínio da língua materna e o português fluente, acompanhava gestantes indígenas desde o início da gravidez (pré-natal), pós-parto e o crescimento do bebê, declarando que durante o parto auxiliava no diálogo entre médico e a gestante. Lembrando que em certo momento, decidiu largar o trabalho e realizar o sonho de conhecer a cidade do

Rio de Janeiro, motivada pelo seu primo (Tcharry) que morava na Aldeia Maracanã e mantinha contato pela rede social Orkut:

Eu vim de ônibus. Pra mim, foi surpreendente e um pouco quando cheguei no, Rio vamos supor que eu tinha um pouco de ingenuidade, no sentido de chegar e ficar encantada, nunca tinha visto prédios tão altos, o mar, nunca tinha visto o mar...no Maranhão tem a capital né? Que também tem mar, mas eu nunca tinha ido na capital, eu não conhecia o mar, cheguei aqui fiquei deslumbrada com mar, elevador, escada rolante, essas coisa tudo, me deixou um pouco assim...como coisas de outro mundo, tudo no inicio a gente fica pasma.

O tempo aproximado de viagem do Maranhão ao Rio de Janeiro é de três dias de estrada, durante este período Zahy, pode ver o quão imenso é o seu país e quão distante estava da cidade Fluminense, acompanhando pela janela do ônibus a mudança da vegetação, construções, plantações, pequenas e grandes cidades, e a cada parada os sotaques de cada estado que atravessou. No entanto, nada que fizesse reduzir a surpresa de chegar ao Rio de Janeiro, o primeiro contato com arranha-céus, prédios históricos, o mar e a exuberante natureza da metrópole global.

Ao falar das decepções na cidade como a segurança, da qual alega que em diversos momentos esteve frente a frente com a morte, mas da qual nunca teve medo, quando fora assaltada por homens armados e por vezes furtada. Fala com pesar sobre as relações de trabalho, das novas formas de preconceito que encontrou no Rio de Janeiro, da dificuldade de encontrar um emprego, não apenas por ser indígena, mas por ser nordestina, conseguindo somente trabalhos braçais e que exigiam pouco do trabalho intelectual, reservando este tipo de trabalho para a população local.

Zahy expõe a curiosidade dos amigos de trabalho que durante o horário do almoço, todos paravam para conversar sobre a vida na aldeia, onde todos são amigos, despertando cada vez mais a curiosidade ao cantar na língua materna, da ausência de horários na aldeia, comendo na hora que dá vontade, sem regras para o tipo de comida na hora do café, no almoço ou no jantar, além das histórias de quando era criança. O que demonstra que a curiosidade parte de ambos os lados, da indígena aventureira que veio conhecer a cidade e dos “filhos da cidade” que queriam saber sobre a origem da representante indígena, um momento de troca e na medida em que as curiosidades são saciadas, os mitos e preconceitos são desconstruídos.

Abordando conceitos como o machismo na cidade, adentramos na questão do vestuário, que gerou grandes gargalhadas por parte dos presentes, segundo Zahy, na aldeia não existe maldade quanto à nudez, mulheres andam livremente nuas pela aldeia, geralmente com os seios de fora e a genitália coberta, na frente de outros homens, afirmando que inexistente a cobiça pela mulher alheia, vivendo em total harmonia. Comparando com o Rio de Janeiro, elabora uma breve análise dizendo que:

As pessoas têm preconceito se uma mulher ficar nua na frente de todo mundo, só que na praia ta todo mundo nu praticamente, só ta cobrindo a parte de cima, porque não ficar nu de uma vez? É uma hipocrisia! É uma coisa que a mídia vende, que as pessoas compram e ficam presas naquilo. Por isso que to te falando porque as pessoas querem ver índio pelado, índio caçando, o índio não pode não ta no computador, não pode ta no telefone, ah celular é coisa de branco não é coisa de índio, porque a sociedade vende, mesma coisa é a relação da praia, na verdade ta todo mundo pelado, da pra ver as curvas, dá pra ver tudo, não falta nada, só aquela imbira (espécie de cipó) na frente e atrás, ta todo mundo pelado ali.

De fato, recentemente no Rio de Janeiro, a luta de militantes de grupos feministas pela prática do topless<sup>179</sup> tomou proporções inimagináveis, vítimas do machismo muitas não compareceram por medo do julgamento alheio e do assédio, que se confirmou no numeroso grupo de jornalistas e fotógrafos que estavam a cobrir a matéria, além dos curiosos, enquanto esta pratica na aldeia é algo visto como normal.

Contudo, as comparações entre a cidade e a aldeia não param por ai. Algo que muito incomodou a nossa indígena foram os ruídos da cidade do Rio de Janeiro, diferente da vida pacata de Barra do Corda, onde existiam poucas casas e morava num bairro afastado, ao morar na Aldeia Maracanã começou a sofrer de insônia por causa do barulho do trânsito, das ensurdecedoras turbinas dos aviões que sobrevoavam a região, das sirenes dos prédios, da ambulância e da polícia que não permitiam o sono completo a noite ou pela manhã. Desvenda que os ruídos incomodaram até mesmo os seus sonhos, com pesadelos frequentes, como sequestro, tortura e morte, diferente da bonança da vida na aldeia, onde se acorda cedo sem

---

<sup>179</sup> Disponível em <http://noticias.terra.com.br/brasil/cidades/manifestantes-fazem-toplessaco-na-praia-de-ipanema-no-rio,b5b6abbf45513410VgnVCM3000009af154d0RCRD.html> acesso em 31/01/2014.

qualquer impedimento para levantar, enquanto na cidade a energia corporal é sugada e mesmo após dormir o cansaço permanece.

O final da tarde chegava e a entrevista, mais parecia uma conversa entre amigos, se desenrolava muito bem, as perguntas do roteiro prévio eram respondidas antes mesmo que as fizesse à Zahy, porém era preocupante a possibilidade de perder algum dado importante, pois a bateria do gravador se esvaia rapidamente, e infelizmente não poderia alongar por muito tempo a entrevista. Imbuído do espírito de curiosidade, perguntei se a vida na cidade proporcionou maior orgulho em ser indígena e prontamente respondeu:

Por um lado sim e por outro não, porque a visão que as pessoas têm é essa que índio tem ficar no meio do mato, que índio tem que ser isso, índio tem que ser aquilo. Então tive vontade de fazer diferente, a gente sente uma certa raiva, esse povo fala tão mal do meu povo, mas é meu povo! Não vou deixar ninguém falar mal! Vou mostrar que a gente tem qualidade, mais ou menos isso que a gente sente. É como alguém falar da tua mãe, a tua mãe pode ser a pior mulher do mundo, se alguém falar vai te doer, é o que a gente sente. O meu povo pode ser o pior povo, mas se alguém chegar e falar mal aquilo dói, é meu, sou eu. Graças a Tupã eu tenho isso comigo.

Cada frase deste depoimento elucida as questões da dor, do escárnio, do preconceito promovido pelo discurso hegemônico instaurado pelas instituições na sociedade não-indígena ao longo de cinco séculos, o que não conseguiu aplacar a essência da resistência indígena, ratificando a linha de pensamento construída ao longo desta dissertação. Estas permanências discursivas precisam ser desconstruídas, ainda que o processo de mudança de concepção possa levar mais alguns anos ou décadas, para isso, há a necessidade de dar voz aos povos indígenas em questão.

Dessemelhante aos discursos preconceituosos que alegam que o indígena quer viver na cidade (o que é um direito de todos) e que não quer mais saber de suas origens, Zahy no final da entrevista contraria este argumento, alegando que jamais viveria na cidade sem a possibilidade de voltar para o lugar em que se sente em paz, em segurança, próxima de seus entes queridos e fazendo os rituais de pajelança. O que nos leva a concluir que o indígena vivendo no âmbito urbano não perde sua essência e jamais esquece suas origens, pelo contrário, fortalece os seus laços com a aldeia, aprende a lutar por direitos no plano jurídico e conceitual.

## 5. Considerações Finais

Quando submeti a proposta ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, a iniciativa era abordar o Instituto Tamoio dos Povos Originários (Aldeia Maracanã) desde a sua formação como grupo de resistência indígena em meio a cidade, de suas ações educativas para alunos das escolas e universidades no entorno, das manifestações artísticas e culturais, porém, os questionamentos feitos por outros indivíduos alheios as questões indígenas levaram a presente pesquisa para outro caminho, conduzida com os seguintes questionamentos: Por que tantos discursos de ódio direcionados aos indígenas? Por que o espaço urbano não pertence ao indígena? Por que a cultura indígena deve ser “pura” de elementos da cultura não-indígena para existir?

Perante a necessidade de investigar onde surge o discurso que afirma de forma falaciosa que o indígena é vagabundo, que não gosta de trabalhar, não pode viver na cidade, um indivíduo rebelde e argumentos de degradação semelhantes, ficou decidido que ao longo deste trabalho nos comprometeríamos a elaborar a análise do processo de construção dos discursos institucionais para compreender a representação dos indígenas no espaço rural e urbano atualmente. Para isso, como instrumento de análise neste segmento da pesquisa, elencamos, primeiramente, os conceitos propostos por teóricos da Análise do Discurso da escola francesa como Michel Pecheux e Michel Foucault, a fim de explicar o processo histórico de invisibilização do indígena nos espaços urbanos.

No primeiro segmento, analisamos a postura dos aparelhos ideológicos na postura de imposição dos discursos de identificação e seus conflitos que surgem das brechas do panorama geral do qual o discurso hegemônico não consegue abarcar. A declaração da não existência de indígenas em regiões do país como o Relatório Provincial do Ceará e “guerras justas”, legitimava as invasões de terras indígenas, bem como a destruição destes povos e a negação de suas identidades. O surgimento de entidades como o Serviço de Proteção ao Índio que se ateuve das questões pertinentes ao desenvolvimento das fronteiras nacionais, com o discurso progressista, onde o indígena deve ser civilizado por meio do trabalho buscaram refrear a violência cometida a estes povos.

Indicamos a ausência de referência sobre as matrizes étnicas indígenas e a representação de seu quantitativo nos recenseamentos durante décadas. Após um período

superior a um século, com mudanças significativas nas metodologias censitárias, a população indígena retornou em 1991, contabilizando em sua maioria os nativos que habitavam aldeamentos e postos indígenas, contudo, em 2000 e 2010, é perceptível o incremento na população por adotar o critério de auto-afirmação étnica, porém fica claro que a auto-identificação da identidade é bem mais complexa do que um registro em uma planilha, para muitos entrevistados por vergonha mantinham suas identidades ocultas perante o discurso de desvalorização desta ou daquela etnia, para outros significava emancipação.

A partir de questionamentos sobre os dados apresentados nos recenseamentos gerais no século XIX, no que corresponde ao quesito descrito como raça, onde o indígena é mencionado como caboclo, e não por seu grupo étnico (Guarani, Tapuia, etc), podemos perceber que a sua identidade fora negada ou transmutada. Desta forma é possível entender que o indígena sempre esteve no âmbito urbano, contudo tornaram a sua identidade “original” opaca para perspectiva não-indígena, porém o mesmo não pode ser dito na perspectiva do nativo. O indígena em contato contínuo com espaço urbano, falante da língua portuguesa e dominando as vicissitudes da dinâmica social da colônia, já não era visto como indígena primitivo e bruto, tornando-se caboclo, uma identidade que nasce da tipificação, da negação, da diferença de indivíduos pertencentes (às vezes) do mesmo grupo étnico, mas inseridos em contextos sociais distintos.

Na segunda parte, procurando estabelecer uma mediação entre o sujeito reconhecido no processo de identificação nos recenseamentos e dos grupos étnicos a partir das obras literárias, apresentamos o processo de construção do discurso histórico sobre os grupos nativos desde o princípio da formação da colônia, com base nos primeiros registros do modo de existência do “ser indígena”, por meio de ideais imbuídos do proselitismo religioso e do pensamento progressista que o nativo deve ser civilizado e cristianizado.

Partindo do pressuposto que todo acervo construído detém fatores históricos de intencionalidade, seja na literatura, nos censos e documentos oficiais do governo, o indígena sempre foi alocado na posição de subalterno, tendo sua cultura solapada progressivamente, promovendo uma marcha para oeste para aqueles que não se sujeitavam a nova organização e para os que viviam com relação próxima ao âmbito urbano, tornou-se um *outsider*.

Howard Becker, sociólogo americano, em *Ousiders*<sup>180</sup> desenvolveu pesquisas acerca da linha de pensamento da teoria sociológica do desvio que coaduna com a proposta desta dissertação. Durante anos lançou-se a reconhecer o modo de vida de sujeitos que violam as normas sociais pautadas na moralidade e na legalidade, quanto a sua aplicação e mutabilidade em mundos sociais. Declarando que o desvio nada mais é que ausência de concordância com o discurso hegemônico vigente, que ressoa na interação entre os sujeitos que comentam um ato desviante e as que reagem a este comportamento. Neste caso, transportando esta análise para a realidade do indígena urbano, inserido no contexto das instituições discursivas que impõe normatizações, estabelecem rotulações identitárias, tanto para as práticas como a indumentária indígena, alarga conflitos e desacordos quanto às definições em argumentos reducionistas, considerando o indígena urbano como desviante por não acatar as regras cristalizadas e determinadas pelo coletivo dominante desde o processo colonizador.

A abordagem sobre as legislações sobre a posse de terras pauta-se na concepção que o Brasil Império detinha terras infindas, e seguindo a lógica administrativa da coroa, necessitava de regulação, principalmente a terra ocupada pelos brancos e das terras públicas (devolutas) habitadas por indígenas, que na perspectiva da colônia os nativos transitavam em duas condições: como mão de obra fundamental no processo de interiorização das colônias ou como empecilho para o estabelecimento das mesmas, dando continuidade aos impasses e conflitos do período da colonização. Além disso, com a criação da legislação de terras semeou um novo campo para ideologias positivistas que acenavam para uma política do processo civilizador indígena, o que posteriormente culminou na criação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (1910) e a Fundação Nacional do Índio (1967).

Na segunda parte, explanamos no decorrer da dissertação que a entidade que deveria proteger e promover a execução de políticas voltadas para o “desenvolvimento da nação brasileira”, não atendia mais os interesses da nação, mas de grupos de latifundiários e funcionários mal-intencionados envolvidos em crimes bárbaros contra a dignidade humana e o processo de inserção a civilização não-indígena, não passava da prática da sujeição dos indígenas ao trabalho forçado, sem retorno financeiro, ou seja, o prolongamento da escravidão até a segunda metade do século XX. Avançamos nas discussões sobre as mudanças ocorridas

---

<sup>180</sup> BECKER, Howard S. *Ousiders*. Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar. 2008.

no plano legislativo durante o século XX, a abordagem da temática indígena nas constituições, a criação da primeira lei de identificação, demarcação e proteção de terras indígenas após quase cinco séculos de escravidão, espoliação, memoricídio e silenciamento. Ressaltando a participação fundamental de lideranças indígenas na consolidação da Constituição Federal de 1988, no que compete aos artigos que regem os direitos indígenas.

Após apresentarmos a construção histórica do discurso sobre o indígena nas manifestações literárias, no plano jurídico, político, econômico e social, o terceiro capítulo ousa abordar a intrincada temática da identidade, lançando a mão de conceitos pautados nos principais teóricos da modernidade, como Zigmunt Bauman, Stuart Hall, Anthony Giddens e Douglas Kelner, para dar conta do emaranhado complexo da identidade indígena, dialogando com os conceitos das representações simbólicas das dimensões territoriais da identidade em relação ao sagrado de Zeny Rosendhal e da identidade territorial de Rogério Haesbaerth.

Buscando respaldo na teoria do reconhecimento proposta por Paul Ricoeur, a fim de compreender o processo de identificação do nativo na perspectiva do não-indígena, expondo as zonas de transição (aldeado, em trânsito e índio urbano) e a negação da identidade indígena, trabalhando com as categorias de indígena isolado, aldeado, em trânsito e o índio urbano (índio de cidade). Além de explicar que as recorrentes tipificações ou categorizações de grupos étnicos ocorrem na perspectiva do outro, a exemplo o número de etnias indígenas que em documentos históricos receberam diversos nomes por características físicas ou culturais, como os Botocudos que receberam este nome devido à utilização do adorno “botoque” no lábio inferior, já a auto-afirmação surge na crise do pertencimento ou na negação do sujeito a um grupo específico.

Perante a crise do pertencimento num mundo globalizado, interligado por redes de informação, com circulação intensidades, identidades contrastantes e fluídas, por vezes ideologicamente conflitantes, produzidas e consumidas, surge a necessidade de fixar-se, buscando uma genealogia para evitar a dispersão completa e o sentimento de ausência de espaços de representação. Neste intenso e conturbado cenário, o patrimônio contribui para expor a identidade, que funciona como espelho da representação de si, promovendo o reconhecimento do outro, apresentando a história, a cultura e a identidade não conhecida ou mal-compreendida.

O patrimônio teve seu conceito alargado para além dos bens hereditários, principalmente o museu, que antes era um espaço de legitimação do discurso hegemônico da história dos vencedores, hoje o museu é instrumento de luta, um espaço de resistência das minorias privadas de poder discursivo. Estes espaços de memória são fundamentais para o desenvolvimento de pesquisas voltadas para a Lei 11.645, que no momento carece de conteúdos voltados para a formação docente.

O recorte temporal dessa pesquisa inicia-se no século XIX, abarcando os recenseamentos e relatórios provinciais até o presente momento. Desta forma, a pretensão era traçar o contexto histórico do indígena no espaço urbano, tornando-se caboclo, e sua identidade nativa negada. O delineamento se deu em três etapas: primeiramente o levantamento de dados históricos, conhecer a conjuntura da concepção sobre o indígena (estudos das formações discursivas e reprodução das mesmas); análise das disputas discursivas do local; Finalmente, produzindo colaborativamente os instrumentos de resistência da cultura indígena na constituição de centros de estudos ou preservação da história dos povos originários. Da mesma forma acreditamos na importância de entrevistarmos professores, alunos, na ótica dos professores de graduação e especialistas da área indígena para maior aprofundamento na temática e na análise de concepções do complexo universo indígena.

Contudo, distinguimos que os atores são múltiplos e que diversos estudos serão indispensáveis para investigar aspectos de outros atores envolvidos nos processos, tais como das crianças (indígenas e não-indígenas), de seus familiares, dos profissionais da escola regular, do ensino superior, das autoridades educacionais, políticas, etc. Deste modo, incluímos que o atual estudo vai contribuir para reconhecermos somente uma pequena parcela deste amplo universo.

## Referências Bibliográficas

ALBERT, Bruce. **Terras indígenas, política ambiental e geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: A propósito do caso Ianomâmi.** In: Lena, Philippe. & Oliveira, Adélia E. de, (org) *Amazônia – A fronteira agrícola 20 anos depois.* Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991, p.40) [http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/pleins\\_textes\\_7/b\\_fdi\\_03\\_01/37612.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/b_fdi_03_01/37612.pdf).

ALENCAR, José de. **O Guarani.** São Paulo: Ed. Martim Claret, 2005.

\_\_\_\_\_. **Iracema.** Serie Bom Livro. São Paulo: Ed.Ática, 1991.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado.** 2. ed. Trad. de Valter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ANCHIETA, José de. **De Gentis Mendi de Saa.** Trad. P. Armando Cardoso, S.i. São Paulo, 1970.

\_\_\_\_\_. **Cartas: informações, framgentos históricos e sermões.** Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Editora Universidade de São Paulo 1988.

\_\_\_\_\_. **Poesias.** Transcrições, traduções e notas de M. de L. de Paula Marints. Belo Cultura.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo.** Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

AREAS, Vilma. **Iniciação à comédia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline, **Entre a Transparência e a Opacidade: um estudo enunciativo do sentido.** Porto Alegre. EDIPUCRS, 2004.

BAEZ, Fernando. **A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidades: Entrevista a Benedetto Vecchi.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica.** In:\_\_\_\_\_. **Magia e Técnica: ensaios sobre literatura e história da cultura.** Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994 p.113

\_\_\_\_\_. **O Narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov.** São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERNAL, Roberto Jaramillo. **Processus de reconfiguration de l'identité ethnique indienne à Manaus.** Tese de Doutorado. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 2003

BESSA FREIRE, J. R. Rio Babel – **A História Social das Línguas da Amazônia**, Eduerj, 2004. <http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/TeseRioBabelversaofinal.pdf> acesso em 29/12/2013

BESSA FREIRE, José Ribamar; MALHEIROS, Márcia Fernanda. **Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009

BRANDÃO, Marisa. **Cefet Celso Suckow da Fonseca e Algumas transformações históricas na formação profissional**. UFF, Revista Trabalho Necessário, ano 7, nº 9, ISSN: 1808-799X, disponível em <http://www.uff.br/trabalhonecessario/images/TN09BRANDAO.pdf> acesso em 31/01/2014

BRASIL, Vera Vital. **Dano e reparação: Construindo caminhos para enfrentar a tortura, In TORTURA**, (org.) ( Esta publicação reúne textos de autores que participaram do Seminário Nacional sobre Tortura realizado nos dias 4 e 5 de maio de 2010, na Universidade de Brasília) p. 207.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

BOURDIEU, Pierre. PASSAERON, Jean-Claude. **A Reprodução: Elementos para uma Teoria do Sistema de Ensino**. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

BOTELHO, T.R. **População e nação no Brasil do século XIX**. 1998. Tese (Doutorado em História Econômica) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo

BUENO, J. G. S. **A produção social da identidade do anormal**. In. FREITAS, M. C. (org.) História social da infância no Brasil. São Paulo, Cortez; Bragança Paulista, EDUSF, 2001.

BURKE, P. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo; Cia. Das Letras, 1989.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral**. Revista Antropológicas, ano 9, volume 16(2): 9-40, 2005.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Livros proibidos, idéias malditas**. São Paulo: Estação Liberdade, 1997, p. 20-21.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999

\_\_\_\_\_ **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

CHARAUDEAU, P., MAINGUENEAU, D. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo : Contexto, 2006

CHARTIER, Roger. Introdução. **Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: \_\_\_\_\_ . A História Cultural entre práticas e representações**. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990

CHAUÍ, Marilena. **Nação como semióforo**. In.: CHAUÍ, Marilena. Brasil, Mito Fundador e Sociedade Autoritária. 4. ed. São Paulo: Fund. Perseu Abramo, 2001.103 p.  
\_\_\_\_\_. Brasil: **o mito fundador**. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

CHOAY, Françoise. **As Questões do Patrimônio. Antologia para um combate**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

CLASTRES, Hélène. Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1982

DANTAS, Camila G. ; DODEBEI, Vera. **Memórias anônimas: uma navegação entre conceitos e artefatos digitais**. In: PINTO, Diana S.; FARIAS, Francisco R. de (orgs) Novos apontamentos em memória social. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012, p.113-126.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 1. Rio de Janeiro: 34, 1995.

DEPARIS, Sidiclei Roque. **A contribuição da União das Nações Indígenas ao movimento indígena brasileiro (1980-1988)**. Dourados: Nicanor Coelho, 2009

DIAS, Gonçalves. **Meditação**. In: Obras posthumas de A. Gonçalves Dias. Rio de Janeiro: Garnier, 1909, p. 3- 89

DURÃO, Frei José de Santa Rita. **Caramuru, poema épico do descobrimento da Bahia**. Lisboa: Régio Officina Typografica, 1781.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ERLL, Astrid. **Cultural memory studies: an introduction**. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.) Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008. P.1-24. Disponível em:  
<http://www.let.leidenuniv.nl/pdf/geschiedenis/cultural%20memory.pdf>

FERNANDES, Ambrósio. **Dialogos das grandezas do Brasil**. Introdução de Capistrano de Abreu. Notas de Rodolfo Garcia. Salvador: Livraria Progresso, 1958.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 30 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. 2 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso. Aula inaugural no College de France**. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola: 1996.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

GAMA, Basílio da Gama. **O Uruguai**. Publicação original em 1769. Disponível também em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn00094a.pdf> acesso em 02/12/2013

GARCIA, Rodolfo. **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil - Denúncias de Pernambuco**. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

GOMES, Alexandre Oliveira. VIEIRA NETO, João Paulo. **Museus e Memória Indígena no Ceará: A Emergência Étnica entre Lembranças e Esquecimentos**. In: PALIOT, Estevão Martins. Na Mata do Sabiá – Contribuições sobre a Presença Indígena no Ceará. Fortaleza: SECULT/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009. p. 367-391

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Os Museus e a Cidade**. In: ABREU, R. & CHAGAS, M. (org.) **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. 1.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2002  
\_\_\_\_\_ **As Consequências da Modernidade**. 2.ed. São Paulo: UNESP, 1991.

GUTIÉRREZ. Gustavo. **Teologia da Libertação - Perspectivas**. São Paulo:Loyola, 2000.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_ **“Gaúchos” no Nordeste: modernidade, des-territorialização e identidade**. 1995. 387 p. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade de São Paulo. – São Paulo

HALBWACHS, Maurice. **A memória Coletiva**. São Paulo: ED. Centauro,2004

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editores, 2000.

\_\_\_\_\_ **Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais**. Trad. de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Alvares, Francisco Rudger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: UFMG/ Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia: estudos culturais, identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Bauru: EDUSC, 2001

KOLKER, Tânia, **Tortura e impunidade – danos psicológicos e efeitos de subjetivação, In TORTURA, (org.)**.( Esta publicação reúne textos de autores que participaram do Seminário Nacional sobre Tortura realizado nos dias 4 e 5 de maio de 2010, na Universidade de Brasília) p. 175.

HUYSEN, Andréas. **Seduzidos pela memória**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

ITURRA, R. **Fugirás à escola para trabalhar a terra**. Lisboa: Escher, 1990.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte (1987-1988)**. Brasília (DF): Ed. do Cimi- Conselho Indigenista Missionário, 2008, p.13.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994

LE GOFF, Jaques. **História e Memória**. 5ªed. Campinas, São Paulo: Editora UNICAMP, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Tópicos**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1962.

LIFSCHITZ, Javier. **La Memoria Social y la Memoria Política, In: Aletheia, Revista de la Maestría en Historia y Memoria de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, 2012. Disponível em: <http://www.fahce.unlp.edu.ar>

MACHADO, Barbosa. **Biblioteca lusitana**. Lisboa: Lisboa, 1741, p.502.v.I.

MARCÍLIO, Maria Luiza - **Levantamentos Censitários da Fase Proto- Estatística do Brasil**, in Anais de História, Assis, II, p. 63-75.

MATOS, Gregório de. **“Aos principais da Bahia chamados os Caramurus”**; **“Ao mesmo assunto”**. In: \_\_\_\_\_. Poemas escolhidos – Seleção, introdução e notas de José Miguel Wisnik. São Paulo: Cultrix, 1976, p. 108 e 109.

SANTOS, M. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. **Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas**. Bauru, SP: EDUSC.2004

NAMER, Gérard. **Mémoire et société. Paris: Méridien Klincksieck**, 1987.p. 7-52 (Collection Sociétés)

NÓBREGA, P. Manuel da. **Diálogo sobre a conversão do gentio., Com preliminares e anotações históricas e críticas de Serafim Leite**. s.i. Lisboa: Comissão do IV Centenário da Fundação de São Paulo/ Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1954.

NORA, P. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. São Paulo, Projeto História - Revista do Programa de Estudos pós-graduados em História e do Departamento de História. v. 10, 1993

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.) A Viagem de Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/LACEDE, 2004. P. 13-38.

\_\_\_\_\_. **Os Obstáculos ao Estudo do Contato. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988

\_\_\_\_\_. **Os Poderes e as ferras dos Índios. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.** Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, comunicação 14 In: BRUCE, Albert. Terras Indígenas, Política Ambiental e Geopolítica Militar no desenvolvimento da Amazônia: A Propósito do caso Yanonami

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Cultura é Patrimônio: Um Guia.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. p. 114-138.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos.** 4ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

PARAÍSO, Maria Hilda B. **Os botocudos e sua trajetória histórica. In Cunha, Manuela Carneiro da (org). História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP.1992.

PÊCHEUX, M. **Papel da memória. In: Achard, P. et al. Papel da memória (Nunes, J.H., Trad. e Intr.).** Campinas: Pontes, 1999

PELEGRINI, Sandra C. A. **O Patrimônio Cultural e a Materialização das Memórias Individuais e Coletivas.** UNESP – FCLAs-CEDAP, v.3, n.1, 2007. p. 01-15.

PEREIRA, Kenia M. A. **O poeta e professor Bento Teixeira: Transgressão e censura no Brasil do Século XVI. Anais da FACED.** Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais Disponível em: <http://www2.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/351KeniaPereira.pdf>.

PIAGET, Jean. **Seis Estudos de Psicologia.** Rio de Janeiro: Forense Universitária Ltda, 1964.

POLLACK, Michael. **Memória e Identidade Social. In: Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1989.

POMIAN, Krzysztof. **Colecção. Enciclopédia Einaudi.** Porto: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1984. p. 51-86.

POSEY, Darrell A. **Etnobiologia: teoria e prática. in Suma Etnológica, tomo I, Etnobiologia.** Vozes/Finep. 1986. Petrópolis LE GOFF, Jacques. História. In: LE GOFF, Jacques História e Memória. 5ª. Campinas, SP:

POULOT, Dominique. **Uma Historia do Patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XXI: do Monumento aos Valores.** São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p.14

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro – A Formação e o sentido do Brasil.** São Paulo. Companhia das Letras, 2006, p. 89.

RICOEUR, Paul. 2004. **Parcours de la reconnaissance: Trois études.** Paris: Éditions Stock.

\_\_\_\_\_. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007. Parte I p. 25-134.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. 2 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, NEPEC, 1996

ROSSI, Paolo. **O Passado, a Memória, o Esquecimento: seis ensaios da história das idéias**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SANTILLI, Márcio – **Os brasileiros e os índios**. São Paulo: Editora Senac, 2000

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo/ Belo Horizonte: Itatiaia, 1974, p. 69.

\_\_\_\_\_ Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais t. 1 (1938).

SCHWARCZ, Lília Moritz. **História da vida privada no Brasil; contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 173-244.

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas**. São Paulo: Editora 34, 2000.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. **O cristão-novo Bento Teixeira: cripto-judaísmo no Brasil Colônia**. Revista de história, São Paulo, v. XLIV, n. 90, p. 395-467, Abr./Jun. 1972. Disponível em: <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/090/A004N090.pdf> acesso em 04/01/2014.

SPERBER, D. **O saber dos antropólogos**. Lisboa: Edições 70, 1992.

SOUZA, Tania. **Mito e Discursividade: Um Processo Metonímico**. Boitató – Revista GT Literatura Oral e Popular da ANPOLL. 2008

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil, Tradução. Guiomar de Carvalho Franco**. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WEHLING, Arno & WEHLING, Maria José. **As estratégias da memória social. Brasília: revista de história sem fronteiras**. Ano 1, n. 1. Rio de Janeiro: Editora Atlântida, 2003.

WIED-NEUWIED. Maximiliano, Príncipe de. **Viagem ao Brasil. Trad. Edgar Sussekind de Mendoca e Flávio Poppe de Figueiredo**. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1ª ed. 1940. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-ao-brasil-nos-anos-de-1815-a-1817/pagina/175/texto> acesso em 16/01/2014

TEIXEIRA, Bento. **Prosopopeia**. São Paulo: Melhoramentos: Brasília: 1977.

TIBIRIÇA, Luiz Caldas. **Dicionário de Topônimos Brasileiro de Origem Tupi**. São Paulo, Ed. Traço, 1 ed. 1985.

TREECE, David. Exilados, Aliados, Rebeldes: **O Movimento Indianista, a Política Indigenista e o Estado-Nação Imperial**. São Paulo: Edusp/ Nankim, 2008.

VILLAS BOAS, Orlando; VILLAS BOAS, Claudio. **Xingu: os índios, seus mitos**. 4ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

VIGOTSKY, Lev S. **Interaction Between Learning and Development**. Mind in Society, Cambridge, 1978. Ma: Harvard University Press

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia de Eduardo Viveiros de Castro**, Cosac & Naify, São Paulo, 2002

## **ANEXOS**

## ANEXO A - Entrevista com Alunos de Licenciatura e Docentes.

### 1 – O que é ser indígena?

**Amanda Pontes:** Entendo como índio não só as pessoas que nascem nos grupos indígenas, mas aqueles que se identificam com as tradições, costumes, etc. deste povo.

**André Winkler:** Seguir os costumes de uma etnia.

**Bruno Louzada:** cara eu acho q ser índio, na essência é viver em comunidade.

**Diego Cláudio:** Aprendemos nas escolas que são o povo que vive basicamente no Amazonas, mas eu vejo índio como uma população e etnia diferente. Donos da terra que moramos, portadores de grandes sabedorias e cultura atraente. Apesar de discordar em alguns pontos, em relação à religião, admiro toda sua cultura.

**Eunice Castro:** Acredito que é fazer parte de uma cultura específica, ou pelo menos ser descendente direto e manter alguns traços culturais no seu cotidiano.

**Juliane Azevedo:** É ser de alguma etnia indígena

**Kelly Menezes:** Ser descendente da cultura indígena, ter raízes, possuir traços

**Lucas Beltrão:** É considerar-se índio, por vontade e crença própria

**Miguel Tiriba:** É uma etnia auto-declaratória

**Reinaldo José Themoteo:** Ser indígena é ser filho de uma entre muitas culturas tão belas quanto antigas, ter identidade própria e ter que lutar muito, hoje em dia, para sobreviver e manter-se firme a suas tradições. Ser índio hoje em dia é ter que lutar contra madeireiros, grileiros e fazendeiros, é ser considerado vagabundo por muita gente por ter seu próprio modo de vida. Não deve ser nada fácil.

**Rosy de Souza Garcia:** É ter nascido em uma tribo indígena, ainda que um dos pais não seja índio.

**Vania Freitas:** E um tipo de civilização com cultura, costumes, diferentes da nossa sociedade

**Viviane Jordão:** É uma identidade, um povo

### 2 – Você conhece algum indígena? Mora na cidade ou na aldeia?

**Amanda Pontes:** Conheço. Cidade

**André :** Em 2011, conheci um indígena chamado Dauá, que às vezes frequentava o Projeto Turma Cidadã do CEFET/RJ no Cefet do Maracanã. Ele residia na Aldeia Maracanã.

**Bruno Louzada:** Conheço de vista, mas não tenho contato com um

**Diego Cláudio:** Não, mas adoraria conhecer.

**Eunice Castro:** Não

**Juliane Azevedo:** Não

**Kelly Menezes:** Sim. Mora na cidade.

**Lucas Beltrão:** Não

**Miguel Tiriba:** conheço.

**Reinaldo Themoteo:** Mora na cidade, conheci alguns indígenas nas vezes que visitei o estado de Tocantins.

**Rosy de Souza Garcia: Conheço.** É amigo da minha família há muitos anos. Tomamos conta do filho dele por um tempo, eu e minha mãe.

**Vania Freitas:** Conheci, no meu trabalho uns cinco que moravam na cidade

**Viviane Jordão:** Não

### **3 – O índio trabalhando na cidade deixa de ser índio?**

**André :** Não. Antes de ser um indígena, ele é um indivíduo, que pode desempenhar suas funções em seu emprego.

**Amanda Pontes:** Acredito que não. Pois ele não deixa de pertencer às tradições da aldeia. Ele não deixará de ser índio, já que essa é a origem dele e ninguém deixa de pertencer a sua origem. Apesar de ter mudado seu hábito de trabalho, mas tudo na nossa sociedade está em constante mudança. O indígena pode ter outros interesses que se refere aos acontecimentos fora de sua aldeia. Só porque ele habita em uma aldeia indígena não quer dizer que ele viva literalmente lá. Pode buscar outros meios de sobrevivência e interesses.

**Bruno Louzada:** Essa é uma boa pergunta, ser ou não ser índio tem haver também com a identidade, o cara pode trabalhar na cidade, mas mantendo seus costumes indígenas. Acredito que não deixa de ser não.

**Diego Cláudio:** Acho que perde um pouco da sua cultura, sabedoria, “misturando” com o conhecimento do povo ocidentalizado.

**Eunice Castro:** Não.

**Juliane Azevedo:** Não, mas acho que perde um pouco da sua identidade

**Kelly Menezes:** Não. O fato do índio viver em um local diferente do que nós estamos acostumados a acreditar que ele vive e praticar atividades diferentes do esperado de sua cultura, não altera sua origem, só o estilo de vida.

**Lucas Beltrão:** Não

**Miguel Tiriba:** Não deixa de ser índio, mesmo utilizando tecnologias de última geração. É a origem de nascimento que o determina como índio.

**Reinaldo Themoteo:** O índio nunca deixa de ser índio, mas uma vez que vai trabalhar na cidade afasta-se de seu referencial cultural, e acredito seja grande a pressão para que abandone seu modo de vida, sua cultura.

**Rosy de Souza Garcia:** Não.

**Vania Freitas:** não

**Viviane Jordão:** Não. Ele tem suas raízes, sua cultura.

#### **4 – Conhece alguma língua indígena?**

**André :** Não.

**Bruno:** O Tupi guarani

**Amanda Pontes:** Sim. Guarani Kaiowá

Diego Cláudio: Não, mas teria prazer em conhecer.

**Eunice Castro:** Não

**Juliane Azevedo:** Não, só ouvi falar de algumas

**Kelly:** Sei que existem várias, até já vi entrevistas, mas de nome mesmo só o Tupi, Guarani.

**Lucas Beltrão:** Alguns municípios no Brasil, sobretudo no Amazonas possuem como co-língua oficial idiomas indígenas. O Exército Brasileiro por exemplo recruta jovens indígenas para o serviço obrigatório nesta região, sendo necessário aprender o básico de algumas línguas, como o Baniwá e o Tukano, porém tenho um conhecimento irrisório de algumas palavras, a lei 11.645 poderia instituir também línguas indígenas como disciplinas optativas do nível superior.

**Miguel Tiriba:** Tupi-guarani.

**Reinaldo Themoteo:** São numerosas as culturas assim como as línguas, algumas extintas, isso é muito triste. Na língua do povo Krahô eu sou tugré (negro).

**Rosy de Souza Garcia:** Termos, sim. Não conseguiria me comunicar em nenhuma.

**Vania Freitas:** sim , o Tupi

**Viviane Jordão:** Não

## 5 – O que você conhece de cultura indígena?

**André :** O que se estuda normalmente na escola: Um povo com bastante contato com a natureza, que fez comércio com os navegadores portugueses no século XVI.

**Amanda Pontes:** É complicado falar sobre o que se conhece da cultura, como professora tive que fazer algumas pesquisas, visitei o museu do Índio que fica em Botafogo (RJ), pois era uma disciplina integrada na parte pedagógica, sobre a cultura indígena e meu conhecimento posso dizer que quando estamos abordando esse tema temos outras margens em questão, como as crenças, sua religião, seus costumes, musicalidade, etc. Dentre esses termos acima citado temos como aspecto religioso seu Deus Tupã. Os trabalhos manuais desenvolvidos através de matéria prima da natureza. Fazendo pintura em seu corpo, etc. Porém hoje em dia temos que analisar que os índios estão perdendo cada vez mais seu espaço ainda mais nas grandes cidades. Então apesar de não deixar sua cultura e tradições de lado, temos que analisar a cultura indígena miscigenada com a cultura do homem “branco”, já que eles são seres humanos como todos nós e possuem o mesmo direito. A sua cultura atualmente pode ser mais parecida com a nossa do que imaginamos. E, estudar, freqüentar estabelecimentos religiosos, ter um trabalho remunerado, freqüentar festas, comemorações, etc.

**Bruno Louzada:** Não tenho um conhecimento profundo, gostaria de compreender melhor sobre o assunto.

**Diego Cláudio:** Apenas o que ouvi no colégio, pouco de suas divindades, crenças e algumas festividades, quando passam em algum programa pela TV.

**Eunice Castro:** Algumas danças, alimentos, nomes de origem indígena, lendas

**Juliane Azevedo:** Algumas etnias indígenas, o modo de se alimentar, de se vestir

**Kelly Menezes:** Os costumes de caça, pesca, colheita. Moram em ocas. Tem sua própria religião e crença.

**Lucas Beltrão:** Há vários exemplos há serem citados, diversas tribos, diversas culturas, os mais genéricos e difundidos nas escolas são os de rituais de passagem da fase de criança para a fase adulta, danças típicas, pinturas no corpo em diversos eventos (por exemplo, guerras e disputas entre tribos), religião baseada em divindades da natureza (Jaci e Tupã)

**Miguel Tiriba:** Tenho pouco conhecimento

**Reinaldo Themoteo:** Conheço alguns mitos, algo sobre a crença de alguns povos (por exemplo para um povo cujo nome esqueci Mavoticini mora em um local específico da floresta, razão pela qual é lugar sagrado. O cauim, que é uma bebida, o beiju. Os jogos esportivos que o povo Krahô realiza, o modo como uma aldeia Krahô é administrada, dividida em dois grupos, um para cada época do ano. O Quarup, entre outras coisas. São muitos os povos indígenas.

**Rosy de Souza Garcia:** Talvez o pouco que todos conhecem: Sua ligação com a natureza, o uso das plantas com finalidades medicinais, a saúde mantida pela alimentação, a relação totalmente natural com o outro, com o próprio corpo, a compreensão da relação entre a vida humana e todas as outras vidas em torno. A dança como forma de expressão tanto social quanto religiosa. Sei pouco além disso.

**Vania Freitas:** Muito pouco só em relação às artesanato como : Cerâmica,instrumentos musicais etc

**Viviane Jordão:** Conheço muito pouco. Lembro-me que na escola (ensino fundamental), já me “vesti” de índia e alguns termos que aprendi foram oca, tapioca, caça... Nada mais do que isso...

## **6 – Qual a contribuição que os índios fornecem para a construção do país?**

**André :** Acredito que eles possam contribuir como todas as outras pessoas, através de planejamentos, trabalhos em geral, ações sociais.

**Bruno Louzada:** Os costumes indígenas sempre foram presentes na nossa cultura,...seja comida, na nossa língua, em medicamentos.

**Amanda Pontes:** Além de ser uma das origens da formação da nossa sociedade, uma característica que a maioria das pessoas deveriam seguir é a preservação da natureza, já sobre os índios que moram nas cidades além desse fator, é notório citar que nossa alimentação foi baseada nos mesmos, nossa língua. E um dos fatores mais importantes, através das plantas utilizadas pelos indígenas que foram criados grande parte dos medicamentos utilizados pela nossa sociedade atualmente.

**Diego Claudio:** Acho que se eles tivessem evoluído naturalmente, como egípcios, chineses e muitas outras civilizações evoluíram, seríamos uma nação muito mais próspera.

**Eunice Castro:** Tem muita contribuição, principalmente cultural

**Juliane Azevedo:** Contribuição cultural e histórica

**Kelly Menezes:** Acho que os índios já contribuíram com o processo cultural do país, a diversidade, a agricultura, desenvolvimento sustentável.

**Lucas Beltrão:** Enriquecimento Cultural

**Miguel Tiriba:** A inclusão dos índios na sociedade é muito importantes para difundir a diversidade cultural, que faz parte da formação do nosso país. Eles também são importantes na sua visão de mundo, ao conceberem a terra como um local apenas voltada para o sustento da coletividade em que vive no local e não como uma mercadoria.

**Reinaldo Themoteo:** A contribuição é imensa. Os primeiros navegadores que aqui chegaram, mesmo com a “tecnologia” de que dispunham na época não conseguiriam subjugar

os milhões de indígenas aqui existentes. Eles contaram e muito com a ajuda deles. Com o passar do tempo povos indígenas muito sofreram e sofrem até hoje, mas tem contribuído com seu suor e seu sangue na construção deste país. A presença indígena está presente em nosso cotidiano, em nossa alimentação, em nosso idioma, em nosso imaginário.

**Rosy de Souza Garcia:** Cada povo dentro de uma nação contribuirá com sua sabedoria adquirida ao longo dos séculos – se tiver chances, claro – e o uso dos alimentos, o cultivo de relações de respeito com a natureza, as ervas medicinais são parte desta contribuição. Além disso, todo aquele que faz parte de um país contribui com seu trabalho para a caminhada da sociedade.

**Vania Freitas:** não respondeu

**Viviane Jordão:** Acho que todos os povos marcaram a construção do Brasil. Índios, negros, italianos, japoneses... mas, o povo indígena já existia no Brasil, e infelizmente, muitos morreram e perderam seu espaço. Sinceramente, o índio vive marginalizado da sociedade.

**7 – O que acha das leis que protegem as terras indígenas? Elas são eficazes? As terras estão bem protegidas?**

**André :** Infelizmente poucos nesse país são bem protegidos, seja pessoa seja propriedade.

**Amanda Pontes:** Como as maiorias das legislações brasileiras só servem para auxiliar quem tem um bom recurso financeiro. Os índios mereciam muito mais respeito, principalmente com os casos apresentados pelos meios de comunicação aqui no Rio de Janeiro, o caso dos índios do Maracanã foi um dos que mais teve repercussão. Com esse caso podemos ter a certeza de que realmente as terras não são protegidas, já que quem realmente poderia estar ajudando esse grupo, está fazendo ao contrário. Tomando suas terras para fins políticos.

**Bruno Louzada:** Deve-se haver proteção aos Índios, e não acho que elas os protegem como deveria

**Diego Claudio:** Não tenho ciência de como funcionam.

**Eunice Castro:** Além de não protegerem, ela também não é respeitada

**Juliane Azevedo:** Acho que não são muito bem protegidas

**Kelly Menezes:** A legislação tem que ser rígida quanto a isso. Merece proteção e que não é dada tanta importância ou não é tão divulgado assim. É um povo, que precisa da sua terra pra ter seus costumes e ter o contato com a natureza. Violar o direito deles seria destruir anos de história do nosso país.

**Lucas Beltrão:** Há muitas leis.

**Miguel Tiriba:** Acho que pode melhorar. Precisamos de uma legislação mais firme, que regulamente as terras, que iniba o crescimento dos latifúndios, para assim demarcar firmemente as terras indígenas

**Reinaldo Themoteo:** As terras indígenas encontram-se sob constante ameaça porque os políticos que deveriam zelar pela integridade e segurança dos povos indígenas não raro são aliados das pessoas que cobiçam tais terras

**Rosy de Souza Garcia:** Não. Na verdade, é muito fácil invadir terras indígenas. Temos leis, mas o cumprimento delas não é fiscalizado e as autoridades têm extrema dificuldade em vencer o poder dos grandes donos de terras – que querem cada vez mais. E ainda temos a questão dos sem terra não indígenas, que também entram nestes conflitos, na luta por espaço para trabalhar e produzir.

**Vania Freitas:** considero importante, porém neste país as leis não são cumpridas

**Viviane Jordão:** Não sei.

## **8 – Existem índios na sua cidade?**

**André :** Sim.

**Amanda Pontes:** Em São João de Meriti, eu desconheço a presença de indígena ou grupos indígenas atualmente.

**Bruno Louzada:** Bom, isso vai de encontro à pergunta 3, pode ter algum índio trabalhando ou morando, mas não conheço alguma aldeia indígena por aqui não

**Diego Claudio:** Creio que não.

**Eunice Castro:** Não sei. Aqui tinha a tribo dos Goytacazes, mas não sei se tem índio por aqui

**Juliane Azevedo:** Sim

**Kelly Menezes:** Sim, porém raramente vejo.

**Lucas Beltrão:** Desconheço tribos originárias da região, infelizmente não.

**Miguel Tiriba:** Existem, alguns estão em casas de parentes, outros residem na Aldeia Maracanã;

**Reinaldo Themoteo:** Não sei.

**Rosy de Souza Garcia:** Sim. Há índios em todo lugar, acredito.

**Vania Freitas:** Sim

**Viviane Jordão:** Sim. Existe o museu do índio, próximo ao Estádio Maracanã. Já ouvi falar que eles se reúnem nesse espaço.

## **9 – Você já visitou o Museu do Índio?**

**André :** Não.

**Amanda Pontes:** Já visitei o Museu do Índio de Botafogo (RJ)

**Bruno Louzada:** Já visitei, 2 vezes

**Diego Cláudio:** Não

**Eunice Castro:** Não

**Juliane Azevedo:** Sim

**Kelly Menezes:** Não.

**Lucas Beltrão:** Não

**Miguel tiriba:** Não visitei o Museu do Índio, localizado em Botafogo, porém já visitei a Aldeia Maracanã diversas vezes. A Aldeia é uma espécie de embaixada indígena, que acolhe índios das mais diversas etnias, mas também pessoas que pretendem conhecer e compartilhar a cultura indígena.

**Reinaldo Themoteo:** Ainda não.

**Rosy de Souza Garcia:** Na realidade, não

**Vania Freitas:** Não

**Viviane Jordão:** Não. Eu passo em frente todos os dias para ir trabalhar e o vejo fechado.

## **10 – O que as escolas ensinam sobre cultura indígena condiz com a realidade dos povos?**

**André :** Não tenho como informar.

**Amanda Pontes:** Quando uma escola vai trabalhar com o tema INDIGENA, na maioria dos casos eles só trabalham no dia que é comemorado o dia do Índio (19/04), grande parte dos professores não sabem o porquê é comemorado nesse dia e na maioria dos casos elas apenas repassam aqueles aspectos mais ultrapassados em relação à cultura, tradições, vestuário.

**Bruno Louzada:** Não muito, o índio na escola é estudado de uma forma muito superficial... a maioria das crianças tem a visão de que o índio é um ser inferior, que só sabe caçar e dormir o dia todo, essa é a verdade

**Diego Claudio:** A realidade deles parece muito diferente do que eu aprendi nas escolas.

**Eunice Castro:** Tem mudado. Já pude presenciar abordagens sobre a cultura indígena atual e sem ser no dia do índio. As escolas tem trabalhado elementos de literatura, alimentos, origens de nomes e etc. Tem saído da visão do índio senso comum de quando eu fui estudante (na década de 90), mas ainda está longe do ideal

**Juliane Azevedo:** Não

**Kelly Menezes:** Aprende-se muito pouco sobre a cultura indígena na escola, não é algo que você vivencia, creio que muita coisa é esquecida, modificada ou amenizada.

**Lucas Beltrão:** Não, o indígena só é lembrado no dia do índio, 19 de abril, quando pintam e fantasiam as crianças, como índios norte-americanos!

**Miguel Tiriba:** Não, acho que o ensino escolar não trouxe inovações em relação a uma história mais crítica em relação ao Brasil. Ainda vê o processo histórico da humanidade de forma eurocêntrica.

**Reinaldo Themoteo:** Não, em geral trata-se de conteúdo superficial e homogeneizante, tratando os povos indígenas como se fossem uma massa amorfa, sem especificar que há várias culturas

**Rosy de Souza Garcia:** Não. A imagem do índio é muito folclorizada. Índio é o cara preguiçoso que não aceitou a escravidão no século XVI porque não queria trabalhar. É o cara que anda pelado porque é meio animal e por isso não tem vergonha de estar nu em público.

**Vania Freitas:** Não

**Viviane Jordão:** Não! A escola estereotipa qualquer cultura. Logo, dificilmente, ela vai mostrar para o educando a realidade

**11 – A Lei 11.645 inclui o ensino de história e cultura indígena no currículo oficial das escolas, você acha que os professores estão preparados para lecionar este conteúdo? Há material didático o suficiente para isso?**

**André :** Com o devido estudo, com um preparo dos professores, haverá como fazê-los lecionar sobre cultura indígena. Mas desconheço materiais didáticos sobre o assunto.

**Amanda Pontes:** Os professores não estão preparados para abordar esse tema em sala de aula. Os profissionais da educação precisam também de apoio dos diversos superiores para lecionar este conteúdo. Além de que não encontramos matérias didáticos suficientes e quando encontramos, não possui uma abordagem adequada ao tema, já que o mesmo não foi elaborado por pessoas que elaboram pesquisas sérias sobre o tema.

**Bruno Louzada:** não há material suficiente didático para isso, apenas com uma especialização e algum aprofundamento no assunto se pode ter um real conhecimento acerca deste assunto, não acredito que estejam preparados

**Diego Claudio:** Não e não. Basta boa vontade pra que isso aconteça. Boa vontade de muita gente.

**Eunice Castro:** Material e diretrizes curriculares há. O maior problema é fazer com que esse material chegue na mão dos professores. Mais difícil ainda é ajudar os professores a incluírem esse tema em suas aulas.

**Juliane Azevedo:** Acho que não há material suficiente e os professores deveriam se preparar melhor, conhecer mais de perto a cultura indígena

**Kelly Menezes:** Material sim, pois é vasta a história indígena, porém, quanto aos professores, creio que não são se preparam pra aprofundar o assunto, somente comemoram o dia do índio com uma festa e encerram o assunto. Deveria haver mais empenho e divulgação.

**Lucas Beltrão:** não respondeu.

**Miguel Tiriba:** Ainda não estamos amadurecidos para isso. Acredito que o fomento governamental à Aldeia Maracanã é fundamental para que os próprios povos originários construam uma universidade indígena autônoma, onde os próprios indígenas relatam a sua história através da linguagem oral e também da sua produção simbólica e material. Isso, sem dúvida, contribuirá para uma melhor difusão sobre a história indígena, através da visão dos próprios povos originários. Precisamos quebrar o paradigma eurocêntrico.

**Reinaldo Themoteo:** Não estão preparados. E não creio que haja interesse verdadeiro por parte das autoridades em educação nem em capacitar professores nem em produzir material didático.

**Rosy de Souza Garcia:** Não. Talvez o material insuficiente pudesse ser compensado por informações já disponíveis na web, mas primeiro o professor tem que desconstruir a imagem que ele recebeu na escola e não questionou até agora.

**Vania Freitas:** Claro que não, maioria dos professores não conhece este assunto. Se existe material didático sobre este assunto desconheço

**Viviane Jordão:** Acho que não. O ensino em algumas instituições de ensino superior é bem precário. Não vai ser uma lei que vai mudar todo o ranço histórico de má qualidade na educação.

## **12 – Você acha que existe preconceito contra o indígena?**

**André :** Existe, há preconceito de todos os tipos.

**Amanda Pontes:** Como em grande parte da sociedade brasileira, existe preconceito com os que possuem minoria na sociedade e o que eles dizem ser “diferente” dos seus costumes, características, etc. Não só com os índios, mas com os que estão fora do “padrão” da sociedade. E os que deveriam fazer algo do tipo para ajudar esse grupo se voltam contra os mesmos.

**Bruno Louzada:** Existe

**Diego Claudio:** Óbvio!

**Eunice Castro:** Muito. Mas acredito que seja menor do que 20 ou 30 anos atrás

**Juliane Azevedo:** Sim, muitos preconceitos

**Kelly Menezes:** Existe preconceito e covardia com minorias e com “o diferente” pelo fato de não ser comum encontrar um índio a cada esquina.

**Lucas Beltrão:** Sim, o processo de resistência sub-reptícia contra o colonizador europeu nos séculos passados lhes deixaram com o encargo de “preguiçosos”, por exemplo, uma vez que se recusavam a trabalhar no “modo europeu” de colonização. Tais traços são vistos até hoje pela “opinião pública” que condena os indígenas de quererem viver apenas de subsídios do governo (Ao mesmo tempo essa mesma opinião pública esquece toda a destruição causada à estes povos pelo colonizador europeu).

**Miguel Tiriba:** Ainda existe estigmatização em relação à cultura indígena. Muitos acreditam que os indígenas são inferiores por não estarem inseridos totalmente no mundo do consumo. Consideram seu modo de produção e sua forma de viver com a natureza arcaicas.

**Reinaldo Themoteo:** Há imenso preconceito. Hoje mesmo meu sobrinho me contou muito chateado que ele discutiu com um professor de história no facebook. O professor afirmou que os índios são vagabundos, que não produzem. Há uma imensa ignorância sobre os indígenas.

**Rosy de Souza Garcia:** Claro. Sempre que rotulamos um povo – ou um indivíduo – há preconceito. Rótulos não são válidos nem pra quem conhecemos bem – afinal pessoas são muito maiores do que a gente vê. Ainda mais discriminatório é o rotularmos por sua ascendência.

**Vania Freitas:** sim

**Viviane Jordão:** Sim. Já ouvi que eles são preguiçosos e que só querem as terras. Infelizmente, o que passa na mídia, é que o índio é acomodado.

### **13 - A Lei 11.645 contribuirá pra redução do preconceito sobre o indígena?**

**André :** Educação, e um maior conhecimento sobre o assunto no qual se tem um preconceito contribuem para a redução deste preconceito.

**Amanda Pontes:** Se realmente fosse oferecido aos profissionais da educação um apoio pedagógico com materiais bem elaborados e cursos de especialização no tema, podíamos ter uma esperança em relação a isso. Mas será apenas mais uma lei elaborada, sem por em prática realmente a finalidade da Lei.

**Bruno Louzada:** Sinceramente não sei, espero que sim.

**Diego Claudio:** Muito.

**Eunice Castro:** A lei pela lei não. Mas se ela for dignamente colocada em prática, com professores sendo formados para isso e trabalhando o tema cotidianamente com os alunos talvez contribua.

**Juliane Azevedo:** Não conheço essa lei

**Kelly Menezes:** É o esperado. Inserir conhecimento pra acabar com o pré-julgamento e a rejeição.

**Lucas Beltrão:** Se aplicada corretamente (o que é sempre muito difícil) sim.

**Miguel Tiriba:** Acredito que irá melhorar, mas o mais importante é que o governo brasileiro propicie maior autonomia aos povos indígenas, na qual estes possam formar uma instituição de ensino autônoma, difundindo sua cultura através de seus próprios relatos (orais e materiais).

**Reinaldo Themoteo:** Conforme eu já disse anteriormente, há pouco interesse da parte de grande parte dos políticos em defender causa indígena. Sendo assim, creio que esta lei tenha pouca efetividade.

**Rosy de Souza Garcia:** Estando fora da área da Pedagogia há um tempo e meio presa aos estudos (to fazendo Letras na UFRJ), só ouvi falar. Não estudei a lei como fiz com a 10.639/03. Então, não sei afirmar por desconhecer os detalhes.

**Vania Freitas:** desconheço essa lei.

**Viviane Jordão:** Não!

#### **14 – Você conhece algum conto ou palavra de origem indígena?**

**André :** Ouvi um conto pelo Sr. Dauá uma vez, mas não lembro bem como era.

**Bruno Louzada:** Maracanã, abacaxi, caboclo são os que lembro

**Amanda Pontes:** Canoa, Mandioca, Nhenhém, Pipoca, Pitanga.

**Diego Claudio:** Uma que me marcou muito é Anhangá. Mas conheço outras que são bem conhecidas do popular: Maracanã, Uruará, Tupã

**Eunice Castro:** Adoro a lenda do guaraná. Mas também conheço outras lendas

**Juliane Azevedo:** Uirapuru, Iara, vitória régia

**Kelly Menezes:** Não.

**Lucas Beltrão:** Diversas palavras em uso na língua portuguesa: nomes de frutas, abacaxi, goiaba, buriti, etc. Nomes de cidades e bairros: Birigui, Ipanema, Itapetininga, diversos exemplos.

**Miguel Tiriba:** Não conheço.

**Reinaldo Themoteo:** A origem da mandioca, por exemplo. Palavras são muitas, Itaú, carioca, caprana, Tupã, curumim, etc...

**Rosy de Souza Garcia:** Alguns contos. Sei lá quantas centenas de palavras.

**Vania Freitas:** sim, palavras como: açaí, Iguaçu, mandioca e etc

**Viviane Jordão:** Palavras indígenas: Canjica, tapioca, guarani, piroga, pipoca, mandioca...

## **15 – Quais povos habitavam (habitam)a sua região?**

**André :** Desconheço.

**Amanda Pontes:** Não me recordo bem se eram os povos Tupinambás ou Temiminó

**Bruno Louzada:** Não conheço

**Diego Claudio:** Nunca fui muito curioso quanto à essa informação, mas acho que foi apenas expansão do homem branco.

**Eunice:** Os Goytacazez

**Juliane Azevedo:** Não sei

**Kelly Menezes:** Desconheço.

**Lucas Beltrão:** Habitavam os índios Tupis e Guaranis

**Miguel Tiriba:** Desconhece

**Reinaldo Themoteo:** Não sei.

**Rosy de Souza Garcia:** Algumas tribos Guaranis – não vou lembrar agora os subgrupos – viveram na região em que hoje fica Duque de Caxias.

**Vania Freitas:** Desconhece

**Viviane Jordão:** Não sei...

## ANEXO B – Entrevista com Zahy Guajajara

Nome: **Zahy Guajajara**

Aldeia: Aldeia Colônia - Maranhão

1 – Como é a alimentação na aldeia? E na cidade?

**Zahy:** Bom, a gente lá não tem costume muito de usar tempero, aqui já é muito tempero, a comida daqui já é diferente da comida do Maranhão, da aldeia é mais ainda, na aldeia a gente come muita carne assada, é...alguns indígenas já usam mais temperos, mas no caso da minha aldeia os índios já são mais de comer coisas assadas com sal e quando cozinha é só água e sal, e a gente também come chibeu que é uma farinha azeda que é tradicional dos índios guajajara que a gente faz, que é a mandioca mais puba e ela dá um gosto mais azedo e a farinha fica preta, ela fica escura e é mais grossa, só que é mais mole e é uma farinha tradicional e a gente come chibeu com carne essas coisas, chibeu é água com farinha, farinha azeda com água é só isso, come muita do plantio de macaxeiras, feijão, arroz, carne de caça NE?

2 – Quando foi que chegou ao Rio de Janeiro? Qual era a sua idade? Como foi a viagem? Deslocamento cidade-aldeia?

**Zahy:** Tinha 19 anos, ia completar 20. Só conhecia a cidade pela televisão, na cidade. Tem a cidade (Barra do Corda) e tem a aldeia, hoje já tem, mas naquele tempo não tinha, hoje algumas famílias já tem televisão. Quando vim (para o Rio de Janeiro) na verdade foi por causa que já tinha um primo que já tava aqui o Tcharry, no tempo de Orkut, assim que surgiu essas coisas a gente conversando tal e tal. E aí ele falou assim - adivinha onde eu tô? Tô no Rio de Janeiro! Serio o que você tá fazendo o que aí? - E ele falou, na verdade ele veio por curiosidade e foi parar lá no antigo museu do índio, com outros índios e acabou ficando e a gente conversando, resolvi vir. Eu trabalhava com agente da saúde da FUNAI, porque alguns índios não falavam português e eu acompanhava mulheres grávidas, desde o descobrimento da gravidez até o parto, até a criança crescer, cheguei também a fazer parto de índio, eu sempre traduzia, e na hora do parto eu ficava acompanhando porque elas não falavam português e eu larguei meu trabalho, deixei minha família e vim pra cá.

### **Quando você começou a falar o português? Tinha escola indígena?**

**Zahy:** Tinha 8 anos, 8 pra 9 anos. Na minha aldeia não tinha, na verdade pai me trouxe pra cidade pra poder estudar porque na minha aldeia não tinha. E como eu tenho minha parte família que é filha do meu pai com outra mulher que não são índios, essas minhas irmãs por parte de pai, que se preocuparam e falaram pro meu pai pra me trazer pra cidade pra começar a estudar,

### **Qual era a cidade próxima a sua aldeia?**

**Zahy:** Barra do Corda, de carro fica 3 horas de distância da aldeia...assim da reserva né? Mas só que chega na reserva tem alguns quilômetros que tem que andar a pé, porque não entra carro, e ai gente veio pra cidade e meu pai também tinha dificuldade de falar comigo, porque ele não falava tupi-guarani e minha mãe também não falava português. Foi um rolo um pouco grande, e ai a gente foi pra cidade, e eu aprendi praticamente a falar português na escola, e eu comecei a estudar com 8 pra 9 anos de idade, com 10 11 já sabia falar.

### **Qual era a grande diferença da cidade de Barra do Corda pra Aldeia Colônia?**

**Zahy:** Sim porque tinha carro, tinha televisão, tinha outras crianças que falavam outra língua que era diferente, e ai já houve aquele atrito, por exemplo, as meninas todas vaidosas diziam “eu tenho uma mochila, você não tem”, então eu chegava em casa, pai eu quero uma mochila, e assim que acontece, vai contaminando né? E acabei que entre aspas sendo contaminada com isso. Eu via outras crianças com bonecas, eu não tinha, eu chegava em casa, meus pais também não tinham condições de comprar e ai fui crescendo com esse desejo de querer, de conhecer, é o que acontece com as crianças que não tem condição, nesse sentido, a criança vai crescendo sendo contaminada pela sociedade, por um lado é bom que querem estudar pra trabalhar e conseguir

### **E o Rio de Janeiro? Você veio de ônibus ou de Avião?**

**Zahy:** Eu vim de ônibus. Pra mim foi surpreendente e um pouco quando cheguei no Rio vamos supor que eu tinha um pouco de ingenuidade, no sentido de chegar e ficar encantada, nunca tinha visto prédios tão altos, o mar, nunca tinha visto o mar...no Maranhão tem a capital né? que também tem mar, mas eu nunca tinha ido na capital, eu não conhecia o mar, cheguei

aqui fiquei deslumbrada com mar, elevador, escada rolante, essas coisa tudo, me deixou um pouco assim...como coisas de outro mundo, tudo no inicio a gente fica pasma

### **Segurança na aldeia e na cidade?**

**Zahy:** Na aldeia não tem roubo, até porque as pessoas não tem o que roubar (risos), eu já aqui no rio de janeiro eu fui roubada muitas vezes, da pessoa chegar com arma e tomar, e até simplesmente na mão. E...é isso, a gente se encanta, se deslumbra muita coisa e se decepciona com muita coisas.

### **Vizinhança na aldeia? E na cidade?**

**Zahy:** Na aldeia todo mundo é amigo, por exemplo um faz comida e todo mundo vai pra lá e come, não avisa, tenho que visitar alguém eu vou ligar, não tem isso vai lá, e vim tomar café, e ai todo mundo toma café junto, todo mundo fica na beira do fogo, a gente tem muito tronco de arvores cortados ai viram bancos, a gente senta nos bancos de manhã cedo, todo mundo acorda vai tomar café, ai geralmente assa batata, cozinha batata, macaxeira , alguns faz beiju...As pessoas se visitam mais pela manhã na hora que acorda e a tardzinha, ai todo ficam conversando batendo papo. Já aqui é um pouco diferente, tem que avisar - posso ir na sua casa? Você vai ta tal hora? Aquela vida corrida parece que não tem tempo pra pessoa, por mais que ela tente encontrar espaço, mas parece que o tempo passa muito rápido. Já na aldeia não, é uma coisa mais tranqüila, vc sabe que tem a hora de acordar, de levantar, a hora de conversar, hora de fazer a visita.

### **Na aldeia você tem horários?**

**Zahy:** Não tem hora pra comer, não tem hora de almoço e janta, come na hora que dá vontade, de manhã come carne assada com farinha, não essa de comer comida leve, na hora do café frita carne, assa carne, aqui não tem aquela coisa mais padronizada, de manhã tem que ser uma frutinha que não peses na barriga, na hora de dormir não pode ser uma comida pesada, a gente come o que quer, na hora que quer e o que tem vontade de comer.

### **O contato com a natureza na aldeia? E na cidade?**

**Zahy:** Convive com os animais, com galinha pombo, convive tudo junto. Aqui (cidade) na cidade um papagaio no máximo.

### **A forma de vestir?**

**Zahy:** Bom, essa é uma parte interessante, geralmente as mulheres ficam nuas na frente dos maridos das outras mulheres, mas não existe maldade, de um homem cobiçar a mulher do outro, a relação é normal. As mulheres andam muito com seios pra fora, geralmente a parte de baixo coberta e os seios ficam pra fora. Anda com roupa também, mas é comum ta batendo papo com vc, do nada tiro a minha blusa e digo to com muito calor, é comum não existe maldade, aqui se eu tiro minha blusa eu to querendo te seduzir.

### **O que acha dessa imposição?**

É uma coisa cultural, mas as pessoas tem preconceito se uma mulher ficar nua na frente de todo mundo, só que na praia ta todo mundo nu praticamente, só ta cobrindo a parte de cima, porque não ficar nu de uma vez; É uma hipocrisia, é uma coisa que a mídia vende, que as pessoas compram e ficam presas naquilo. Por isso que to te falando porque as pessoas querem ver índio pelado, índio caçando, o índio não pode não ta no computador, não pode ta no telefone, ah celular é coisa de branco não é coisa de indio, porque a sociedade vende, mesma coisa é a relação da praia, na verdade ta todo mundo pelado, da pra ver as curvas, dá pra ver tudo, não falta nada, só aquela imbira (espécie de cipó) na frente e atrás, ta todo mundo pelado ali.

### **Relação de Trabalho na cidade e tipos de trabalho?**

**Zahy:** A principio eu tive um pouco de dificuldade, não só por ser índia, mas por ser nordestina, claro que também pra trabalho de nível mais baixo, agora pra trabalhar com a mente preferem as pessoas daqui, nordestino é mais pra trabalhar no pesado. Senti um pouco de preconceito, em relação a rivalidade dentro do trabalho, eu trabalhei como operadora de micro num supermercado, e ai logo que eu fui chamada eles gostaram muito de mim, e colocaram pra fazer balanço, e pessoas que já trabalhavam lá há 10 na mesma função, o fato deles terem logo me colocado fazendo balanço, eu não tinha experiência em nada, eu aprendi a fazer ali. Eu senti um pouco de desprezo, como eu tivesse seduzido pra ser premiada, por ser mais nova e recém-chegada, eu poderia sei lá, dormido com o patrão pra poder eles me colocarem lá, eu senti um pouco disso e sai do trabalho por conta disso.

### **As pessoas perguntavam sobre a aldeia?**

**Zahy:** Na hora do almoço todo ia pra ficar conversando comigo, como é isso? Eles paravam só pra ficar me ouvindo. Ficavam contando as histórias de quando era pequena, falando e cantando em tupi-guarani.

### **Você tinha medo na aldeia? E na cidade?**

**Zahy:** Não, eu tenho medo. Eu sempre fui corajosa. Não tenho medo de nada.

### **Voce encontra outros índios na cidade?**

**Zahy:** A gente geralmente se encontra com algum objetivo, pra falar sobre cultura indígena, pra ficar falando na língua, que a gente sente essa falta.

Quais as etnias que você encontrou com mais frequência na cidade do Rio de Janeiro?

**Zahy:** Pataxo, Guarani, Kaingang, Puri, Tucano, hunikuin , mas encontros casuais, outros convivi.

### **Ruidos na cidade e ruídos na aldeia? Sentiu alguma diferença?**

**Zahy:** Completamente, péssimo. Quando a gente se mudou pra esse bairro que a gente mora (Barra do Corda), lá quase não tinha casa, porque era mais afastado, no lugar onde foi morar só tinha uma casa. Ai meu pai construiu uma casa de taipas. No começo não senti tanta diferença por isso, porque a cidade não era grande.

### **E no Rio de Janeiro?**

**Zahy:** Aqui é uma loucura, tudo é loucura, é o transito, muito barulho. Ali na Aldeia Maracanã é 24 horas barulho de carro. Acho que era por isso que tinha problema de insônia, eu não dormia a noite, passava a noite inteira acordada, e nem de manhã conseguia dormir.

### **E o sonhar? O que mais você sonhava no Rio de Janeiro?**

**Zahy:** Aqui, sonhei muitas coisas absurdas, tipo sendo seqüestrada, morrendo, sendo torturada, já tive muitos sonhos ruins, porque o barulho influencia também, o estado emocional influencia no que vc vai sonhar. E na aldeia vc ta na maior tranquilidade o mais

difícil é vc ter um pesadelo. Na aldeia a gente acorda muito cedo e não tem dificuldade pra levantar, é uma coisa maravilhosa, aqui a gente sente uma preguiça danada pra levantar, parece algo que chama que puxa.

**Você teve mais orgulho de ser indígena?**

**Zahy:** Por um lado sim e por outro não, porque a visão que as pessoas tem é essa que índio tem ficar no meio do mato, que índio tem que ser isso, índio tem que ser aquilo. Então tive vontade de fazer diferente, a gente sente uma certa raiva, esse povo fala tão mal do meu povo, mas é meu povo! Não vou deixar ninguém falar mal! Vou mostrar que a gente tem qualidade, mais ou menos isso que a gente sente. É como alguém falar da tua mãe, a tua mãe pode ser a pior mulher do mundo, se alguém falar vai te doer, é o que a gente sente. O meu povo pode ser o pior povo, mas se alguém chegar e falar mal aquilo dói, é meu, sou eu. Graças a Tupã eu tenho isso comigo.

**Da cidade o que você mais gosta e o que você menos gosta?**

**Zahy:** O que eu mais gosto são as pessoas e o que eu menos gosto também são as pessoas. É isso a resposta mesmo.

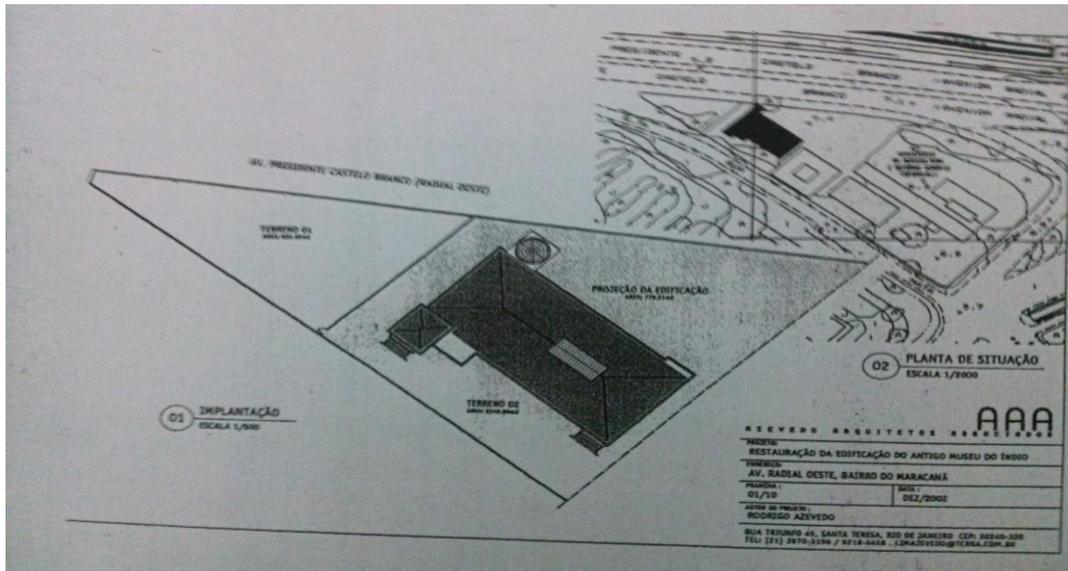
**Você viveria na cidade o resto da vida sem voltar pra aldeia?**

Não, eu sinto falta.

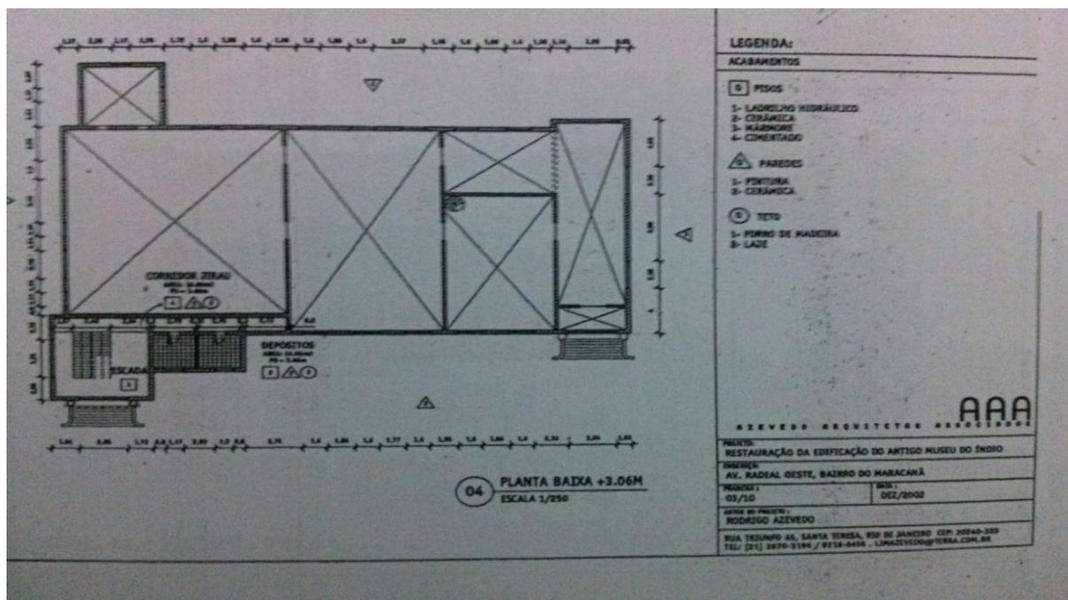
**Tem lugar sagrado na aldeia? E na cidade?**

**Zahy:** Lugar sagrado na aldeia pra mim, é quando eu to com a minha mãe, fazendo ritual de pajelança, pra mim é a coisa mais maravilhosa que tem é isso, ver , ta ali cantando com os pajés, ter aquele momento de espiritualidade. O como é o resto não existisse, é só nós e a espiritualidade. Na cidade, o meu porto-seguro são as minhas amizades, porque eu trato da amizades como parte da minha família, aprendi isso desde pequena.

## ANEXO C – Dossiê Aldeia Maracanã

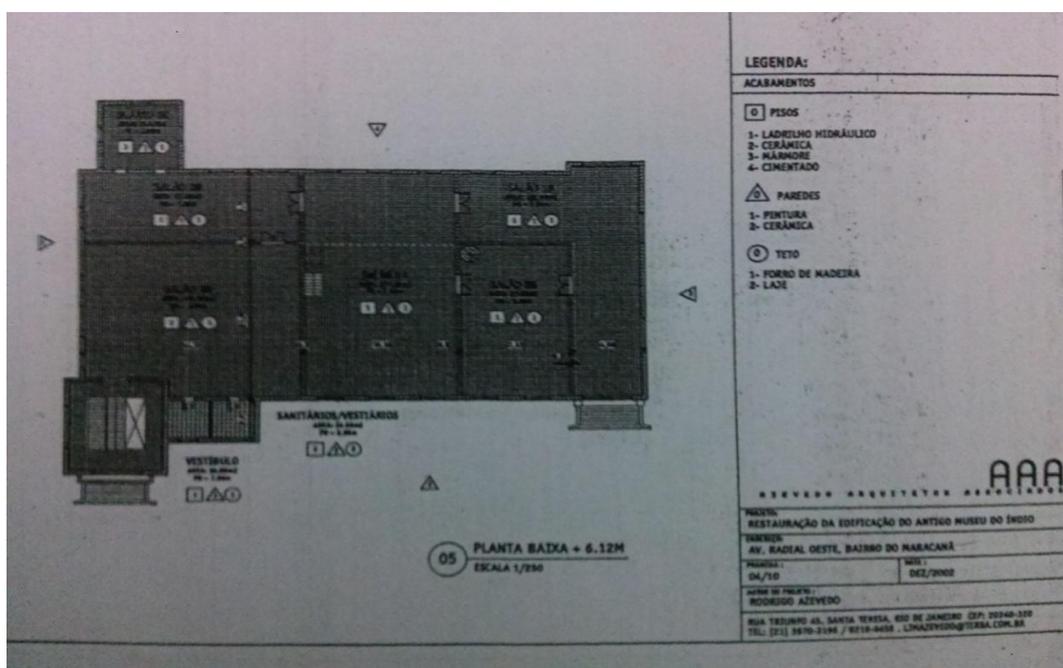


Fonte: Azevedo Arquitetos Associados – Planta de Situação do Museu do Índio - Dez/2002

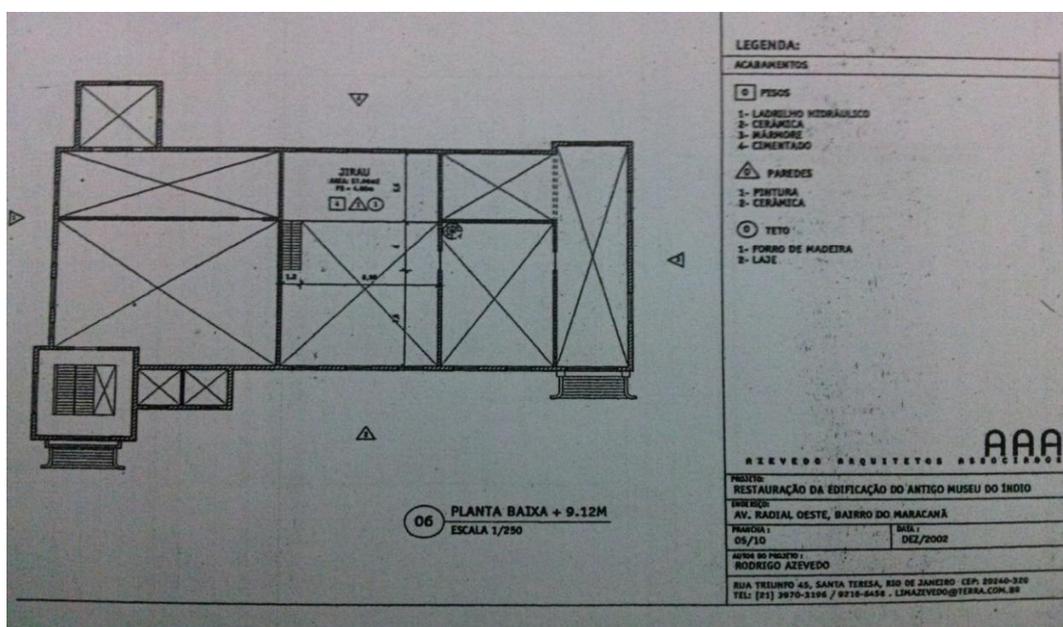


Fonte: AAA – Planta Baixa do Museu do Índio. Dez/2002

## ANEXO C – Dossiê Aldeia Maracanã

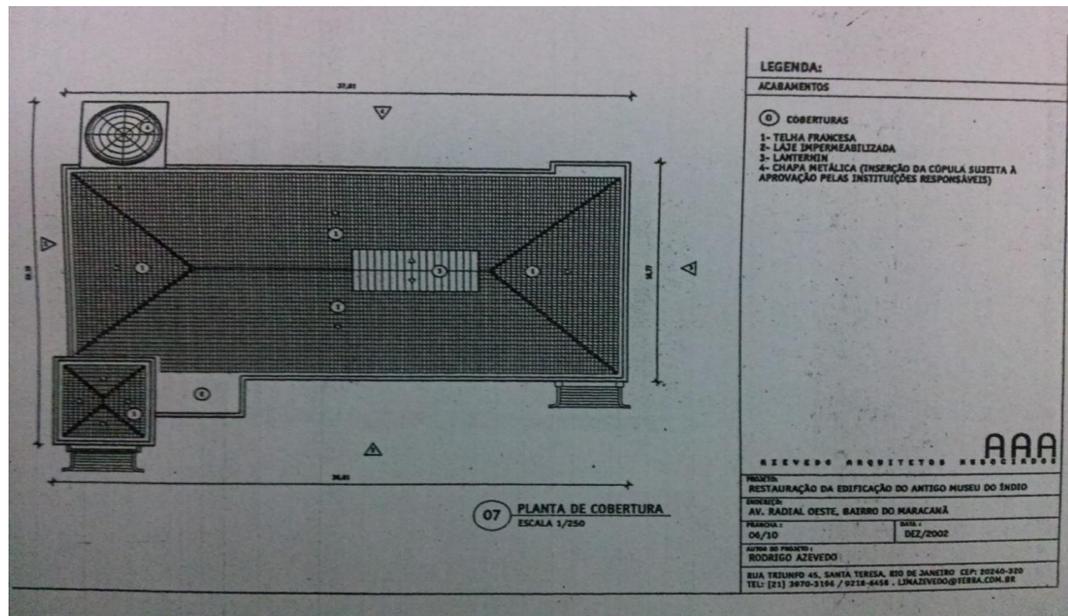


Fonte: AAA – Planta Baixa do Museu do Índio. Dez/2002

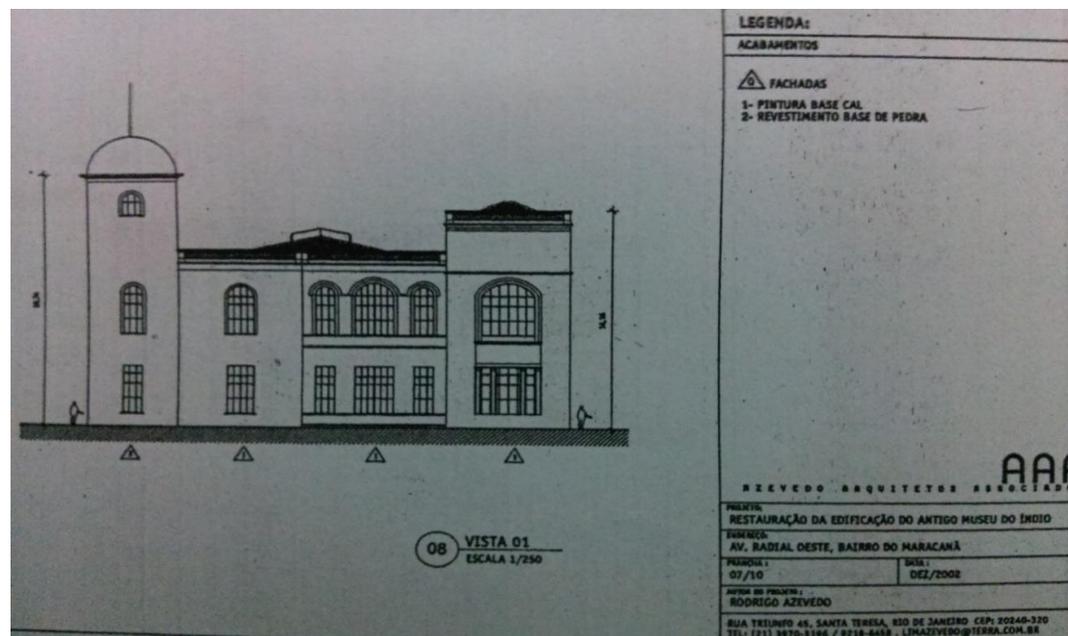


Fonte: AAA - Planta Baixa do 2º Pavimento do Museu do Índio. Dez/2002

## ANEXO C – Dossiê Aldeia Maracanã

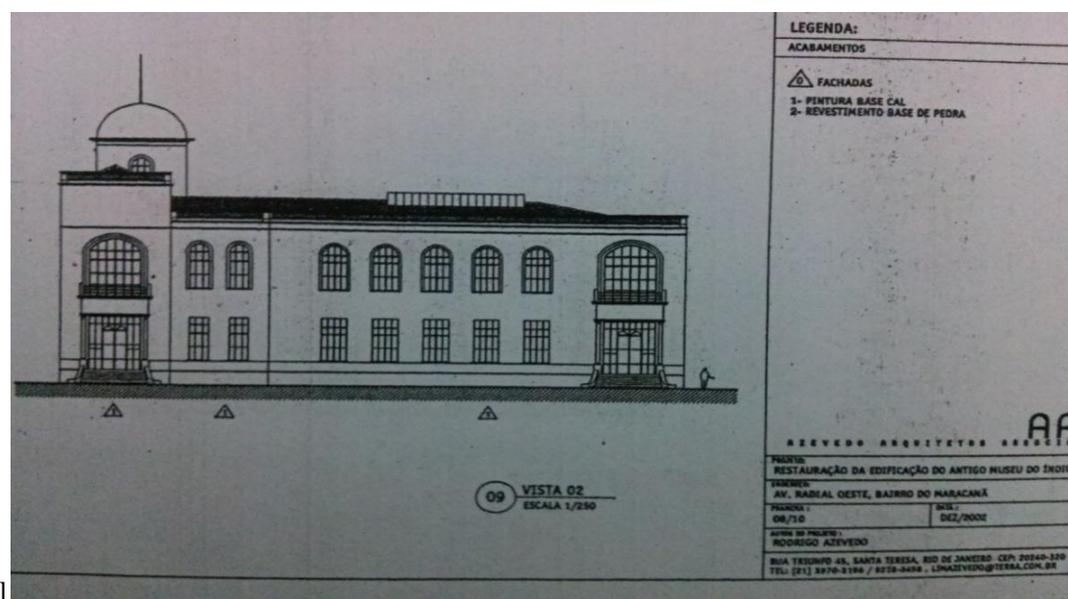


Fonte: AAA – Planta de Cobertura do Museu do Índio. Dez/2002

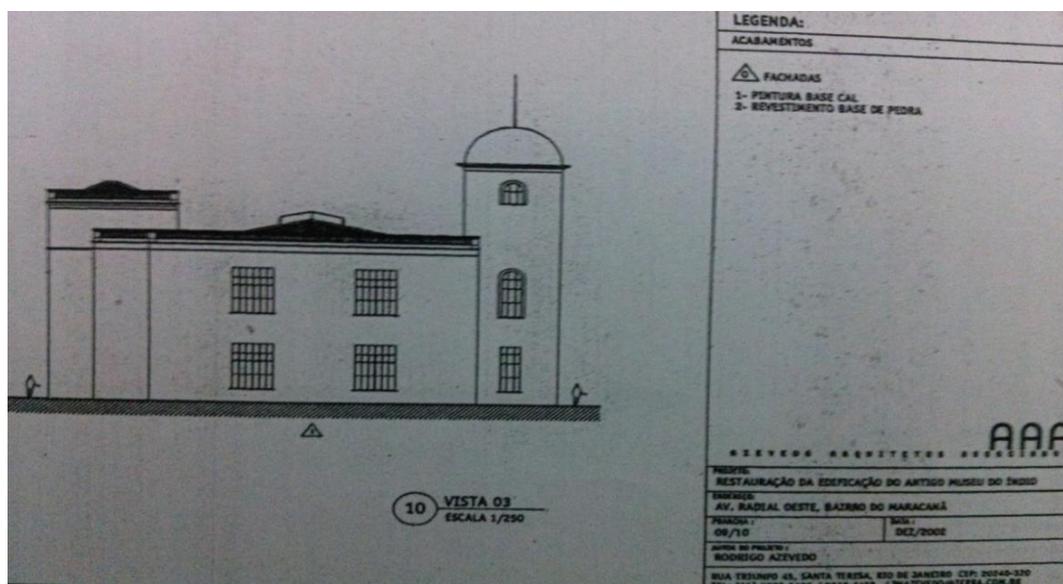


Fonte: AAA – Vista 1 do Museu do Índio – Lateral Radial Oeste

## ANEXO C – Dossiê Aldeia Maracanã

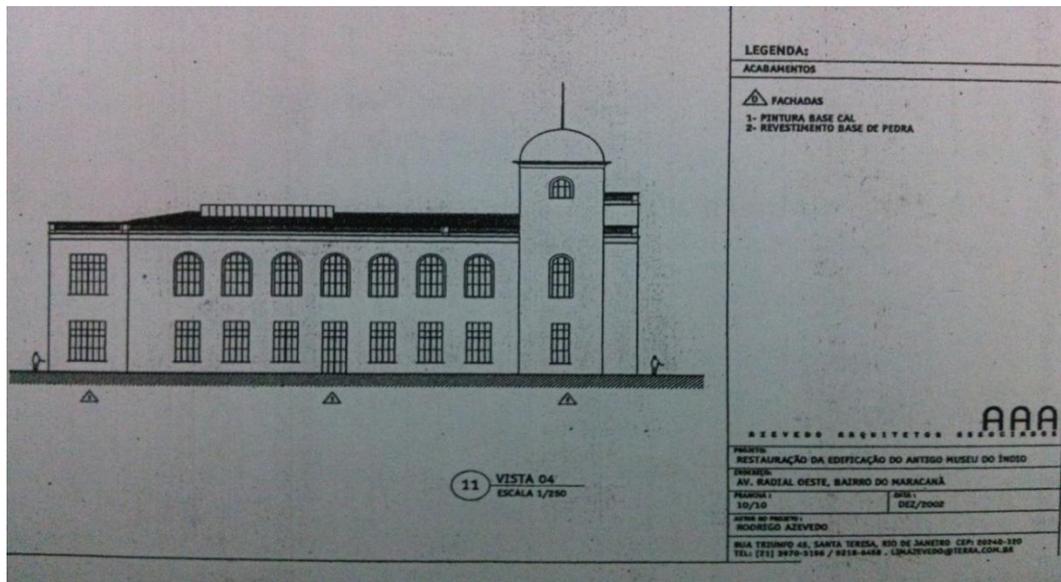


Fonte: AAA – Vista 2 do Museu do Índio – Entrada Principal.



Fonte: AAA - Vista 3 do Museu do Índio – Lateral Interna

## ANEXO C – Dossiê Aldeia Maracanã



Fonte: AAA – Vista 4 do Museu do Índio – Entrada dos Fundos

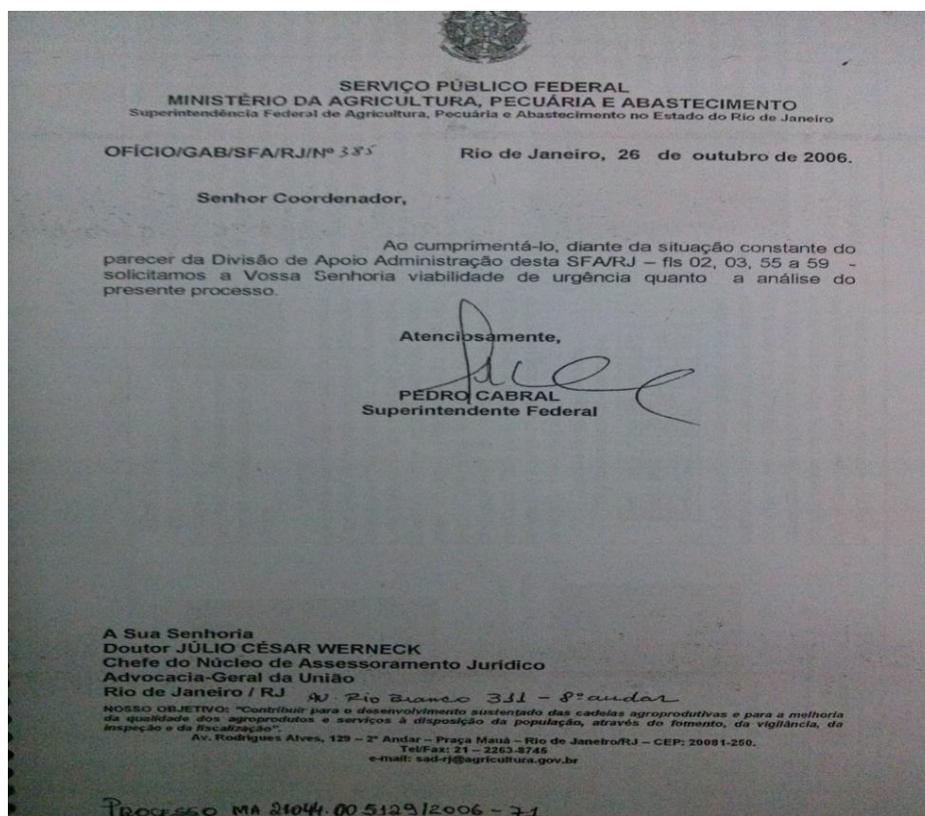


Fonte: Museu do Índio. Acervo pessoal. 2012.

## ANEXO C – Dossiê Aldeia Maracanã



Fonte: Jornal do Brasil, 22 de Outubro de 2006.



Fonte: Processo de utilização do espaço do antigo Museu do Índio

## ANEXO C – Dossiê Aldeia Maracanã



Fonte: Definição de estratégias das lideranças indígenas. 2012. Acervo Pessoal.



Fonte: Primeira tentativa de desocupação, 13/01/2012. Foto: Eduardo Naddar. O Globo.

]



Fonte: Violência Policial durante a desocupação da Aldeia Maracanã. Foto: Douglas Shineidr. JB.