

CULTURAS E HISTÓRIA DOS POVOS INDÍGENAS

6º MÓDULO

Diversidade Sociocultural, Relações Interétnicas e os Povos Indígenas

Antonio Hilário Aguilera Urquiza
José Henrique Prado

Campo Grande, MS - 2014





CULTURAS E HISTÓRIA
DOS POVOS INDÍGENAS

6º MÓDULO

DIVERSIDADE SOCIOCULTURAL,
RELAÇÕES INTERÉTNICAS
E OS POVOS INDÍGENAS

Antonio Hilário Aguilera Urquiza
José Henrique Prado

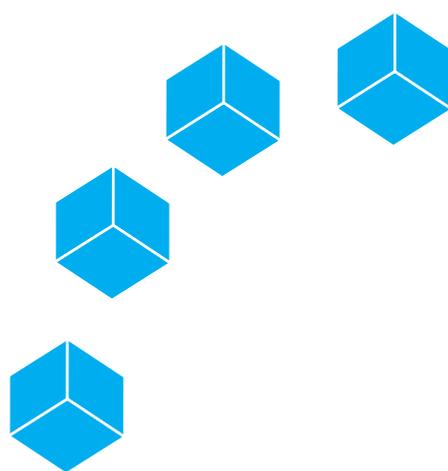
Campo Grande, MS - 2014



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons -
Atribuição-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.

SUMÁRIO

1. Introdução ao tema	7
2. Povos indígenas e a diversidade Sociocultural	8
2.1 Os povos indígenas e a natureza	11
2.2 A cosmovisão (visões de mundo) e a vida em sociedade	13
3. Conceitos de diversidade e relações interétnicas	18
3.1 Dinâmicas sociais e relações interétnicas	23
3.2 Mato Grosso do Sul: história de negação da presença indígena	26
4. Poder e desigualdade – assimetria nas relações interétnicas	31
4.1 Noções de poder e desigualdade	32
4.2 Relações de contato e os conceitos da antropologia	37
4.3 As teorias de etnicidade e os povos indígenas	44
Referências bibliográficas	49



DIVERSIDADE SOCIOCULTURAL, RELAÇÕES
INTERÉTNICAS E OS POVOS INDÍGENAS

DIVERSIDADE SOCIOCULTURAL, RELAÇÕES INTERÉTNICAS E OS POVOS INDÍGENAS

Antonio Hilário Aguilera Urquiza¹

José Henrique Prado²

1. Introdução ao tema

Após o estudo desenvolvido até aqui, acerca dos conceitos da Antropologia e os povos indígenas (Módulo II), Elementos de história indígena (Módulo III), Conhecendo os povos indígenas no Brasil contemporâneo e Desconstruindo preconceitos sobre os povos indígenas (Módulos IV e V), chegamos ao momento de reflexão a respeito da diversidade sociocultural e os povos indígenas.

Vamos trabalhar a partir do texto da professora Tassinari (1995), *Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural*, na tentativa de ampliar a compressão no tocante à imensa diversidade cultural presente entre os povos indígenas no Brasil. Outro texto que servirá de base será o de Aguilera Urquiza (2013) *Culturas e relações interétnicas – algumas aproximações conceituais*. Pretendemos, assim, proporcionar maior aprofundamento teórico sobre os temas pertinentes à diversidade sociocultural indígena, bem como as relações que tais temas estabelecem com a sociedade nacional através de incontáveis relações interétnicas.

Parte importante nesta reflexão será, a partir das relações interétnicas, os conceitos de poder, igualdade/diferença e relações assimétricas existentes no contexto das relações entre os povos indígenas e a chamada “sociedade nacional” (Ocidental, eurocêntrica³). São todos elementos que deveremos abordar neste módulo.

1 Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Lorena (1984); graduação em Teologia pelo Instituto de Teologia de São Paulo (1990); graduação em Pedagogia pela Universidade de Cuiabá (1994); especialização em Antropologia (teoria e métodos - 1999) e mestrado em Educação (Educação Indígena) pela Universidade Federal de Mato Grosso (1999); master em educação (tecnologias de la educación - 2001) e doutorado em Antropologia pela Universidade de Salamanca-Espanha (2006).

2 Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2010) e mestrado em Antropologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (2013).

3 Os chamados Estudos Pós-Coloniais fazem a crítica de que os fundamentos de nossa história e cultura são de matriz europeia, uma construção ideológica que sobreviveu ao período colonial e se mantém através de relações de colonialidade. Em outras palavras, o Eurocentrismo faz parte da maneira como pensamos e somos, manifestando-se de diversas maneiras: sociais, culturais, econômicas, etc.

2. Povos indígenas e a diversidade sociocultural

Diante de tantas informações desconstruídas, superficiais e às vezes preconceituosas concernentes aos povos indígenas, apresenta-se o desafio de contrapor com informações mais corretas e menos preconceituosas a respeito desses povos, ou seja, um trabalho didático-pedagógico que fale da temática indígena, que trate da crítica aos preconceitos, que desenvolva a aceitação daqueles que não são iguais a nós, que exercite o respeito à diferença em geral, seja ela de gênero, de cor, de religião, de constituição física ou, como neste caso, de diferença étnica e cultural.

Seguindo a proposta da professora Tassinari (1995), o objetivo deste item é traçar um panorama das sociedades indígenas a partir do tema da diversidade cultural, considerando-a segundo dois enfoques:

- As diferenças que existem entre as sociedades dos índios e a nossa sociedade;
- As diferenças existentes entre os próprios povos indígenas.

Entre os grupos que compõem a nossa sociedade, chamada de Ocidental (eurocêntrica, de matriz greco-romana e cristã), há inúmeras diferenças: de casa, de trabalho, de lazer e de religião. Distinções que tornam mais difícil a tarefa de encontrar uma definição única para essa “nossa sociedade”. Podemos perceber que a inclusão de tantos modos de vida diferentes no interior de uma única designação só faz sentido a partir do esforço comparativo que aqui fazemos, com um conjunto de sociedades ainda mais diferentes, às quais chamamos – de modo genérico e ambíguo – de “sociedades indígenas” (TASSINARI, 1995).

Assim, existe a necessidade de diferenciação entre nossa sociedade, de outras, como as sociedades indígenas. Nesse caso, os termos usados por nossa sociedade para essa diferenciação costumam ser carregados de preconceito, os quais, como já vimos, são manifestações etnocêntricas:

- Nossa sociedade: civilizados, sociedade moderna, sociedade envolvente, sociedade complexa, civilização ocidental detentora do saber único e verdadeiro.
- O outro: sociedades ‘primitivas’, sociedades tribais, sociedades simples, etc.

Percebemos, nesse contexto, a valorização do nosso modo de vida e a designação ao plano do primitivismo, da simplicidade e até da não civilização para aquelas sociedades que convencionamos chamar de indígenas. A Antropologia nos alerta para o equívoco de

comparar e classificar de forma hierárquica as sociedades humanas. Como antídoto ao etnocentrismo, preconiza o relativismo cultural, ou seja, todas as culturas possuem seus valores, pois não existe nenhuma cultura melhor que outra. De certo modo, podemos afirmar que a identificação ou a diferenciação entre os vários modos de vida social dependem sempre da situação e do ponto de referência de quem fala.

Esses posicionamentos trazem mais uma vez ao debate o conceito de cultura, já estudado no Módulo II. Segundo a professora Tassinari (1995, p. 448)

Pode-se chamar de *cultura* o conjunto de símbolos compartilhado pelos integrantes de determinado grupo social e que lhes permite atribuir sentido ao mundo em que vivem e às suas ações. A noção de cultura com a qual a Antropologia trabalha atualmente está menos ligada a costumes, técnicas, artefatos *em si*, e mais relacionada ao significado que estes têm no interior de um código simbólico. Enquanto conjunto de símbolos, a cultura é produto de uma capacidade inerente à espécie humana e que a diferencia dos outros animais: o pensamento simbólico.

Desse modo, segundo a mesma autora (1995, p. 447),

[...] mesmo as “sociedades indígenas” e a “nossa sociedade”, em uma perspectiva mais ampla, podem ser identificadas, ou seja, podemos constatar elementos em comum. Neste caso, reconhecemos como semelhantes aquelas características que são comuns à espécie humana: todos nós atribuímos significado ao mundo e às nossas ações, todos nós vivemos em sociedades e estabelecemos maneiras de relacionamento entre as pessoas, todos nós elaboramos formas de contar o tempo e de explicar o devir histórico, por exemplo.

A partir dessa concepção de cultura, podemos acrescentar quatro características importantes, fundamentais para a compreensão das diversidades (TASSINARI, 1995, p. 448-449):

- a. Os códigos simbólicos que chamamos de cultura permeiam todos os momentos da vida social; cada parte da vida social só pode ser entendida relacionada à totalidade da cultura à qual faz parte;
- b. A cultura diz respeito a uma capacidade comum a toda a humanidade; mesmo que eu tenha os códigos culturais da minha sociedade, sou capaz de compreender os códigos culturais de outras sociedades e culturas;
- c. Cada cultura é compartilhada, formulada e transformada por um determinado grupo social. Ou seja, as culturas não existem “soltas por aí” e nem existem “na cabeça de uma

única pessoa”. Também não podemos dizer que exista uma única pessoa “sem cultura”, todo ser humano vive e age a partir de um determinado código simbólico, e o fato de ser diferente do nosso não significa que não exista.

- d. Toda cultura é dinâmica, ou seja, vai se transformando com o passar do tempo e através do acúmulo de experiências através da história. Isso contradiz algumas ideias muito divulgadas sobre as culturas indígenas, como a de que são “paradas no tempo” ou de que vão perdendo traços originais a partir do contato até desaparecerem ou tornarem-se aculturadas.

A partir dessas considerações, podemos inferir que as culturas dizem respeito a uma capacidade comum a toda a humanidade, capacidade de simbolizar, criar e compreender códigos culturais. Dessa maneira, trata-se de uma atividade compartilhada, coletiva e, além disso, cultura é um fenômeno dinâmico, em constante mudança, pois está sempre recebendo novos significados e simbolizações, a partir das realidades sociais sempre dinâmicas.

Dessa forma, toda cultura passa por mudanças. As culturas, ao passarem por transformações, continuam diferentes umas das outras. Nas palavras de Tassinari (1995, p. 449-450): “Não existe uma história única a ser trilhada por todos os povos e, por isso, se uma sociedade indígena passa por alterações, ela não precisa necessariamente mudar no sentido da nossa sociedade e tornar-se ‘igual a nós’”.

Transportando agora esses conceitos para a relação entre nossa sociedade e a sociedade indígena, podemos dizer, como assevera Tassinari (195, 450-453), que

[...] enquanto para a compreensão da nossa sociedade são adequados os temas economia, política, religião; outros termos podem ser mais explicativos para as sociedades indígenas, pois são outros quadros referenciais. No caso dos povos indígenas, seria necessário levar em consideração a reprodução material e simbólica da vida social: mitos, rituais, produção de alimentos, cultura material, etc. Em outras palavras, **a maneira como os povos indígenas organizam o mundo e como se organizam no mundo.** [Grifo nosso]

Neste caso, utilizamos tópicos que possam abordar as relações que os índios estabelecem com a natureza, com o mundo sobrenatural e com a sociedade, termos que aparecem em muitos dos estudos sobre cosmologias indígenas e que por isso podem, em certa medida, ser considerados pertinentes aos seus sistemas de classificação do mundo (TASSINARI, 1995, p. 450-453).

2.1 Os povos indígenas e a natureza

Segundo Tassinari (1985, p. 453): “As sociedades indígenas convivem com o ambiente sem depredá-lo irreversivelmente”, isso ocorre por saberem que necessitam dele para sua sobrevivência, para além do aspecto material (capital). Possuem essa noção de interdependência muito mais elaborada e praticada que em nossa sociedade dita Ocidental, marcada pela voracidade predatória do capitalismo, na busca de novas fontes energéticas e de alimentos.

Outra concepção importante é que geralmente esses povos não têm a noção de propriedade privada da terra, reconhecem a “posse” de um território a partir do uso que fazem dele. Essa posse, afirma Tassinari, “[...] é coletiva na medida em que todas as famílias podem utilizar os recursos existentes nesse território, como a água dos rios, lagos, cachoeiras, os peixes, os animais, aves e vegetais.” Logicamente as famílias desenvolvem suas roças familiares, muitas delas próximas de suas casas, espaços pertencentes às famílias ou clãs. Assim como possuem seus objetos de uso próprio, como ferramentas e instrumentos de caça e pesca. No entanto, o território é comum, sendo reconhecida a “posse” enquanto determinada família realiza determinada atividade agrícola TASSINARI (1985, p. 453-454).

Dessa forma, algo totalmente fora das concepções indígenas é a prática de cercar e delimitar os territórios que são de uso comum. Mesmo assim, não é visto com bons olhos quando alguém entra em seu território tradicional sem licença, ou sem aviso. Na atualidade, todavia, encontramos áreas indígenas, como a Aldeia Jaguapiru de Dourados/MS, em que a terra está dividida em lotes e identificada como de posse de algumas famílias, o que caracteriza a adoção do modelo Ocidental capitalista de privatização da terra, fruto de um longo processo “colonial” e das mudanças culturais pelas quais passa aquela área.

Segundo Tassinari (1995, p. 455), de maneira geral, o território indígena é utilizado de três maneiras:

- a. *Espaço para a aldeia*, entendido aqui como o local mais ou menos fixo composto pelo conjunto de moradias familiares; sabemos que são muito variados os modelos das construções, a forma como são dispostas e o número de famílias que residem nas casas (evitamos aqui palavras como tapera, oca, choça, etc.).
- b. *Espaço das roças*, como aquele que circunda as aldeias e que geralmente abriga as roças familiares. Estas são produzidas, quase sempre, segundo o sistema de “coivara”, no qual um pedaço da mata é derrubado e

queimado. Em seguida retiram-se os galhos menores que sobraram da queimada, deixando no solo grandes troncos carbonizados impossíveis de serem removidos, entre os quais as plantas serão semeadas: arroz, feijão, abóbora, mandioca, milho, entre outros.

- c. *Espaço de caça e coleta*, ou “território de itinerância”. Para além das roças e capoeiras, há um território de mata densa que é utilizado para a caça e a coleta, formando certos caminhos com marcas imperceptíveis para o leigo, mas muito significativas para os membros do grupo. Percorrem caminhos de caça, caminhos que levam de uma aldeia a outra, aos rios, lagoas ou às áreas de coleta: buritizais, açazeiros, bambuzais. Na caça há regras, pois nem todos os animais podem ser caçados ou ingeridos por todas as pessoas e cada povo indígena estabelece seus critérios alimentares, que podem ser ainda diferentes para cada família/clã ou para diferentes momentos da vida das pessoas.

Lembramos que na cosmologia indígena (classificações indígenas do mundo) há uma diferenciação em que muitos colocam em destaque a oposição entre aldeia e floresta, a primeira relacionada às características humanas, à cultura e à sociabilidade, e a segunda ligada à natureza, ao espaço selvagem, não domesticado.

MORADIAS

Há povos, como os Yanomami ou os Tukano, nos quais cada aldeia é composta por uma única e grande casa (redonda ou retangular,

respectivamente) que abriga todas as famílias. Já entre os Kayapó, as casas são construídas ao longo de um círculo, que compõe o desenho de todas as aldeias (inclusive daquelas levantadas rapidamente durante os períodos de acampamento na floresta) e entre os Xavante, a disposição das casas desenha o formato de uma meia-lua ou de uma ferradura.

Sobre os espaços das aldeias, as teorias indígenas de mundo geralmente os dividem em locais femininos e masculinos, como a casa e o centro da aldeia (entre os Jê), ou certos locais no interior das casas (para os Tukano). Também as famílias podem se encontrar associadas aos espaços das aldeias, conforme pertençam a grupos de descendência relacionados aos pontos cardeais, às constelações, aos animais e outros objetos.

Quanto à população das aldeias, o mais comum entre os índios brasileiros é formarem aldeamentos pequenos, abrigando entre 30 e 100 pessoas, mas encontramos aldeias maiores, com 400 ou 500 indivíduos. Ramos (1986), lembra que nos séculos passados os Tupinambá formavam aldeias muito populosas na costa brasileira e os povos Jê do Brasil Central viviam em aldeamentos de mais de mil indivíduos. As aldeias indígenas têm grande mobilidade espacial, havendo constantes transferências das famílias entre as aldeias, e mudanças do próprio conjunto das famílias, que de tempos em tempos transferem o local de suas aldeias (TASSINARI, 1995, p. 455-456).

Aldeia Kamaiurá – Parque Indígena do Xingú/MT



Quando falamos em cosmovisão, talvez estejamos nos remetendo ao elemento que possivelmente mais distingue uma sociedade de outra. As pessoas até podem se vestir da mesma maneira e consumir os mesmos produtos; mas, em geral, a cosmovisão permanece distinta, o que diferencia imensamente os grupos em termos socioculturais.

Quando relacionamos os povos indígenas com nossa sociedade, essa é uma constatação recorrente. Segundo Tassinari (1995, p. 458-459), as visões de mundo oriundas da cosmogênese⁴

⁴ Dentre as muitas acepções da palavra, destacam-se as seguintes: 1) Criação ou origem do universo, especialmente como objeto de estudo ou de especulação; cosmogênese, cosmogonia, cosmogonia 2) Cada uma das diferentes teorias filosófico-religiosas, criadas pelo homem, através dos tempos, que pretendem explicar a origem do universo. 3) Astr. Estudo da origem e desenvolvimento

dos povos indígenas, que

[...] geralmente coloca os humanos em relações de troca com outros seres sobrenaturais, como aqueles relacionados às diversas espécies animais (muitas vezes chamados de “donos” ou “avós dos animais”), às plantas e fontes de água (“donos” ou “mestres de plantas” e igarapés). Certas ervas, árvores, animais ou aves aos quais os índios atribuem poderes sobrenaturais são manipulados exclusivamente pelos pajés, rezadores ou líderes cerimoniais. Consideram que todo o equilíbrio do cosmos depende dessa troca recíproca e adequada entre os homens, os seres da natureza e os seres sobrenaturais. (TASSINARI, 1995, p. 458-459).

A autora prossegue em suas análises:

[...] geralmente coloca os humanos em relações de troca com outros seres sobrenaturais, como aqueles relacionados às diversas espécies animais (muitas vezes chamados de “donos” ou “avós dos animais”), às plantas e fontes de água (“donos” ou “mestres de plantas” e igarapés). Certas ervas, árvores, animais ou aves aos quais os índios atribuem poderes sobrenaturais são manipulados exclusivamente pelos pajés, rezadores ou líderes cerimoniais. Consideram que todo o equilíbrio do cosmos depende dessa troca recíproca e adequada entre os homens, os seres da natureza e os seres sobrenaturais. Aqui está a relação, também, com o território (TASSINARI, 1995, p. 458-459).

Casa de Reza – Guarani – Mato Grosso do Sul



Fonte: ht

Para a autora em tela:

Não podemos estender essas noções a todos os grupos indígenas, mas de maneira muito geral pode-se dizer que eles atribuem a estes seres sobrenaturais a capacidade de lhes provocar doenças através de

do universo e dos seus componentes. 4)Visão de mundo, conceito pessoal de realidade. Cf. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.

feitiços. Consequentemente, uma caçada exagerada de animais poderia desencadear uma mortandade desmedida de humanos (TASSINARI, 1985, p. 459).

Quanto aos aspectos sociais, podemos dizer que se os indígenas usam critérios particulares para classificar os espaços e os seres da natureza, também os utilizam para classificar as pessoas enquanto membros de parentelas e parte de uma sociedade. Em boa parte das sociedades indígenas,

[...] a produção baseia-se na divisão sexual do trabalho: há tarefas masculinas (como caçar e derrubar a roça) e femininas (como cuidar da roça e cozinhar), de forma que cada família funciona como a unidade básica de produção, armazenando os conhecimentos fundamentais e indispensáveis para sua subsistência (TASSINARI, 1995, p. 459).

O que significa que a base da produção é familiar e visa à distribuição da riqueza no interior de toda a sociedade (TASSINARI, 1995, p. 459). Chegamos aqui a um conceito importante relacionado à Antropologia: a *reciprocidade* – que faz parte do cotidiano de muitos povos indígenas no Brasil. As relações de reciprocidade estabelecidas entre as famílias envolvem a distribuição de bens e alimentos, mas também trocas matrimoniais e prestações de serviços. É através da distribuição de riquezas que são estabelecidos e mantidos os laços sociais. Ao contrário da nossa sociedade capitalista, em que a importância está na *acumulação de riquezas e bens*.

Lévi-Strauss ao escrever a *Introdução à obra de Marcel Mauss* aponta que a troca nas sociedades indígenas se constitui como um elemento necessário às relações entre indivíduo e a sociedade, sendo a troca sempre fruto de uma construção.

A troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, receber e retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico que, na troca como em qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de perceber as coisas como os elementos do diálogo, simultaneamente relacionadas a si e a outrem, e destinadas por natureza a passarem de um a outro. (LÉVI-STRAUSS *In* MAUSS, 2008, p. 40-41).

Nas sociedades indígenas, muitas vezes têm mais *status* aquelas famílias que têm mais condições de oferecer bens ou alimentos às outras, agradando a todos e angariando sua confiança, ou seja, a importância está na *generosidade da distribuição de riquezas e bens*.

Este tema foi desenvolvido no começo do século por Marcel Mauss, num estudo clássico da antropologia: *“Ensaio sobre a dádiva”*. A família que oferece um pedaço de caça à outra sem que haja nenhuma obrigação para isto está fazendo um agrado, mas está também fazendo da outra família a devedora de uma retribuição. Deste simples agrado pode surgir uma relação constante e duradoura de doações recíprocas de alimentos, de forma que a confiança mútua estabelecida entre as famílias poderá ainda desembocar no casamento de seus filhos. Este casamento implicará na manutenção da reciprocidade estabelecida, mas desta vez uma das partes terá a obrigação de oferecer alimentos ou trabalho. Por exemplo, entre os grupos indígenas da região das Guianas, os genros têm obrigação de oferecer serviços na roça de seus sogros, e entre os grupos de fala Jê o caçador deve sempre oferecer partes determinadas de sua caça aos familiares da esposa. Com isto, podemos ver que as sociedades indígenas valorizam a distribuição de riquezas porque é através dela que são estabelecidos e mantidos os laços sociais (TASSINARI, 1995, p. 462).

As interações entre as famílias são estabelecidas dando grande importância às relações de parentesco. A cada categoria de parentesco corresponde uma atitude de intimidade, liberdade, carinho, vergonha ou respeito, sendo estas categorias bem definidas e muito importantes para estabelecer o modo adequado de conduta que uns devem ter com os outros, inclusive em relação às escolhas matrimoniais.

Quanto ao aspecto sociopolítico, a liderança está associada a uma certa autoridade, a qual, muitas vezes, deriva do conhecimento dos assuntos da tradição do grupo, e à habilidade em resolver disputas e desavenças que envolvem as famílias de uma aldeia. Sua autoridade é adquirida através do prestígio e através das atividades diárias e do contato com as famílias, a partir do estabelecimento de alianças, com as quais reforça o seu grupo e mantém-se como pessoa de prestígio, ou seja, como pessoa de destaque para o grupo. Para os povos de língua guarani, por exemplo, uma das qualidades para ser chefe é a capacidade da oratória, do discurso e do convencimento.

Outro aspecto em que o discurso é importante tem relação com as maneiras próprias de falar sobre suas teorias de mundo: os mitos. Estes são narrativas, segundo Tassinari (1995, p. 454), “[...] de conteúdo simbólico que tratam das origens do mundo, de tempos ancestrais e diferentes do nosso, dos seres que nele habitavam e que foram os responsáveis pela criação da atual humanidade, pelas demais espécies e por suas respectivas capacidades.”

Outra forma indígena de transmitir essas mensagens são os rituais: nomeação, rituais de passagem (menina moça, puberdade, etc.), funerário. Em alguns casos são grandes festas animadas por músicas, danças e bebidas, que utilizam adornos, pinturas corporais

e roupagens específicas e que marcam momentos importantes na vida das pessoas ou da sociedade. A respeito dos rituais, Tassinari conclui que estes

[...] retomam as mensagens transmitidas através dos mitos. Apresentam num só momento, o lugar de cada pessoa ou família no interior da sociedade, e o lugar da sociedade como parte de um universo mais amplo. Emocionalmente, fornecem às pessoas de uma dada sociedade a oportunidade de se encontrarem com seus ancestrais míticos, com espíritos de mortos, ou com seres sobrenaturais que habitam as águas e as florestas (TASSINARI, 1995, p. 465).

A autora em tela conclui o item em questão com a seguinte afirmação: “podemos dizer que os povos indígenas participam de uma história antiga de contatos e intercâmbios, na qual influenciaram uns aos outros, como ainda continuam fazendo” (TASSINARI, 1995, p. 472).

Segundo Tassinari (1995, p. 472),

[...] cada cultura indígena nos apresenta a atualização de uma tradição ancestral, compartilhada pelos demais membros de sua família linguística. Cada cultura indígena apresenta também uma versão própria das ideias e dos costumes conhecidos através do contato com outras populações. O mesmo tem ocorrido em relação ao contato com a nossa sociedade. Mesmo que esta apresente às sociedades indígenas uma tradição tão radicalmente diferente, influenciando-as com nossas ideias, hábitos e técnicas, esta influência tem sido sempre interpretada, resignificada e incorporada a partir de certas referências (cosmológicas) e costumes (TASSINARI, 1995, p. 472). Mesmo após mais de 500 anos de o contato agressivo: expedições de aprisionamento, escravidão, missões religiosas, tentativas de miscigenação forçada, não foram capazes de tornar os povos indígenas “iguais a nós”. O que percebemos ter ocorrido, a partir deste meio milênio de contato entre as sociedades indígenas e os vários grupos que compõem a nossa sociedade, é que todos nós mudamos, mas cada um mudou à sua maneira, de forma que continuamos vivendo e convivendo com as nossas diferenças.

3. Conceitos de diversidade e relações interétnicas⁵

[...] povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido.

⁵ Item baseado em AGUILERA URQUIZA (2013); Culturas e História dos Povos Indígenas em MS.

Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo (SHALINS, 1997, p. 52).

Talvez o conceito de cultura seja um dos mais polissêmicos nos últimos dois séculos, no seio das Ciências Sociais. Um termo que mereceu muitos estudos e debates, além de um caudal de publicações, especialmente na área da Antropologia. Mesmo assim, trata-se de um conceito que, por ter caído no linguajar comum, acabou, em muitos casos, esvaziando-se de elementos importantes de seu conteúdo dado pelas Ciências Sociais.

Neste item buscaremos uma aproximação aos conceitos de cultura e, sobretudo, sua importância e significado para nossa vida cotidiana e para o campo da educação. Afinal, para tratar do tema da diversidade é fundamental a compreensão do conceito de cultura.

Logo no início da obra, **Cultura, um conceito antropológico** (LARAIA, 2009), hoje uma publicação utilizada na maioria dos cursos de introdução à Antropologia, o autor afirma que os seres humanos são seres de cultura, ou seja, podemos comparar metaforicamente da seguinte forma: a cultura é para os seres humanos o que é a água para o homem no que se refere à etnia, sexo, gerações e classes, sendo a cultura o *locus* central em que são estabelecidas e contestadas tais distinções.

Pode-se afirmar que o conceito tradicional de cultura, como sendo o “efeito de cultivar os conhecimentos humanos e de afirmar-se por meio do exercício das faculdades intelectuais do ser humano”, apesar de equivocado, ainda permanece no senso comum. Desse conceito tradicional vem a contraposição de uma pessoa culta, diante do *inculto* ou ignorante. Nesse sentido, o termo cultura será reconhecido por títulos, diplomas e um lugar destacado na escala social (AGUILERA URQUIZA, 2006).

Segundo Laraia (2009), são velhas e persistentes as teorias que atribuem capacidades específicas inatas a “raças” ou a outros grupos humanos. Muita gente ainda acredita que os nórdicos são mais inteligentes do que os negros; que os alemães têm mais habilidade para a mecânica; os judeus são avaros e negociantes; que os portugueses são muito trabalhadores e pouco inteligentes; que os índios são preguiçosos; que os brasileiros herdaram a preguiça dos negros, a imprevidência dos índios (não pensar no futuro) e a luxúria dos portugueses. Diante disso, os antropólogos estão totalmente convencidos de que as diferenças genéticas não são determinantes das diferenças culturais. Qualquer criança humana normal pode ser educada em qualquer cultura, se for colocada, desde o início, em situação conveniente de aprendizado.

Assim, chegamos à conclusão de que nossas maiores diferenças são culturais (que depois se transformam em sociais) e não genéticas (as diferenças genéticas entre os seres humanos, na verdade, são mínimas). A Antropologia tem demonstrado, por exemplo, que muitas atividades atribuídas às mulheres em uma cultura podem ser atribuídas aos homens em outra. Ou seja, as culturas vão “conformando” os seres humanos e diferenciando suas práticas sociais e simbólicas.

Originalmente, e a partir de uma visão positivista, a cultura foi entendida, sobretudo na primeira metade do século XX, como um conjunto de restrições, pressões e condicionamentos externos ao ser humano (as formas de comportamento e outras aprendizagens durante a socialização da criança), que fixavam ou determinavam suas pautas de conduta como adulto, em que a cultura era vista como um determinante do comportamento. Segundo essa forma de ver, a cultura foi compreendida como controle social, que se exercia através das normas. Esse conceito de cultura serviria, desse modo, como meio de pressão e obrigação imposta às pessoas para adaptarem-se aos costumes e tradições sem resistir e sem dar-se conta. Já os mitos e as crenças representavam essas mesmas imposições a partir da religião, à qual os seres humanos se submetiam docilmente.

A universalidade desses fenômenos era estudada comparando culturas de diversas partes do mundo, por esse motivo alguns antropólogos a denominavam como tradição ou paradigma comparativo da Antropologia sociocultural (AGUILERA URQUIZA, 2006, p. 60-62). Essa forma de entender a cultura era a dominante até a década de 1950 nos centros de estudos de Antropologia, realizando um amplo estudo do que nos une e nos torna comuns como seres humanos, ao mesmo tempo em que proporcionava uma grande quantidade de informação sobre as sociedades pequenas e médias do mundo, fundamentalmente comunidades humanas minoritárias e “não complexas”, utilizando a terminologia de Lévi-Strauss.

Atualmente, passou-se a designar de cultura tudo que alude a normas, regras e conteúdos sociais cultivados pela pessoa humana. Nesse sentido, comenta o antropólogo DaMatta (1986, p. 123), cultura pode ser:

A maneira de viver total de um grupo, sociedade, país ou pessoa. [...] Um mapa, um receituário, um código através do qual as pessoas de um dado grupo pensam, classificam, estudam e modificam o mundo e a si mesmos. É justamente porque compartilham parcelas importantes deste código (o da cultura) que um conjunto de indivíduos com interesses e capacidades

distintas e até mesmo opostas transforma-se num grupo onde podem viver juntos, sentindo-se parte da mesma totalidade.

Neste comentário sobre a noção de cultura apresentado por DaMatta, importa o sentido que atribui à cultura a capacidade de instância modificadora do homem, ou seja, é por ele criada. É uma ideia compartilhada com Geertz (1989, p. 103), que afirma que é por meio de sua cultura que o homem define seu mundo. Assim, cultura seria: “Padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento em relação à vida.” (GEERTZ, 1989, p. 103).

Alguns elementos sobre o conceito de cultura:

- EDWARD TYLOR (1832-1917) – Trata-se da 1ª definição antropológica de cultura – Tomado em seu amplo sentido etnográfico, cultura é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou

qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (BOHANNAN & GLAZER, 1993, p. 64; apud AGUILERA URQUIZA, 2006, p. 63).

- FRANZ BOAS – A cultura inclui todas as manifestações dos hábitos sociais de uma comunidade, as reações do indivíduo na medida em que se vê afetado pelos costumes do grupo em que vive e os produtos das atividades humanas na medida em que se vêm determinadas por estes costumes (BOAS, 1964, p. 166; apud AGUILERA URQUIZA, 2006, p. 63).
- MALINOWSKI - “La cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural” (MALINOWSKI, 1931, p. 85; apud AGUILERA URQUIZA, 2006, p. 63).
- LÉVI-STRAUSS – “(...) A cultura não é nem simplesmente justaposta, nem tampouco superposta à vida. Em certo sentido, substitui à vida, em outro a utiliza e transforma para realizar uma síntese de uma nova ordem” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 42).

Cultura, nesse sentido, é a maneira como a humanidade se

coloca no mundo. Assim, podemos dizer que não há indivíduo humano sem cultura, exceto o recém-nascido, pois passará pelo processo de *endoculturação* (processo de socialização/aquisição de

sua cultura).

Tratando de resolver o problema da falta de uma definição comum, em 1952, Kroeber e Kluckhohn (1952 apud AGUILERA URQUIZA, 2006, p. 64), revisaram todas as definições de cultura conhecidas até esse período (em inglês, é óbvio); encontraram nada menos que 160 definições. Finalmente, formularam uma definição que mesmo extensa leva em conta todas as particularidades e qualidades da cultura, que a seu juízo satisfaziam as necessidades conceituais da Antropologia Cultural norte-americana de sua época:

A cultura consiste em pautas de comportamento, explícitas ou implícitas, adquiridas e transmitidas mediante símbolos e constitui o patrimônio singularizador dos grupos humanos, incluída sua concretização em objetos; o núcleo essencial da cultura são as ideias tradicionais (quer dizer, historicamente geradas e selecionadas) e, especialmente, os valores vinculados a elas; os sistemas de culturas, podem ser considerados, por uma parte, como produtos da ação, e por outra, como elementos condicionantes da ação futura (KROEBER; KLUCKHON, 1952, p. 283 apud AGUILERA URQUIZA, 2006, p. 64).

Em outro caminho teórico, a cultura é entendida como um processo (rede, trama) de significados em um ato de comunicação, objetivo e subjetivo, entre os processos mentais que criam os significados (a cultura no interior da mente) e um meio ambiente ou contexto significativo (o ambiente cultural exterior da mente, que se converte em significativo para a cultura interior). A partir deste ponto de vista é possível compreender Clifford Geertz quando propõe seu conceito de cultura:

O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acredito assim como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essa teia e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, a procura do significado (GEERTZ, 1989, p. 4).

Seguindo esta linha de raciocínio, podemos dizer que para Geertz, a cultura é como a rede ou a trama de sentidos com que damos significados aos fenômenos ou eventos da vida cotidiana. O importante, nesse caso, é compreender a cultura como produção de sentidos, de maneira que também podemos entender a cultura

como o sentido que têm os fenômenos e eventos da vida cotidiana para um grupo humano determinado.

Percebemos, dessa forma, que o mundo compõe-se de sociedades caracterizadas por culturas cada vez mais distintas. As raízes dessas culturas, geralmente com fundamento religioso, são tão antigas quanto o processo de formação dessas sociedades. Os seres humanos ao se associarem a seus iguais buscam estabelecer critérios de convivência, de ritualização e de significação que tornam suas sociedades um mundo próprio, com suas marcas; cultivado, construído e consolidado na mente das gerações. Assim, a cultura torna-se expressão do caráter de um povo. Esse processo é lento e longo, em que contam a manutenção de tradições, o incremento dos saberes e a transmissão dessa tradição sempre acrescida, mas sempre construída dentro de parâmetros aceitos socialmente e regulados pelo corpo da própria cultura.

Finalizando este primeiro tema de nossa reflexão, podemos dizer que o conceito de cultura é importante, não somente para as Ciências Sociais, mas, sobretudo, para compreendermos o contexto e os significados das relações que tramamos no nosso cotidiano, especialmente no mundo da educação. Sendo assim, podemos reafirmar com a UNESCO (2002), em seu artigo primeiro, que a **diversidade cultural é um patrimônio comum da humanidade**:

A cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. Nesse sentido, constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras (UNESCO, 2002).

Reafirmamos que compreendemos cultura no seu sentido plural, muito próximo do que afirmou Batista (2010), ancorada nas análises de Geertz (1989), ou seja,

As culturas são redes de significados com os quais os humanos se envolvem em sua trama e os distingue a partir do conjunto de comportamentos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam as diversas sociedades ou grupos sociais, o que abrange para além das letras e das artes; os modos de vida; as maneiras de viver e conviver; os sistemas políticos, jurídicos, religiosos, econômicos e sociais; as tradições; os valores e as crenças (GEERTZ, 1989 apud BATISTA, 2010, p. 24-25).

A compreensão da cultura e de que vivemos em meio à

diversidade cultural, em que também acontecem tensões, abre possibilidade de novos conhecimentos, de aprendizados, de construção de formas pacíficas e colaborativas de viver. A diversidade cultural, em nível do vivido e do pensado, promove a experiência de pluralidade, de convivência, de diálogo, de tolerância, em meio a contradições e conflitos. Nesse sentido, o não reconhecimento da existência de culturas distintas, ou da perda da diversidade, seja ela biológica ou cultural, é uma perda irrecuperável de potencial de expressão humana e da vida em sentido mais amplo.

3.1 Dinâmicas sociais e relações interétnicas

Vimos, anteriormente, o conceito de cultura e o quanto é importante para a compreensão da nossa realidade e dos significados que vamos construindo na trama do nosso cotidiano. Veremos, na sequência, o que significa pertencer a uma determinada cultura e como este pertencimento influencia, ou mesmo define as formas de relação que estabelecemos com as demais pessoas, grupos sociais, ou pessoas de outras sociedades e culturas mais distantes da minha. Em outras palavras, a cultura torna-se uma marca do pertencimento de cada um e do grupo, o que na ciência antropológica chamamos de identidade cultural, ou simplesmente, identidade.

Pertencer a uma cultura significa, dessa forma, ter uma identidade própria, frente ao outro – qualquer – e, sobretudo, compartilhar, com aqueles pertencentes à mesma cultura, um grau de igualdade tal que se permita, a cada indivíduo, ser, ao mesmo tempo, livre e igual, já que o que torna os homens iguais em uma cultura subjaz à própria consciência de identidade que o torna livre em sua manifestação dessa cultura. Sentimo-nos bem entre os iguais, assim como também é verdade que nos sentimos incômodos diante do diferente (o outro).

Segundo Stuart Hall (2002. Cap. I *apud* FRÓIS, 2004), a identidade cultural apresenta-se sob dois focos. O primeiro refere-se à cultura compartilhada em sociedade ou nação, aquela que reflete experiências históricas comuns consolidadas em códigos e referências, conforme o já citado conceito de Geertz. Esses códigos e referências dão sentido à pertinência a uma sociedade ou nação, representando o corpo estável da cultura. O segundo foco refere-se, complementarmente ao primeiro, à experiência individual que agrega valores e referências a uma cultura, tornando-se mecanismo de transformação, mudança e adaptação dessa mesma cultura.

Dessa forma, podemos afirmar que o contato entre povos de diferentes culturas, sobretudo após a aceleração do processo de globalização verificada nas últimas décadas, tornou-se, contudo, um

processo de contínua hibridização e aumento das trocas culturais entre pessoas, grupos sociais e nações. Mesmo assim, a ênfase está na pessoa, pois a base das novas formas culturais verificadas não são as nações, mas os indivíduos. A eliminação de barreiras nacionais – da qual a queda do muro de Berlim, em 1989, é o ícone mais enfático – fez com que as barreiras ideológicas se concentrassem em atores sociopolíticos, econômicos e culturais.

Nesse contexto, a capacidade de disseminação da informação, da disseminação do meio e da mensagem, passa a ser a medida do poder de tais ideologias. Assim, contemporaneamente, verifica-se a primazia da cultura ocidental – nem sempre representada por seus mais altos valores – como referente valorativo (FRÓIS, 2004). Constatamos que no passado também aconteceu essa primazia dos valores e ideologias da cultura ocidental.

A história da relação entre nativos e portugueses no Brasil colonial, por exemplo, revelou-se bastante dinâmica e contraditória. Apesar da violência, percebemos que políticas de alianças e dissensões perpassaram os contatos interétnicos como formas de reação e expressão à colonização ibérica. Em todo o período colonial e até poucas décadas atrás, o Estado Brasileiro recomendava oficialmente a incorporação dos índios à sociedade colonial por meio do trabalho. De acordo com o pensamento da época, os índios deveriam se estabelecer em aldeamentos, de tal forma que fossem úteis à agricultura, à mineração e à ocupação dos vazios, particularmente nas regiões de fronteira. No entanto, caso houvesse manifestação de resistência, ordenava-se a escravização ou extermínio de grupos indígenas considerados hostis. Na atualidade, percebemos outras formas de extermínio (preconceito, assassinatos seletivos de lideranças, falta de terra, etc.), não oficiais, mas tão eficientes como no período colonial.

Podemos dizer que a consequência imediata da chegada dos europeus na América foi o fato da imediata depopulação desses grupos e consequente desaparecimento de muitas sociedades ameríndias. Outro elemento: os grupos indígenas passaram a ter sua circulação controlada e limitada dentro de territórios demarcados pelas coroas, inicialmente com a construção de fortes e a formação de aldeias, que desorganizaram e enfraqueceram os movimentos de resistência dos ameríndios e, posteriormente, pelos Estados Nacionais, com a agressiva ocupação dos territórios indígenas, concebidos como áreas de vazio demográfico, através do incentivo das frentes de ocupação agropastoris.

Todas as regiões brasileiras passaram por esse processo, em períodos distintos e, em alguns casos com mais ou menos violência. O período das bandeiras, por exemplo, foi um tempo de extrema

violência contra os povos ameríndios do interior do Brasil, tendo em vista que os objetivos principais desses grupos eram a busca por minérios e *prear* índios, ou seja, caçá-los como animais e levá-los para o litoral para serem vendidos como escravos.

Desde o período colonial, os povos nativos no Brasil são vistos como uma condição transitória: ou irão morrer – o que ocorreu em grande parte do processo – ou vão tornar-se brasileiros, ou seja, caboclos, bugres ou sertanejos. O próprio SPI ao ser criado em 1910, como primeira política pública do Estado em favor dos povos indígenas, fazia parte inicialmente do Ministério da Indústria e chamava-se Serviço de Proteção aos Índios e *Localização dos Trabalhadores Nacionais* (SPILTN). A noção era a de que os índios, mais cedo ou mais tarde, seriam absorvidos (aculturados e assimilados) pela sociedade brasileira.

Durante todo esse período de contatos interétnicos, entre os povos indígenas e a população não indígena, muitos preconceitos foram produzidos no imaginário e nas práticas sociais das várias regiões desse imenso país. Cada sociedade indígena e cada região, com o tempo, foram escrevendo suas histórias de particularidades, nesta questão das ambivalentes e críticas relações entre povos tão diversos.

Quando falamos, aqui, de *dinâmicas sociais em contexto de relações interétnicas*, sabemos que falamos de povos que trazem na bagagem uma longa história de confrontação, negação e negociação com o colonizador de ontem e hoje. Trata-se, na verdade, de povos com culturas muito diversas, porém, todos com uma longa experiência de enfrentamento com o não índio, sempre em torno de seus **territórios**⁶. Suas trajetórias históricas são, de um lado, muito parecidas e, de outro, muito distintas no tempo e, também, no que se refere à intensidade e interesses das diversas frentes de colonização, bem como das estratégias que cada povo adota para enfrentá-las.

No caso do atual sul de Mato Grosso, alguns historiadores afirmam que os primeiros contatos mais intensos com os povos indígenas deram-se no início do século XVIII, quando da chegada dos primeiros aventureiros (bandeirantes) na região de Cuiabá, em busca de ouro. Os conflitos se deram contra o povo Bororo daquela região, e com os povos da região pantaneira, por onde passavam: Paiguá, Guató, Guaicuru, entre outros.

6 **Conceito de território** - Segundo Little (2002, p. 3), território é um “produto” resultante do “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar” com determinada parcela do ambiente físico. A noção de terra indígena ou de território não remete para a temporalidade da ocupação ou para a imemorialidade. O território como algo construído e constantemente reconstruído de acordo com a dinâmica própria de cada população, torna-o inseparável da história de um povo indígena. Remete, portanto, para as “contingências históricas”, vivenciadas por determinada população indígena.

Na região sul do então Estado de Mato Grosso, atualmente Mato Grosso do Sul, veremos que essa história das relações interétnicas não foi diferente, conforme segue abaixo. Vários desses povos originários desapareceram, ou deles restaram alguns poucos remanescentes, dispersos pelas fazendas do Estado, e se perguntados se são índios, certamente irão negar tal evidência, tamanha a pressão sofrida na pele, desde gerações passadas, em uma região com fortes sentimentos anti-índigenas.

3.2 Mato Grosso do Sul: história de negação da presença indígena⁷

Na sequência, veremos uma breve incursão pela história de cada um dos principais povos indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul, até a atualidade. Não é difícil perceber que apesar das diferenças culturais e históricas entre esses povos, quase todos passaram por situações de violentas perdas de seus territórios e relações interétnicas de negação de suas identidades.

No caso específico do povo terena, sabemos que eles se confrontaram com os colonizadores mais cedo do que os Kaiowá e Guarani; e com frentes de colonização mais diversificadas. Analisando a história regional, percebemos que os povos localizados ao longo dos rios foram os primeiros a serem atingidos pelas frentes de colonização – caso dos Paiaguá, considerados “os senhores do Rio Paraguai”, hoje considerados extintos; e o povo Guató, conhecidos como índios canoeiros do pantanal, que ocupavam, tradicionalmente, os rios pantaneiros, em especial o Rio Paraguai e São Lourenço, na fronteira com a Bolívia, em pleno pantanal, dos quais um pequeno grupo segue vivendo nesta região. Os Guató dividem atualmente a Ilha Ínsua com o Exército Brasileiro e ainda vivem de pequenas roças de subsistência e a pesca nas baías pantaneiras.

Após o choque com os povos localizados ao longo das bacias dos rios navegáveis, os interesses e as tecnologias do colonizador, buscaram, a seguir, as regiões dos campos naturais e dos cerrados, que foram rapidamente ocupados pela pecuária. No território de Mato Grosso do Sul esses espaços eram ocupados pelo povo Ofaié, entre outros, povo que também resultou, praticamente, extinto, sendo encontrados hoje ao redor de apenas 70 pessoas. Como ocorreu com o povo Guató, esse povo acabou rapidamente sem terra. Atualmente vivem em uma porção minúscula de terra no

⁷ Este item é baseado em texto: BRAND, A. J. (Et. al.) **A Relevância do Patrimônio Cultural na Afirmação Étnica dos Acadêmicos Índios nas Cidades**. Apresentado no GT 1 do Seminário sobre Povos Indígenas e Patrimônio na América. Cidade do México. 2009.

Município de Brasilândia/MS.

Nessa sequência de avanço das frentes de expansão, no Estado, ocorreu, em período muito mais recente, a ocupação das regiões de mata, avanço que acabou atingindo em cheio os “povos da mata”, no caso, os Kaiowá e Guarani, no extremo sul do Estado.

Cabe destacar, ainda, a profunda interferência de conflitos envolvendo a definição de fronteiras nacionais e interesses regionais, na vida de determinados povos indígenas, como foi o caso do povo Terena e Kadiwéu, cujas histórias recentes vêm marcadas, em especial, pela Guerra da Tríplice Aliança, mais conhecida pelos livros históricos e didáticos, como Guerra do Paraguai (1864-1870), ou a “Grande Guerra”.

Após essa introdução geral sobre a história recente dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul, cabe um breve detalhamento da situação dos territórios, em especial no que se refere ao povo Terena e Kaiowá e Guarani, povos indígenas dos mais numerosos do Estado e do país.

Pode-se dizer que de uma forma ou de outra, na primeira metade do século XX inicia-se, com o apoio direto dos órgãos oficiais, um processo sistemático e a expropriação dos territórios tradicionais dos povos indígenas no Estado, configurando o que Brand (1997) chamou de uma política de **confinamento**⁸ dessas populações, dentro de reservas de terra (pequenos fragmentos de seus antigos territórios tradicionais), processo que seguiu inexorável, à revelia da legislação de proteção dos direitos indígenas à terra, até o final da década de 1970.

A demarcação das reservas por parte do SPI para aí confinar os povos indígenas constituiu-se em fundamental estratégia e política governamental, com a intenção de liberar as terras para a colonização e consequente submissão da população indígena aos projetos de ocupação e exploração dos recursos naturais por frentes não indígenas (LIMA, 1995). Na implantação dessa política, o governo ignorou completamente, os padrões indígenas de relacionamento com o território e seus recursos naturais e, principalmente, a sua organização social. Esse processo histórico de confinamento em reservas constituiu-se em fato decisivo para a compreensão da situação e do contexto atual dos povos indígenas no Estado de Mato Grosso do Sul.

Esse processo histórico de confinamento em pequenas reservas,

8 Conforme estudos de Brand (1993, 1997), entendemos por **confinamento** compulsório a transferência sistemática e forçada da população das diversas aldeias Kaiowá e Guarani tradicionais para dentro das oito Reservas demarcadas pelo governo entre 1915 e 1928.

Este conceito pode ser aplicado a outras situações similares sofridas por outros povos indígenas no Brasil. Com o aumento populacional, vivem literalmente espremidos em minúsculos territórios.

além de inviabilizar a economia, comprometeu, de forma crescente, a autonomia interna desses povos, por reduzir suas possibilidades de decisão sobre seu futuro, deixando conseqüentemente, um espaço, cada vez mais reduzido para a negociação a partir de suas pautas culturais (LITTLE, 2003). O objetivo dessa política era colocar as populações indígenas sob a égide do Estado, por meio do instituto da **tutela**⁹ (LIMA, 1995), prometendo assegurar-lhes assistência e proteção e, dessa forma, tornar efetiva e segura à expansão capitalista nas áreas onde havia conflito entre índios e fazendeiros.

O avanço sistemático da colonização sobre os territórios indígenas e seus recursos naturais, em todo o Estado de Mato Grosso do Sul, é consequência da imposição histórica de um projeto de desenvolvimento monocultural, no âmbito dos Estados Nacionais. Podemos dizer de outra maneira, que esse mesmo projeto de desenvolvimento caracterizou-se, também, pela sistemática e planejada busca de superação da sociodiversidade, igualmente percebida como um estorvo e uma excrescência para a realidade brasileira. Na perspectiva dos Estados Nacionais, a persistência dos povos indígenas, além de sinal de atraso, representava, ainda, o risco de futuras fragmentações políticas. Ainda na atualidade nos deparamos com essas questões na grande imprensa, sobretudo por ocasião dos grandes projetos governamentais, como as hidrelétricas que atingem territórios indígenas. O governo se acha no direito de levar avante essas obras de grande impacto ambiental e sobre as sociedades de povos tradicionais (indígenas, ribeirinhos, entre outros), sem consultar os principais envolvidos nas conseqüências.

O destino dos povos indígenas, nesta lógica, era o seu desaparecimento, mediante a integração na sociedade ocidental, o que, na perspectiva dos povos indígenas, se traduzia em desintegração de seus territórios, modos de vida, organização social, economias, religiões e cosmovisões. Seus conhecimentos, tecnologias de manejo ambiental, medicina e agricultura eram considerados imprestáveis e sinal de atraso e de não civilização.

Dessa forma, podemos concluir que a visão subjacente à política indigenista do Brasil, durante quase 500 anos, era de que se tratava de povos “passageiros” ou “transitórios” (LIMA, 1995), cujo destino era integrar-se através da superação de sua identificação étnica, caminhando em direção a um “índio genérico” ou se quisermos, a um brasileiro “sem identidade”.

⁹ A Lei nº 6001/1973, mais conhecida como *Estatuto do Índio*, em seu artigo 7º, afirma que “Os índios e as comunidades indígenas *ainda não integrados* à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei”. Ou seja, a **tutela** seria a negação a estes povos indígenas de exercerem seus direitos humanos de cidadania. O órgão indigenista (inicialmente o SPI e depois a FUNAI), tinha todas as prerrogativas para “defender e proteger” os interesses dos indígenas, o que quase sempre não ocorria.

É relevante enfatizar que associado à perda do território, dá-se o processo de instalação, nas comunidades indígenas, de escolas e igrejas evangélicas – a Missão Kaiowá entre os Kaiowá e Guaraní, a partir de 1928 e as Igrejas Neopentecostais, a partir da década de 1970, e entre o povo Terena, a Igreja Católica, desde antes da Guerra do Paraguai e diversas Igrejas Evangélicas, a partir de 1913 (MOURA, 2009) –, coincidindo, como observa Brand (2010, p. 4) “[...] com a radicalização do processo de confinamento, todas preocupadas em ‘ajudar os índios’ a viverem, ou melhor, a sobreviverem em um cenário no qual o seu modo de vida e seus saberes historicamente construídos tornaram-se supérfluos e ‘imprestáveis’”.

Um elemento importante a ser considerado neste longo processo histórico de relações interétnicas entre os povos indígenas e os demais seguimentos da sociedade nacional foi a tentativa de “apagamento da história” e da importância destes povos para a constituição da identidade nacional. Diante disto, vem a **importância dos bens culturais, como marcos da memória** destes povos, que precisam ser novamente valorizados a partir de novas concepções de relação entre estes povos e o próprio Estado Brasileiro.

Conforme a leitura de Carmencita Ignatti, baseada na análise da obra de Bosi (1998, p. 442-443),

[...] os espaços e a paisagem são fundamentais para o seguimento das tradições e da memória coletiva, pois se estabelece com eles uma “comunicação silenciosa que marca nossas relações mais profundas”. Destaca essa autora, o “desenraizamento”, como “condição desagregadora da memória”, que provoca a “espoliação das lembranças”. Segundo a mesma autora (BOSI, 1998, p. 19), “nossa” sociedade, ocidental e capitalista, “bloqueou os caminhos da lembrança, arrancou seus marcos e apagou seus rastros” e mais adiante segue concluindo que isso acontece não só porque “o velho foi reduzido à monotonia da repetição”, mas devido a outra ação, especialmente “daninha e sinistra (...), a história oficial celebrativa, cujo triunfalismo é a vitória do vencedor a pisotear a tradição dos vencidos” (IGNATTI, 2011, p. 6).

Para Todorov (2002, p. 135), às vezes as tentativas de controlar a memória de povos dominados “resultaram em fracasso, mas é certo que em outros casos, os vestígios do passado foram eliminados com sucesso”. E, entre os “procedimentos mais comuns” para controlar a memória, vem, em primeiro lugar, a “supressão dos vestígios”, ou, se quisermos, o apagamento da memória e dos demais bens culturais. Não é por acaso que durante tantas décadas e mesmo séculos, constatamos essa tentativa do apagamento da memória dos povos indígenas, primeiramente nos registros históricos, depois nos livros didáticos e, finalmente, nas novas gerações.

Canclini (2003, p. 160), ao referir-se ao patrimônio cultural, reconhece que este é o “lugar onde melhor sobrevive hoje a ideologia dos setores oligárquicos [...]”, entendendo o museu como “sede cerimonial do patrimônio, lugar em que é guardado e celebrado” e onde “se reproduz o regime semiótico com que os grupos hegemônicos o organizaram”. O autor destaca a violência que se exerce sobre os bens culturais ao “arrancá-los de seu contexto originário e reorganizá-los sob a visão espetacular da vida” (2003, p. 170), como acontece nos museus. E no caso dos povos indígenas, excluindo, ocultando ou silenciando sobre os processos históricos e conflitos sociais que “os dizimaram e foram modificando sua vida” (CANCLINI, 2003, p. 188).

Referindo-se às contradições e complexidades verificadas nas sociedades modernas e pós-modernas do continente latino-americano, Canclini (2003, p. 150-151) destaca que essas se manifestam, também, quando se trata de apreciar o “patrimônio” de bens culturais. Sua leitura está “infestada de espaços em branco, silêncios, interstícios” nos quais atua o expectador e se verifica “o conflito pela consagração da leitura legítima” (2003, p. 152).

Ao serem arrancados de seus espaços e terem seu território tradicional descaracterizado e ocupado pelos colonos, as sociedades indígenas tiveram, como que “arrancados”, também, seus marcos – seus bens culturais, destruídos, descaracterizados ou apagados os rastros de apoio à sua memória (TODOROV, 2002). Para isso, os “novos colonizadores”, os que ocuparam o território indígena, utilizaram, amplamente, o argumento de que se tratava de povos atrasados e sem cultura, ainda seguindo o paradigma da teoria evolucionista.

Esse longo processo histórico de relacionamento com os colonizadores de ontem e de hoje, ao mesmo tempo em que provocou uma enorme gama de perdas: perda da terra, perda de vidas e povos, perda da autonomia e da qualidade de vida, permitiu aos povos indígenas construir inéditas experiências de resistência, de negociação, tradução ou hibridação, apoiados na “centralidade” de sua cultura (HALL, 2003). É, certamente, nessa perspectiva que se deve entender a discussão e as demandas dos povos indígenas por políticas que gerem autonomia, na gestão de seus territórios e nas áreas da saúde, educação e subsistência.

Os povos indígenas em geral, e os do Estado de Mato Grosso do Sul, em particular, passaram por processos de embates culturais, com as frentes de colonização, significativas perdas de seus territórios, em meio a processos de violentas expropriações. Nesse contexto, os povos indígenas de nossa região, particularmente o povo Terena e os Kaiowá e Guarani, sofreram com a Guerra da

Tríplice Aliança contra o Paraguai, com a expansão do agronegócio e a consequente perda de seus territórios e o comprometimento das formas próprias de organização social.

Na atualidade, estes povos demandam por políticas que gerem autonomia, sobretudo na gestão de seus territórios, com a produção de alimentos, novas dinâmicas socioculturais, somadas às conquistas legais no campo da educação intercultural.

4. Poder e desigualdade – assimetria nas relações interétnicas

Se considerarmos detidamente o processo histórico e o contexto das relações interculturais e interétnicas entre os povos indígenas e os demais segmentos populacionais latino-americanos e, particularmente, no Brasil, constatamos que as práticas culturais, políticas e sociais privilegiaram o *ethos* da cultura ocidental, em detrimento das particularidades dos demais grupos minoritários. Essa relação assimétrica, para além das práticas de extermínio físico e cultural, de tentativas de dominação e integração forçada, se expressa mais fortemente no campo de disputa nas relações simbólicas de poder, muitas vezes expressas nas relações desses povos com o Estado.

Veremos que as relações entre os povos indígenas e os demais seguimentos da sociedade nacional sempre foram pautadas pela desigualdade, em uma situação de relação assimétrica, na qual o poder ora é exercido diretamente pelo Estado, ora através das missões religiosas, ou de arcabouços jurídicos, os quais, sistematicamente subjugaram (entenderam através de elementos de sua cultura etnocêntrica) e os colocaram como inferiores para depois os desconsiderar. Ou seja, sistematicamente subjugaram e desconsideraram a presença desses povos em território nacional.

Neste sentido, afirma Darcy Ribeiro (1970) que:

O problema indígena não pode ser compreendido fora dos quadros da sociedade brasileira, mesmo porque só existe onde e quando índio e não índio entram em contato. É, pois um problema de interação entre etnias tribais e a sociedade nacional [...] (RIBEIRO, 1970 apud OLIVEIRA, 1995, p. 64).

Este estudo, na área da Antropologia, teve seu auge a partir de meados do século XX, quando proliferaram as pesquisas e publicações sobre as relações entre índios e a chamada sociedade nacional, no Brasil. Atualmente, esse campo de estudos da Antropologia leva o nome de estudo das relações interétnicas, contando ainda com importantes centros de pesquisas no país.

Para compreender a noção da assimetria nas relações interétnicas, veremos a importância da compreensão desses estudos no âmbito da Antropologia e da prática indigenista no Brasil, os quais passam pela noção do que seja a corrente do evolucionismo, funcionalismo e a partir deste, as noções de *assimilação* e *aculturação*.

Iniciamos, na sequência deste texto, a reflexão acerca das noções de poder e desigualdade, pois elas incidem diretamente nas relações sociais e culturais assimétricas.

4.1 Noções de poder e desigualdade

Normalmente, quando falamos em poder logo nos vem à mente a noção de alguém forte e que tem a capacidade de mandar nas outras pessoas, ou seja, uma espécie de dominação que pode ser através da força física, através da palavra, através do dinheiro, etc. A palavra poder geralmente “se revestiu do sentido, a um só tempo vago e maléfico, que possui em nossa fala cotidiana, e isso graças a deslocamentos conceituais por vezes surpreendentes” (LEBRUN, 1984, p. 8).

Ao contrário do que normalmente se pensa, ao se relacionar a palavra *poder* com o exercício da *força*, ou a posse de meios violentos, podemos dizer que nem sempre é assim. “*Força* não significa necessariamente a posse de meios violentos de coerção, mas de meios que me permitam influir no comportamento de outra pessoa” (LEBRUN, 1984, p. 12). A *força*, nesse caso é mais uma canalização da *potência*, como capacidade de determinação de uma ação.

Existe uma íntima relação entre *potência* e *poder*. Para Weber (apud LEBRUN, 1984, p. 12), “*potência* significa toda oportunidade de impor sua própria vontade, no interior de uma relação social, até mesmo contra resistências, pouco importando em que repouse tal oportunidade”. Dessa forma, poderíamos perguntar: então por que não usamos o conceito de *potência* ao invés de *poder*?

É que *poder* inclui elemento suplementar, que está ausente de *potência*. Existe *poder* quando a *potência*, determinada por uma certa força, se explicita de *uma maneira muito precisa*. Não sob o modo de ameaça, da chantagem, etc., mas sob o modo da *ordem* dirigida a alguém que presume-se, deve cumpri-la. [...] A dominação é, segundo Max Weber, “a probabilidade de que uma ordem com um determinado conteúdo específico seja seguida por um dado grupo de pessoas”. (LEBRUN, 1984, p. 12-13).

Como percebemos por estas primeiras aproximações, *poder* é uma palavra polissêmica e ambivalente, que envolve desde noções de uso violento da força para coagir alguém, até o poder psicológico

exercido como forma e dominação, passando pelo poder delegado politicamente a líderes para governar determinadas parcelas das sociedades-estado. Por isso, não podemos, aqui, identificar poder com autoridade. Trata-se de um conceito que vai muito mais além, perpassando todas as relações sociais e culturais.

Antes de entrarmos na teoria de Michel de Foucault, seria interessante ver outra reflexão teórica sobre o conceito de *poder*, mais conhecida como *soma zero*, ou seja, “se X tem poder, é preciso que em algum lugar um ou vários Y que sejam desprovidos de tal poder” (LEBRUN, 1984, p. 18). Em outras palavras, o *poder* é uma soma fixa, tal que o poder de A, implica o não poder de B.

Se por um lado, vários autores defenderam essa tese – desde Marx, Nietzsche, Max Weber, até Raymond Aron – por outro lado, alguns se opuseram, entre eles, Michel Foucault.

Por que reduzir a dominação à proibição, à censura, à repressão escancarada? Por que só pensar no poder enquanto *limitador*, dotado apenas do “poder do não”, produzindo exclusivamente a “forma negativa do interdito”? **O poder é menos o controlador de forças que seu produtor e organizador.** Desde o fim do Século XVIII, o poder político é, antes de mais nada, a instância que *constitui os súditos sujeitos* ao dobrá-los a suas pedagogias disciplinares (ensino, exército, etc.) (LEBRUN, 1984, p. 19-20). [Grifo nosso]

Em outro momento o próprio Foucault (2009) reafirma que “o poder é instaurador de *normas*, mais que de *leis* [...]. Na verdade, encontramos as relações de poder funcionando em relações muito distintas na aparência: nos processos econômicos, nas relações de conhecimento, no intercuro sexual [...]” (apud LEBRUN, 1984, p. 20). Dessa forma, constatamos que nem sempre nas relações de poder deverá ter a matriz de oposição binária entre *dominantes* e *dominados*.

Segundo Lebrun (1984, p. 20), *poder* é o nome atribuído a um conjunto de relações que perpassam por toda a parte da espessura do corpo social (poder pedagógico, pátrio poder, poder do policial, poder do contramestre, poder do psicanalista, poder do padre, etc.).

O conceito de poder é central dentro da obra de Michel Foucault. Para o autor, como vimos, o poder não é algo que se possa possuir. Portanto, não existe em nenhuma sociedade divisão entre os que têm e os que não têm poder. Pode-se dizer que poder se exerce ou se pratica. Dessa forma, o poder, segundo Foucault, não existe. O que há são relações, práticas de poder. O poder circula. Para Foucault, ao contrário das teses althusserianas – segundo as quais todo poder emana do Estado para os Aparelhos Ideológicos – há as chamadas micro práticas do poder.

Após essas reflexões sobre a noção de poder, entendido aqui não na frágil oposição binária de dominante e dominado, mas na sua concepção mais dinâmica ressaltada por Michel Foucault, quando afirma que o poder está perpassando todas as tramas do tecido das relações sociais¹⁰. Trataremos agora sobre o tema da desigualdade.

Quanto à noção de desigualdade, podemos afirmar, logo de início, que também se trata de um conceito carregado de significados, porém, com elementos mais próximos do senso comum, quando se diz que “vivemos em uma sociedade desigual”; logo todos compreendem tratar-se de uma sociedade em que alguns têm mais privilégios que outros, ou vivem com maior poder aquisitivo que outros, ou...

CONCEITOS DE DESIGUALDADE:

ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL: a divisão socioeconômica da população em camadas ou estratos. Quando falamos em estratificação social, chamamos atenção para as posições desiguais ocupadas pelos indivíduos na sociedade. Nas sociedades tradicionais de grande

porte e nos países industrializados de hoje, há estratificação em termos de riqueza, propriedade e acesso aos bens materiais e produtos culturais.

RAÇA: um grupo humano que se define e/ou é definido por outros grupos como diferente... em virtude de características físicas inatas e imutáveis. Um grupo socialmente definido com base em critérios físicos.

ETNIA: práticas culturais e pontos de vista de uma determinada comunidade, pelos quais se diferenciam de outras. Os membros de grupos étnicos veem a si mesmos como culturalmente distintos de outros grupos da sociedade e são vistos como tal pelos outros grupos. Muitas características diferentes podem distinguir os grupos étnicos uns dos outros, porém, as mais comuns são a linguagem, a história ou a ancestralidade – real ou imaginada, a religião e os estilos de vestuário. As diferenças étnicas são completamente adquiridas.

Sabemos que as desigualdades são construções históricas, culturais e sociais, ou seja, constructos que sempre existiram na história das sociedades humanas, desde as primeiras disputas por territórios de caça e de coleta de alimentos. Assim, deslocando a discussão para o âmbito político brasileiro, podemos afirmar que há tempos convivemos com os fenômenos da desigualdade e da exclusão social.

Tais fenômenos têm em comum o fato de serem, ambos,

10 Veja seu livro: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 23ª Ed. São Paulo: Ed. Graal, 2009.

“sistemas de hierarquização social”, ou seja, fruto das relações desiguais. No entanto, existem entre elas diferentes características: enquanto a desigualdade, que tem como o seu grande teórico Karl Marx, é predominantemente um fenômeno socioeconômico e se caracteriza pela “integração subordinada”, os processos e as situações de exclusão, teorizados por Foucault, acontecem quando há decisões de afastamento, de expulsão e de eliminação dos grupos minoritários, sendo “frequentemente informada por características socioculturais” (STOER; CORTESÃO, 1999, p. 15 apud ANTUNES; PADILHA, 2011, p. 5).

Dessa forma, podemos dizer que se Marx é o grande teorizador da desigualdade, Foucault é o grande teorizador da exclusão. Se a desigualdade é um fenômeno socioeconômico, a exclusão é, sobretudo, um fenômeno cultural e social, um fenômeno de civilização (SANTOS, 2006, p. 280).

Por outro lado, observamos que, enquanto a desigualdade integra e submete, pois os seus mecanismos permitem a coexistência do dominante com o grupo submetido no mesmo espaço/tempo, desde que este último seja dócil e silencioso [...] a exclusão vai sendo construída através do estabelecimento de limites e de regras que não poderão ser transgredidas e a partir das quais, arbitrariamente, será estabelecido o que é normal e o que é aceitável e também o que é desviante, portanto proibido. [...] Assim, será eliminado quem não se situa dentro do estabelecido como sendo normal, e quem transgride os limites do aceitável (STOER; CORTESÃO, 1999, p. 15 apud ANTUNES; PADILHA, 2011, p. 4).

No caso dos povos indígenas, no Brasil, desde sempre as relações entre eles e os europeus que chegavam, foram relações perpassadas por caráter de desigualdade e de tentativas de submetimento (entre outras formas, a submissão cultural). Essas relações foram sendo construídas ao longo deste período de história recente do país, através de um poder político, mas, sobretudo, simbólico, que foi produzindo sujeitos desiguais, fora, portanto, da normalidade preconizada pela cultura europeia: branca, católica, individualista, machista, empreendedora, heterossexual, etc.

Na história do nosso país, quando falamos dos dilemas da desigualdade, da diversidade e da diferença, a questão das diferenças étnicas, das relações de gênero, as diferenças geracionais, a questão das diferenças mentais e físicas entre as pessoas, sobretudo aquelas geralmente identificadas como deficientes, excepcionais ou, mais recentemente, pessoas com necessidades educacionais especiais ou, simplesmente, de direitos especiais, passam a ser tratadas como questões de segunda categoria. As políticas públicas, na atualidade mais do que a preocupação com a integração, deveriam preocupar-

se urgentemente com a inclusão.

Mesmo a inclusão pode ser desigual, quando não está atenta aos direitos individuais e, sobretudo, coletivos; especialmente quando se trata de direitos de coletividades, como é o caso dos povos indígenas, que procedem de outras matrizes culturais, que não a nossa ocidental. Dessa forma, apenas a política da *inclusão* é muito aquém das demandas sociais desses seguimentos.

Como vemos, ao falar de desigualdade, estamos em outro nível se relacionamos com os conceitos de diversidade e diferença, mais próximos dos teóricos dos chamados Estudos Culturais. Geralmente o conceito de desigualdade vem atrelado com um adjetivo: social, econômico, racial, entre outros.

Segundo Camargo (2013)

O conceito de desigualdade social é um guarda-chuva que compreende diversos tipos de desigualdades, desde desigualdade de oportunidade, resultado, etc., até desigualdade de escolaridade, de renda, de gênero, etc. De modo geral, a desigualdade econômica – a mais conhecida – é chamada imprecisamente de desigualdade social, dada pela distribuição desigual de renda. No Brasil, a desigualdade social tem sido um cartão de visita para o mundo, pois é um dos países mais desiguais. Segundo dados da ONU, em 2005 o Brasil era a 8ª nação mais desigual do mundo.

Na atualidade figura como o 4º país mais desigual da América latina, segundo dados da Gazeta do Povo¹¹ em 2012. Torna-se importante frisar que no caso dos povos indígenas, eles vêm passando/sofrendo por várias dessas desigualdades.

No caso da desigualdade social, ela acontece quando a distribuição de renda é feita de forma diferente sendo que a maior parte fica nas mãos de poucos. No Brasil a desigualdade social é uma das maiores do mundo. Quando falamos dos povos indígenas, que historicamente foram tratados como desiguais, essa equação torna-se ainda mais perversa.

Somente com a Constituição Federal de 1988 (Art. 231), os povos indígenas no Brasil foram considerados cidadãos com os mesmos direitos que qualquer cidadão brasileiro e, além disso, com alguns direitos a mais, por serem povos autóctones, diferenciados cultural e socialmente. Trata-se de uma verdadeira “guinada epistemológica”, a partir da qual se busca pressionar por políticas públicas para diminuir essas desigualdades (nosso curso é um exemplo dessas políticas públicas).

Ficamos, assim, com a constatação de que a desigualdade não

11 <http://www.gazetadopovo.com.br/mundo/conteudo.phtml?id=1289121&tit=Brasil>.

é natural, ao contrário, ela é social e historicamente “naturalizada”, para justificar o processo de construção/constituição desses sujeitos sociais desiguais. Na Antropologia, quando falamos da comparação entre culturas, na ótica do relativismo cultural, afirmamos que as culturas são diferentes, mas não desiguais, ou seja, não há um juízo de valor classificatório, e sim a constatação da diversidade entre as culturas. Assim, conforme afirmado anteriormente, o conceito de igualdade é o contrário de desigualdade e não de diferença.

4.2 Relações de contato e os conceitos da antropologia

Como veremos, as questões do contato entre índios e a sociedade nacional passam pela constituição das fronteiras nacionais (geopolítica) e fronteiras culturais, reelaboradas com a aquisição dos novos elementos gerados pela própria dinâmica deste contato entre índio, não índio e as formas de atuação do Estado brasileiro.

A discriminação com relação aos povos indígenas e a falta de respeito a seus direitos são fatos mais que comprovados através da história do contato, colonização e expansão dos Estados Nacionais, e isto não se configurou de outra maneira no caso do Brasil: cabe ao estudo antropológico estar ciente da forma como essa relação índio – não índio se dá nas sociedades, ou seja, quase sempre foi um processo histórico onde predominou a assimetria. A subjugação foi uma prática realizada pelo Estado brasileiro contra os povos autóctones no decorrer do processo de colonização, no Brasil Império e, particularmente, no período de formação das fronteiras entre os Estados Nacionais.

As relações entre índios, negros e europeus, na constituição da sociedade brasileira, foram estudadas ao longo deste período, especialmente a partir da década de 1930, quando grandes cientistas sociais, na época, buscaram uma compreensão totalizante do Brasil. Nesse período temos o primeiro estudo de Gilberto Freire (Casa Grande e Senzala), seguido por Sérgio Buarque de Holanda, com Raízes do Brasil, clássicos que merecem ser lidos, sobretudo pela riqueza das descrições das relações interétnicas.

Anterior a esse período, ou seja, final do século XIX e início do século XX, há uma predominância alemã na etnologia brasileira. Segundo Melatti (1984), nesse primeiro período, os etnólogos estrangeiros que procuravam o Brasil eram principalmente alemães e estavam mais voltados para as culturas indígenas. Havia os que organizaram grandes expedições de pesquisa (O mais famoso deles foi Karl von den Steinen, que fez sua primeira expedição ao Brasil em 1884 descobrindo os grupos indígenas xinguanos). Com formação evolucionista ele procurava desvendar no estudo dos

xinguanos a origem de uma série de técnicas e costumes, e outros que privilegiaram o trabalho de gabinete.

Evolucionismo é uma corrente teórica da Antropologia, na segunda metade do século XIX. Em outros termos, trata-se da aplicação da teoria geral da evolução das espécies ao fenômeno cultural. “Os fenômenos culturais são sistematicamente organizados sofrendo mudanças, uma forma ou estágio sucedendo o outro”. Os principais representantes: Spencer (1820-1903), Tylor (1832-1917), Frazer (1854-1941), Morgan (1818-1881).

Entretanto, a Antropologia passou a ser fundamental no estudo das relações de contato dos povos indígenas com seguimentos da sociedade nacional. Essa ciência, a partir das influências das teorias evolucionistas, difusionistas e, sobretudo, a partir do funcionalismo, começa a tecer seus estudos na tentativa de compreensão do que estava ocorrendo no país no século XX.

Eduardo Galvão e outros adeptos do difusionismo,¹² ou evolucionismo, produziram importantes estudos no Brasil, mas foi o funcionalismo que produziu os primeiros e mais importantes estudos teóricos sobre as relações de contato entre índios e não índios. É desse período noções como *aculturação* e *assimilação*, de clara influência do movimento culturalista americano, e de base funcionalista.

O ponto de partida para estes estudos é a noção de cultura como algo com o qual se nasce, ou que se adquire. Uma noção estática que leva à conclusão de que a mudança de práticas culturais equivale a perdas: perda de cultura, perda da língua, etc.

Juntamente com a noção de aculturação, surge o conceito de *assimilação*, amplamente utilizado pelos pesquisadores em meados do século XX, noção que permanece no senso comum de jornalistas, juristas e, da população em geral. Quando um indígena, ou grupo de famílias migra para a cidade, muitos afirmam, superficialmente, que depois de certo tempo “foram assimilados”, ou que “deixaram de ser índios”. No entanto, não ouvimos o mesmo discurso quando ocorrem fluxos migratórios de famílias não indígenas do campo para a cidade, também não ouvimos as mesmas afirmações das rápidas transformações culturais que vêm ocorrendo nas gerações mais novas das sociedades não indígenas que incorporam nos usos diários hábitos globalizados e descontextualizados de seu uso original (tatuagens, piercing, entre outros).

12 Difusionismo – Corrente da antropologia que procurava explicar o desenvolvimento cultural através do processo de difusão de elementos culturais de uma cultura para outra, enfatizando a relativa raridade de novas invenções e a importância dos constantes empréstimos culturais na história da humanidade. No Brasil, o principal representante foi Eduardo Galvão.

FUNCIONALISMO

Ao estudar a cultura, a preocupação não era mais com as origens ou história, mas com a lógica do sistema focalizado, ou seja, a visão sincrônica (um momento dado – fotografia) e a visão sistêmica, que é a relação da sociedade com um organismo, um todo organizado. Qualquer traço cultural tem funções específicas e mantém relações

com cada um dos outros aspectos da cultura para a manutenção do seu modo de vida total.

Bronislaw Malinowski, seu grande formulador teórico/metodológico. Este autor publica em 1922 seu clássico *Argonautas do Pacífico Ocidental*, onde ficou famosa a descrição e sistematização da prática da ETNOGRAFIA, ressaltando a importância da observação participante, e com algumas regras básicas para o pesquisador: aprender a língua do nativo; conviver de 2 a 3 anos com o grupo pesquisado; fazer a transposição psicológica, ou seja, que o eles se transforme no “nós”.

Representantes: B. Malinowski (1884-1942), Radcliffe-Brown (1881-1955).

Segundo Melatti (1984), nos anos de 1930 têm início os estudos de *mudança social, mudança cultural ou aculturação*, termos usados segundo as preferências de cada autor e não exatamente intercambiáveis. Herbert Baldus talvez tenha sido o primeiro a tratar dos estudos de *contato interétnico*. Nos anos 1950 alguns

pesquisadores brasileiros, como Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira começam a repensar a orientação que vinha sendo tomada nos estudos de aculturação, sem, porém, abandonar o uso desse termo.

O conceito de *aculturação* foi durante muito tempo utilizado para se avaliar o processo de contato entre duas diferentes culturas, em que uma delas passa a sofrer o processo de perdas culturais e aquisição de elementos da cultura dominante. No entanto, a utilização desse conceito vem sendo cada vez mais criticada e combatida por antropólogos e outros especialistas das ciências sociais. Em geral, a crítica realizada a esse conceito combate a noção de que uma cultura desaparece no momento em que entra em contato com os valores de outras culturas.

Nessa concepção, a cultura seria um conjunto de valores, práticas e signos *imutáveis* no interior de uma sociedade. Estudos de natureza histórica e antropológica, principalmente a partir da segunda metade do século XX, demonstraram que as sociedades humanas estão constantemente reorganizando suas formas de compreender e lidar com o mundo. Dessa forma, a cultura não

pode ser vista de uma forma estática. Em síntese, *aculturação*, nesse contexto teórico da Antropologia, seria um conceito relacionado a estudos das mudanças culturais com ênfase na adaptação entre culturas, prevalecendo a cultura dominante.

Um dos mais claros exemplos desse processo pode ser visto com relação às comunidades indígenas brasileiras. No começo do século XX, as autoridades oficiais acreditavam que a ampliação do contato entre brancos e índios poderia, em questão de décadas, extinguir as comunidades indígenas. Contudo, o crescimento das comunidades indígenas – a partir da década de 1950 – negou o prognóstico do início daquele século.

Se entendermos a cultura como um processo dinâmico e aberto, em que hábitos e valores são sistematicamente ressignificados, a ideia de *aculturação* não pode ser vista como o fim de uma cultura, pois não há como pensar que um mesmo grupo social irá preservar os mesmos costumes durante décadas, séculos ou milênios.

Conforme afirmado anteriormente, acontece nesse período uma forte predominância do Funcionalismo no Estudo das Culturas e Sociedades Indígenas. Dentre os trabalhos desse período, segundo Melatti (1984) destaca-se o texto de Florestan Fernandes sobre *A Organização Social dos Tupinambá*.

Outro importante antropólogo que começa a pesquisar e escrever nesse período é Darcy Ribeiro, o qual indica explicitamente sua reflexão como uma abordagem *funcionalista*. Apesar da hegemonia da abordagem *funcionalista* nessa época, demorou-se a se estabelecer nas pesquisas com povos indígenas do Brasil o longo e intensivo trabalho de campo. Vários pesquisadores (Balduz, Galvão, Egon Schaden) preferem viagens curtas (MELATTI, 1984).

Na década de 1950 ficaram famosas as pesquisas de Roberto Cardoso de Oliveira, inicialmente entre o povo Terena (Mato Grosso do Sul) e na sequência, com o povo Tikuna no Alto Rio Solimões/AM. Esses estudos de Roberto Cardoso de Oliveira, particularmente entre os Terena, publicado posteriormente em seu livro *Do Índio ao Bugre – o processo de assimilação do povo Terena* (1976), foram realizados a partir do paradigma do funcionalismo, basta ver no próprio subtítulo de seu livro.

Roberto Cardoso de Oliveira (1976) faz a relação entre os dois conceitos – *aculturação* e *assimilação* – definindo-os e utilizando como suporte para sua pesquisa de campo entre os índios em contexto urbano, nas cidades de Aquidauana, Sidrolândia e, principalmente, Campo Grande/MS. Seguem abaixo, resumidamente, os conceitos de *aculturação* e *assimilação*.

Quanto ao *conceito de Assimilação*, podemos dizer que seriam processos sociais através dos quais os indivíduos e grupos

de indivíduos diferentes assumem padrões comportamentais, tradições, sentimentos e atitudes de outra cultura. É um ajustamento interno do próprio indivíduo ou grupo e constitui um indício da integração sociocultural, ocorrendo geralmente nos espaços de acolhida de populações provenientes de grupos diferentes, como é o caso dos povos indígenas.

A partir da década de 1960 o próprio Roberto Cardoso de Oliveira, a partir de novos estudos e acompanhando algumas reflexões de novas teorias antropológicas, passa a fazer a transição do paradigma do funcionalismo, para outras compreensões da dinâmica das relações interétnicas. Contemporânea com a teoria de Fredrik Barth (*Grupos Étnicos e suas Fronteiras*, 1969), Roberto Cardoso de Oliveira desenvolve sua teoria da *Fricção Interétnica*, onde coloca a ênfase não mais no núcleo da cultura, mas nas relações e interações entre as culturas, ou seja, nas fronteiras onde as culturas estão em processo de fricção, negociação e disputas.

Os estudos de *contato interétnico*, segundo Melatti (1984), antes voltados para as modificações culturais, atentam agora mais para o conflito entre interesses, regras e valores das sociedades em confronto. Preocupações de caráter *estruturalista*¹³ e etnocientífico substituem as interpretações funcionalistas.

Historicamente, a partir do projeto “Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil”, de Roberto Cardoso de Oliveira, iniciou-se uma nova maneira de abordar, no Brasil, as relações entre as sociedades indígenas e os civilizados. Esse projeto nasce de um crescente descontentamento com a noção de *aculturação*, sobretudo por não levar em conta as posições de dominação e de subordinação que tomam os membros das sociedades em contato, nem o conflito entre as técnicas, regras, valores, das mesmas sociedades. Os estudos de fricção também se voltaram para o exame do conflito de interesses entre determinadas populações indígenas e certas “frentes” não propriamente de caráter econômico, como missões e escolas. Se os estudos de fricção Interétnica focalizam, sobretudo, os aspectos econômicos, sociais e políticos do contato, sua face ideológica passou a ser examinada segundo as noções de *identidade étnica*¹⁴. Os anos 70 foram marcados pelo esforço, que continua

13 Corrente que teve seu apogeu nas décadas de 40 e 50. Tem pontos em comum com o “funcionalismo”: visão sincrônica da cultura; visão sistêmica e globalizante do fenômeno cultural; adoção do termo estrutura; influências da escola francesa. Claude Lévi-Strauss (1908 - 2009) é considerado o mentor da teoria estruturalista.

14 Os membros de um grupo étnico compartilham certas crenças, valores, hábitos, costumes e normas, devido a seu substrato comum. Definem-se a si mesmos como diferentes e especiais devido às características culturais. *Etnicidade*, neste sentido, significa identificar-se com, e sentir-se parte de um grupo étnico e exclusão de outros devido a esta filiação. Normalmente os indivíduos costumam ter mais de uma identidade grupal.

a vigorar, de alguns etnólogos em colaborarem com os povos indígenas pelos quais se interessam academicamente na obtenção de soluções para seus problemas mais urgentes, como demarcação de terras, assistência médica, instrução, administração direta pelos índios de sua produção, etc. (MELATTI, 1984).

O processo de mudanças culturais é determinado pela própria dinâmica das relações sociais e da forma como essas relações ocorrem no âmbito do sistema interétnico, que podem ser percebidas pela análise dos níveis econômico, social e político. Cardoso de Oliveira, em seu trabalho intitulado *Povos indígenas e mudança sociocultural na Amazônia*, desmistifica a análise que deve ser feita e afirma que “Não se trata de mudança por empréstimo de tais ou quais traços culturais, como pretendem explicar as teorias da aculturação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 4), pois a situação de contato é marcada por relações assimétricas de dominação por partes dos não índios e sujeição dos índios.

O sistema interétnico se constitui a partir do momento em que se cria uma interdependência, “e se cristaliza quando tal interdependência se torna irreversível”, como Roberto Cardoso de Oliveira descreve em 1962 e 1964, nos estudos referentes ao processo de *fricção Interétnica*, reafirmados em 1972:

[...] Para o estudo do índio e de sua situação de fricção, essa sua dependência – que também retrata uma interdependência índio/branco – tem especial poder explicativo por estar voltada para a satisfação de necessidades que inexistiam anteriormente ao contato interétnico. Satisfeitas essas necessidades, o grupo indígena fica acorrentado à sociedade tecnicamente mais poderosa; esta, por sua vez, tendo investido seus recursos nos territórios indígenas, deles também não pode abrir mão. Está constituído, o que chamarei, da base do sistema interétnico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 3).

Cardoso de Oliveira deixa claro que o sistema de relações interétnicas se dá a partir do paradigma da dependência, seja das frentes de expansão (extrativismo, pecuária extensiva, mineração, etc.), seja das políticas assistencialistas do Estado brasileiro. Na sequência, o mesmo autor reforça essa noção das frentes de expansão da sociedade nacional e, conforme sua intensidade destaca a relevância da incidência perversa sobre os povos indígenas.

Aproveitamos, aqui, para apresentar o conceito de **fricção interétnica**, conforme aparece no Dicionário de Ciências Sociais, organizado por Silva (1986):

A expressão **fricção interétnica** indica uma das linhas primordiais de investigação existentes na etnologia brasileira. Os pesquisadores enfatizam a necessidade

de se entender os grupos indígenas em sua relação de incorporação à sociedade brasileira. Esta conceituação surge como uma abordagem alternativa aos estudos de aculturação, na tentativa de um modelo analítico mais adequado ao estudo da realidade indígena brasileira.

Dois aspectos são enfatizados por Roberto Cardoso de Oliveira como cruciais na definição de fricção Interétnica, permitindo contrastar essa análise com a abordagem em termos de aculturação. 1. A própria palavra *fricção* sugere que as relações entre os grupos étnicos não podem ser pensadas unicamente como uma transmissão consensual de elementos de cultura, mas como um processo primordialmente conflitivo, que envolve muitas vezes interesses e valores contraditórios; 2. Substitui a ênfase excessiva na cultura por uma visão mais sociológica e observa que em sua perspectiva “o fulcro da análise não deve ser o aludido patrimônio cultural, mas relações que tem lugar entre as populações ou sociedades em causa” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972).

Da noção de fricção Interétnica o autor passa à definição do sistema interétnico como formado pelas relações entre “duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1962, p. 84-5).

Mais recentemente, Cardoso de Oliveira (1976) procura associar à noção de fricção Interétnica uma problemática nova, derivada principalmente de pesquisas atuais sobre o fenômeno de construção das identidades étnicas, como um capítulo do estabelecimento de identidades sociais em geral. Para isso utiliza-se das contribuições de autores como F. BARTH (1998).

Surgiram sobre este conceito algumas *avaliações críticas*, como a de J. Pacheco de Oliveira, que procura explicitar as diferentes posturas teóricas que sustentam as teorias de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira sobre o contato interétnico, adotando uma posição metodológica *processualista*, pondo em destaque o conceito de “situação histórica”. Concluindo: mais do que um conjunto de conceitos e teorias, a *fricção Interétnica* e constituiu em uma das linhas fundamentais de pesquisa na etnologia brasileira, aquela que orientou de forma integrada um vasto conjunto de pesquisas sobre grupos tribais brasileiros. (SILVA, Benedicto. (org.) Dicionário de Ciências Sociais. RJ: FGV, 1986).

O próprio Roberto Cardoso de Oliveira, talvez nosso maior antropólogo brasileiro, segue reafirmando sua teoria, com a seguinte afirmação:

Qualquer estudo sobre índios no Brasil que objetive revelar a sua verdadeira situação não poderá deixar de focalizar o caráter das frentes desbravadoras que os alcançam, hoje, nos seus mais distantes redutos. O papel variado, desempenhado por essas frentes de expansão da sociedade nacional, segundo a intensidade e a qualificação do contato entre índios e brancos, torna relevantes quaisquer dados que permitam traçar um perfil compreensivo – pois

fundado em evidências estratégicas – das formas de ocupação civilizada e das modalidades de exploração do trabalho indígena e não indígena regional (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p. 31).

No caso concreto do Estado de Mato Grosso do Sul, particularmente, na situação histórica dos povos Kaiowá e Guarani, constatamos que desde a implantação da Cia Matte Larangeira, inicia-se a prática de ocupação do território e o consequente assalariamento dos índios. Essa situação histórica caracteriza-se como um processo de intrusão e desestabilização sociopolítica sofrido pela violenta ocupação de seu território, particularmente no período da implantação da Colônia Agrícola da Grande Dourados (CAND), nos anos de 1940 e 1950.

Podemos observar, no entanto, que a teoria sobre as áreas de “fricção Interétnica”, refere-se sempre a povos inseridos em outras dinâmicas territoriais, econômicas, sociais e políticas, que inevitavelmente com o contato acabaram por ter de se reorganizar em função das novas relações estabelecidas. Assim, pode-se dizer, segundo essa teoria, que os povos indígenas sempre acabaram por ficar em posições inferiorizadas em relação à população regional, e que as ações do Estado acabam por ser essenciais no rumo dessas relações até então díspares, principalmente durante os ciclos de exploração da erva-mate, depois da derrubada das matas para os pastos (pecuária), na sequência a lavoura da soja e, na atualidade, as usinas sucroalcooleiras.

Mesmo que a teoria da *fricção Interétnica* tenha perdido parte de seu poder heurístico (capacidade de explicação/compreensão do fenômeno das relações entre culturas), continua sendo uma grande e autêntica teoria antropológica, importante para o período de transição para as novas noções de relações interétnicas ou teorias de etnicidade.

4.3 As teorias de etnicidade e os povos indígenas

O tema da identidade e, sobretudo, o tema da etnicidade, têm sido impostos ultimamente pela emergência de conflitos nacionalistas e pelos movimentos sociais e migratórios, que têm tomado como pretexto a identidade de um grupo (étnico, regional, etc.) ou de uma categoria social (movimentos feministas, por exemplo) para questionar uma relação assimétrica e de dominação ou reivindicar uma autonomia.

Além do avanço das frentes de expansão, nos meados do século XX, conforme vimos acima, o fenômeno da globalização, que por diferentes razões está relacionado ao ressurgir das questões

étnicas. Destacamos, também, outras razões, específicas para o caso Latino-americano. Por um lado, se percebe que a incidência de novos tipos de lideranças sobre a tradicional consciência de singularidade cultural das populações indígenas põe em marcha processos de reconstrução e redefinição das identidades étnicas desses povos. Dessa forma, se produz um discurso com renovada auto representação do “nós” indígena com a intenção de conseguir sua veracidade mediante a simultânea referência ao que cada povo conserva de distintivamente “índio” e ao que vem adquirindo e transformando como resultado de suas, forçadas ou voluntárias, relações culturais e econômicas com o ocidente (AGUILERA URQUIZA, 2006).

Por outro lado, as culturas indígenas latino-americanas contemporâneas mostram, de maneira geral em sua estrutura e seus traços, que não são senão resultado de um duro confronto histórico com as culturas europeias. A reconstrução de suas identidades é inevitavelmente alusiva a esse confronto histórico que tem se mantido, com diversos rostos, até o presente. Uma das questões deste texto é entender o sentido das profundas transformações que as sociedades indígenas estão experimentando em um passado próximo, como vimos até agora, e na atualidade. O futuro para esses povos indígenas se apresenta como caracterizado por um “pós-nacionalismo”, que em suas diversas manifestações – construção de um tempo único universal, desterritorialização cultural, mestiçagem, hibridismo, etc. – produzem um esvaziamento da referência identificatória do aspecto nacional com tendência a ser preenchido pelas identidades locais e étnicas (AGUILERA URQUIZA, 2006).

Por tudo isso, a partir do que vimos até aqui, nos propomos seguir as linhas centrais da teoria da etnicidade, a partir do seu aspecto de ser essencialmente interdisciplinar, buscando apoio especialmente nas teses de Fredrik Barth (1998).

A partir dos novos estudos de Fredrik Barth (2000), sobre o tema étnico, podemos compreender alguns elementos atuais sobre as relações interétnicas em nossa região, especialmente no caso de povos indígenas recorrerem à *memória coletiva* (reconstrução – reavivamento da língua, os rituais e tradições). Nesse movimento, tem-se enfatizado seu caráter primordial, o qual tende a tirar aos povos “originários” da história e localizá-los onde o tempo se encontra “congelado”, no sentido de “recuperar” algo que estava perdido. Segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a crítica ao “primordialismo” segue até hoje como necessária para uma nova reelaboração teórica da noção de etnicidade.

É certo que alguns autores defendem a existência de um conjunto de traços e elementos culturais de “larga duração”, porém,

sob o ponto de vista de Barth (1969), preferimos analisar a etnicidade em suas transformações através do tempo e as identidades étnicas como identidades fluidas que se constroem, se reconstroem, se ocultam e se mostram, de acordo com as circunstâncias históricas, políticas, sociais e culturais determinadas. Fredrik Barth (1998 [1969]) inicia sua análise ordenando o que geralmente se entende por ‘grupo étnico’ na literatura antropológica. Uma comunidade que: “Perpetua-se principalmente por meio biológico; comparte valores culturais fundamentais; Integra um campo de comunicação e interação; os membros se identificam a si mesmos e são identificados pelos demais” (BARTH, 1998 [1969], p. 189).

Aprofundando essa temática, Barth (1998) chega à conclusão de que *eticidade* é um processo subjetivo. Os ‘grupos étnicos’ são formados na medida em que os autores utilizam identidades étnicas para categorizar a si mesmos, e aos outros, tendo como propósito a interação. Assim, pode-se dizer que é o ‘grupo social’ o que determina a cultura e não o contrário. Desse modo, as diferenças culturais podem persistir, apesar do contato interétnico e da interdependência.

A etnicidade é uma *entidade relacional*, pois está sempre em construção, em uma forma predominantemente contrastiva. O que significa que está construída no contexto de relações e conflitos intergrupais. A forma contrastiva que caracteriza a natureza do grupo étnico resulta de um processo de confrontação e diferenciação. Tudo isso acentua a natureza dinâmica da identidade étnica que se constrói no jogo dessas confrontações, oposições, resistências, como também e, sobretudo, no jogo da dominação e submissão. É nesse jogo dialético da dominação e da sujeição, em que se encontra a dimensão mais crítica do problema da identidade étnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p. 58). Barth (1998) também assinala que o caráter contraditório da relação entre grupos étnicos aparece mais claramente quando se trata de minorias em suas relações de submissão para com as sociedades que estão no entorno (AGUILERA URQUIZA, 2006).

Como vimos acima, no Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira (1976), com sua teoria da *fricção Interétnica* (a afirmação de um determinado grupo se processa na distinção e contraste, diante dos demais). Quando uma pessoa ou um grupo se afirma como tal, o faz como meio de diferenciação em relação com alguma pessoa ou grupo com que se confronta (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 05-06) e posteriormente Oliveira Filho, (1977, 1988) – noções de ‘*campo social*’ e ‘*situação histórica*’ – são os principais representantes atuais dessa reflexão, em continuidade aos trabalhos de Fredrik Barth.

Nós nos perguntamos, na atualidade, como os povos indígenas

constituem sua identidade em meio às relações que estabelecem com a 'sociedade nacional' e quais são os efeitos, ou como lhes afeta o tema das vertiginosas mudanças sociais no mundo atual? Sabemos que essas questões de identidades interétnicas, têm sua origem justamente nas relações estabelecidas entre sociedades indígenas e setores da sociedade nacional, marcadas simultaneamente por conflitividade por um lado e interdependência, por outro.

Cardoso de Oliveira (1976), confrontado por este contexto, afirma que a noção de 'identidade contrastiva',

Parece constituir-se na essência da identidade étnica, ou seja, a base na qual esta se define. Implica a afirmação do 'nós ante os outros'. Quando uma pessoa ou um grupo se afirma como tal, o faz como meio de diferenciação com relação a alguma pessoa ou grupo com que se confronta. Trata-se de uma identidade que surge por oposição. Não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica, se afirma 'negando' a outra identidade, 'etnocentricamente' visualizada por ela (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 05-06).

Pode-se dizer, segundo o argumento do autor, que cada vez se torna mais necessário descobrir e reafirmar – ou incluso, criar – suas semelhanças, pois isoladamente assim, em uma situação de confrontação e de minoria, terá condições de reivindicar para si um espaço social e político de atuação.

Participando, dessa maneira, de um 'grupo étnico' (BARTH, 1998, p. 15), como forma de organização social, articulados basicamente por si mesmos, os povos indígenas, recorrem a sinais externos de identificação que eles mesmos se constituem como tais, organizando um processo de interação com outros grupos, que inclui articulações e interdições, com o fim de garantir sua sobrevivência como unidade (grupo) social. Esses sinais de identificação não são dados previamente e estabelecidos, mas se constituem dinamicamente, no próprio processo de organização das relações interétnicas, respondendo a circunstâncias históricas, assim como aos interesses dos atores relacionados.

Em outros termos, poderíamos dizer que a identidade étnica e a etnicidade são frutos, também, do processo de ocidentalização do mundo. Implicam sistemas de classificação e autoclassificação, de identidade/alteridade, presentes nas relações entre sociedades hegemônicas e dominadas, nas quais estas, quase sempre são os atores (minorias) que participam do movimento histórico como desiguais e diferentes (classe e etnia), o que chamamos de relações assimétricas.

Essas relações interétnicas, como vimos, historicamente foram e são pautadas por relações assimétricas, ou seja, relações

pautadas pela desigualdade. O maior desafio enfrentado pelos povos indígenas na atualidade, no Brasil, segue sendo a posse dos territórios tradicionais, base necessária para a sua sustentabilidade e autonomia e um dos fatores mais relevantes para explicar a persistência de elevados índices de pobreza e precárias condições de vida verificadas entre muitos povos. O avanço sistemático da colonização sobre os territórios indígenas e seus recursos naturais é consequência da imposição histórica de um projeto de desenvolvimento monocultural, no âmbito dos Estados Nacionais.

Entendemos que a situação dos povos indígenas hoje, não só no Brasil, mas em diversos países da América Latina, traz marcas profundas desse mesmo projeto de desenvolvimento que se caracterizou, também, pela sistemática e planejada busca de superação da sociodiversidade, percebida, inclusive, pelos Estados Nacionais que aqui se implantaram, como um estorvo, e a presença dos povos indígenas, além de sinal de atraso, significando o risco de futuras fragmentações políticas.

O destino dos povos indígenas, sob a ótica dos Estados Nacionais, era o seu desaparecimento, mediante a integração na sociedade ocidental, o que, na perspectiva dos povos indígenas, se traduziu em desintegração de seus territórios, modos de vida, organização social, economias, religiões e cosmovisões. Seus conhecimentos, tecnologias de manejo ambiental, medicina e agricultura, sob a ótica das elites ocidentais, eram (e são, ainda, em amplos setores dessas mesmas elites) considerados imprestáveis e sinal de atraso e de não civilização.

Como afirmou Boaventura de Souza Santos, nós temos o direito a sermos iguais quando a diferença nos inferioriza. Temos o direito a sermos diferentes quando a igualdade nos descaracteriza. As pessoas querem ser iguais, mas querem respeitadas suas diferenças. Ou seja, querem participar, mas querem também que suas diferenças sejam reconhecidas e respeitadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilário. **Currículo e Cultura entre os Bororo de Meruri**. Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande: 2001.

AGUILERA URQUIZA, A. H. **Educación e Identidad en el contexto de la Globalización. La educación indígena Bororo frente a los retos de la interculturalidad**. Tese Doutoral. Universidade de Salamanca / Espanha. 2006.

_____. (Org.); **Culturas e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: Ed. UFMS. 2013.

ANTUNES, Ângela e PADILHA, Paulo Roberto. **O eu e o outro compartilhando diferenças, construindo identidades**, 19 de maio de 2011. Disponível em: <http://campanhavaiblogspot.com.br/2011/05/o-eu-e-o-outro-compartilhando.html>

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

_____. **O Guru e o iniciador e outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask)**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade - lembranças de velhos**. 6 ed. São Paulo: Schwarcz LTDA, 1998.

BRAND, Antônio. **O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em História), PUC – Porto Alegre, 1993.

_____. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra**. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre, PUC/RS, 1997.

_____. O dilema das fronteiras na trajetória Guarani. **REVISTA DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS IHU-ONLINE** (ISSN 1981-8793), 2010. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3249&secao=331

BRAND, A. J.; NASCIMENTO, A. C.; AGUILERA URQUIZA, A. H. A Relevância do Patrimônio Cultural na Afirmação Étnica dos Acadêmicos Índios nas Cidades. Apresentado no GT 1 do Seminário sobre Povos Indígenas e Patrimônio na América. Cidade do México. 2009.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª Ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

CAMARGO, Orson. **Desigualdade Social**. Disponível em: <http://www.brasilecola.com/sociologia/classes-sociais.htm>; 2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1972.

_____. **Do Índio ao Bugre: O Processo de Assimilação entre os Terêna**. 2ª Edição. Rio de Janeiro, Francisco Alves: 1976.

_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo, Universidade Federal de Brasília: 1976.

_____. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. 3ª Edição. Editora Universidade de Brasília, São Paulo: 1981.

_____. **Povos Indígenas e Mudança Sócio-Cultural na Amazônia**. Brasília, Série Antropologia: 1972.

DAMATTA, Roberto. **Exploração: um ensaio de sociologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Rocco. 1986.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 23ª Ed. São Paulo: Ed. Graal, 2009.

FRÓIS, Katja Plotz. Globalização e cultura a identidade no mundo de iguais. In. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas. Nº 62. Florianópolis: UFSC. 2004. Acessado em 23/08/2010. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/cadernos-depesquisa/article/viewFile/1201/>

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

_____. A Centralidade da Cultura: notas sobre as revoluções de nosso tempo. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 15-46, jul./dez.1997.

IGNATTI, Carmencita. III SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS INTEGRADAS DA UNAERP CAMPUS GUARUJÁ. Disponível em: <http://www.unaerp.br/index.php/sici-unaerp/edicoes-anteriores/2006/secao-1-2/953-projeto-neiab-criacao-de-memorial-indigena-do-litoral-sul/file>

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico**. 23ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2009.

LEBRUN, Gérard. **O que é poder**. Coleção: Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1984.

LIMA, A. C. de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LITTLE, Paul. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. In **Tellus**, ano 2, nº 3, UCDB, Campo Grande, out.2003, p.33-52.

_____. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*, Brasília, 2002, datilografado, 30 p.

MELATTI, Júlio Cezar. A Antropologia no Brasil – um roteiro. In. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais (BIB)*, nº 17, pp. 1-92, Rio de Janeiro, ANPOCS, 1984.

MOURA, Noêmia dos S. P. **O Processo de Terenização do Cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no século XX**. Tese de Doutorado – Campinas: UNICAMP. 2009.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *As Facções e a Ordem Política em uma Reserva Tükuna*. Disertación de Mestrado / PPGAS – Universidade de Brasília. 1977.

_____. *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*. SP. Marco Zero. 1988.

_____. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1999.

_____. *A viagem de volta, etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa. 1999.

_____. Muita Terra para Pouco Índio? Uma Introdução (Crítica) ao Indigenismo e à Atualização do Preconceito. In.: SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs). *A temática indígena da escola: Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Graus*. MEC/MARI/ UNESCO, Brasília: 1995.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1970.

RODRIGUES, Aryon Dall'igna. *Línguas brasileiras (línguas indígenas)*. São Paulo: Loyola, 1994.

SANTOS, Boaventura de S. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006. Também publicado no Brasil, São Paulo: Editora Cortez, 2006 (2ª edição).

SILVA, Benedicto. (org.) *Dicionário de Ciências Sociais*. RJ: FGV, 1986.

STOER, Stephen R., & CORTESÃO, Luiza. **Levantando a pedra: Da pedagogia inter/multicultural às políticas educativas numa época de transnacionalização**. Porto: Edições Afrontamento. 1999.

TASSINARI, Antonella M. I. Sociedades Indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: SILVA, Aracy L. da; GRUPIONI, Luiz D. B. **A Temática Indígena na Escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

TODOROV, Tzvetan. **Memória do mal, tentação do bem**. Trad. De Joana Angélica D'ÁvilaMelo. S. Paulo: Arx, 2002.

UNESCO. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural**. 2002.