



UNIVERSIDADE DE
COIMBRA

PARA DESCOLONIZAR A DIFERENÇA
AS TRAJETÓRIAS DE INDÍGENAS URBANOS BRASILEIROS NA DEFESA DE SUAS
IDENTIDADES E NA CONSTRUÇÃO DE UM ESTADO INTERCULTURAL

Gabriela de Freitas Figueiredo
Rocha



UNIVERSIDADE DE
COIMBRA

Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha

PARA DESCOLONIZAR A DIFERENÇA

As trajetórias de indígenas urbanos brasileiros na defesa de suas
identidades e na construção de um Estado intercultural

Tese no âmbito do doutoramento de Pós-Colonialismos e Cidadania Global
orientada pelas Professoras Doutoradas Maria Paula Meneses e Élide Lauris e
apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Janeiro de 2020

Gabriela de Freitas Figueiredo Rocha

PARA DESCOLONIZAR A DIFERENÇA

As trajetórias de indígenas urbanos brasileiros na defesa de suas identidades e na construção de um Estado intercultural

Tese de Doutoramento do curso Pós Colonialismos e Cidadania Global, apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, para obtenção do grau de Doutora.

Orientadoras:

Professora Doutora Maria Paula Meneses

Professora Doutora Élide Lauris

Coimbra, 2020.

A quem resistiu antes de nós e não teve medo da morte

Agradecimentos

Agradeço com veemência a todas as pessoas que acompanharam a jornada pessoal e coletiva de construção desta tese, desde as primeiras inquietações que me provocaram o fascínio pelo que estudo e me trouxeram ao CES, onde uma nova jornada de inimagináveis transformações estariam por vir.

À minha família, fiel em acolher as minhas escolhas e apoiá-las, e que apesar da distância de um oceano, amou-me incondicionalmente em todos os momentos. Agradeço à minha mãe, Dulcinéa, a mulher que primeiro me inspirou e inspira a olhar o mundo de forma empática e sem armas. À minha irmã e irmão, sobrinhas e sobrinhos, tias e tios e a toda a família, que suportaram a minha ausência neste prolongado período de exílio, sempre enviando mensagens de carinho e saudade. Um agradecimento especial às minhas tias Vera e Zezé, por todas as formas em que me apoiaram à distância, inclusive financeiramente, nos momentos mais difíceis.

Ao Programa de Pós Colonialismos e Cidadania Global, pela oportunidade de realização do doutoramento e à Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), pela concessão da bolsa de investigação. Ao Centro de Estudos Sociais de Coimbra, às/os professoras/es, investigadoras/es, pelo diálogo constante, pela abertura e entusiasmo com que acolheram os nossos projetos de investigação e nos apoiaram sempre a concretizá-los da melhor forma. Às/os funcionárias/os da Biblioteca Norte/Sul, pela simpatia, generosidade e empenho que investem sempre no trabalho que fazem.

Às minhas orientadoras, Maria Paula Meneses e Élide Lauris, pelo que me ensinaram ao longo desses anos, por respeitarem as minhas escolhas e se disporem a dialogar criticamente com o que lhes trazia. Às companheiras e companheiros doutoramento, por toda convivência, trocas, experiências, conversas, festas e botecos, que fizeram de Coimbra logo de início uma casa, onde construímos também nossos próprios espaços de reflexão livre e colaborativa. A todas/os as/os colegas e amigas/os que conheci durante esse percurso e viveram comigo a dor e a alegria que marcam o nosso cotidiano nesta cidade de chegadas e partidas.

Às amigas e amigos de sempre do Brasil, que se despediram de mim tantas vezes e tantas vezes sei que me receberão de braços abertos. Às companheiras de militância da Assembleia Feminista de Coimbra e às minhas irmãs, companheiras de vida e de casa, da

República Rosa Luxemburgo, minha casa feminista em Coimbra, pelo aprendizado diário sobre o viver em coletivo e compartilhar de sonhos, projetos e desejos em comunidade.

A todas/os que colaboraram no período em que estive em campo no Brasil, participantes diretos e indiretos da investigação, dentre indígenas, organizações, apoiadores, representantes de entidades civis e públicas. Em especial, um agradecimento ao Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas, pela coragem com que abraçam as suas causas e me inspiram sempre; pela acolhida, pelo compartilhamento de suas vidas e pela confiança que depositaram em meu trabalho.

Financiamento

Entre janeiro de 2014 e dezembro de 2017, o trabalho de investigação que possibilitou a elaboração desta tese de doutoramento foi financiado por Fundos Nacionais, através de uma bolsa individual de doutoramento – referência PD/BD/52253/2013 – conferida pela Fundação Nacional para a Ciência e Tecnologia.

*Somos poucos
Somos muitos
Somos todos
Cantavam em roda os parentes
Na língua que não conheço
Na língua que não me pertence*

*Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas vão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso
nossa memória é longa e forte.*

(David Kopenawa, A queda do céu)

Resumo

Esta tese analisa a resistência indígena ao processo de repetição dos esquemas coloniais no contexto político brasileiro recente, a partir da luta pela identidade e pelo reconhecimento que se trava no espaço homogeneizante da cidade.

Na medida em que o Estado brasileiro forjou historicamente um “lugar do índio” pela violência, aculturação, a miscigenação e o etnocídio, as conquistas democráticas dos últimos trinta anos, embora sejam significativas, não alteraram as lógicas monoculturais em que o político é pensado e vivido, onde o indígena ocupa um lugar residual, uma população uniforme a ser tutelada, integrada e protegida. Reforçam-se estereótipos coloniais, sobretudo na conjuntura atual, onde o avanço do fascismo tem legitimado fortemente a violência contra os povos etnicamente diferenciados e as práticas coloniais que colocam em risco todas as conquistas democráticas recentes.

Proponho, em diálogo com a literatura pós-colonial e decolonial, deslocar o olhar para a agência dos coletivos indígenas ao reinventarem suas existências ao se apropriarem da língua colonizadora, das lógicas e aparatos normativos, criando fraturas ao processo de tradução monocultural que o indigenismo impôs. Fazem isso a partir das fronteiras em que habitam – aquelas fronteiras físicas e simbólicas que os constroem a permanecerem em “seus lugares”. A tradução é trazida aqui como um procedimento essencial, de natureza epistemológica e política, pois a partir dela se instaura o equívoco e a incerteza, daí o seu caráter permanentemente fronteiriço. Afinal, é na fronteira onde a diferença cultural potencializa a sua possibilidade de descolonizar e instaurar relações recíprocas e diálogos interculturais, pois passa de um objeto passivo a uma relação permanente de diferenciação.

A investigação se deu através do estudo de caso alargado sobre a resistência indígena na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, durante os anos de 2015 e 2016, onde acompanhei coletivos e pessoas envolvidas em uma série de eventos e situações, aplicando a observação participante, a execução de entrevistas e pesquisa documental. Procurei elaborar o estudo de uma perspectiva situada, politicamente posicionada na defesa dos processos que buscava compreender e com os quais intento contribuir, de modo crítico, mas especialmente potencializador das forças que esse movimento encerra.

As conclusões da tese se assentam na relação entre as disputas nos campos institucionais por espaços de negociação e autodeterminação e seus reflexos no local, no território urbano, marcado por exclusões e violências que são a continuação da violência que os expulsa de seus territórios

originários. Existir e resistir na cidade significa, assim, reapropriar-se do corpo, da língua, do nome, retomar raízes que se pensavam extintas, assumir um lugar permanentemente aberto de enunciação da diferença. Isso é colocado em prática a partir de diferentes estratégias de resistência que resumi em três: a defesa do nome e da autenticidade, a performance cultural e a retomada.

Abstract

This thesis focusses on indigenous resistance against the repetition of colonial frames in the Brazilian political context, from the struggle for identity and recognition, placed on the homogeneous urban space. As far as the Brazilian State has historically built an “Indigenous place” through violence, acculturation, miscegenation and ethnocide, the democratic achievements from the last thirty years, despite significant, did not modify the monocultural logics in which the political is lived and conceived, where indigenous peoples occupy a residual place, as an uniform population to be protected and integrated. Colonial stereotypes are reinforced, especially in the current scenario, where the advance of fascism has severely been legitimized the violence against ethnically diverse peoples and colonial practices which jeopardize all the current democratic achievements.

I propose, in dialogue with postcolonial and decolonial literature, to dislocate our view to the agency of indigenous collectives who reinvent their existences appropriating the colonial languages, the logics and normative apparatus, fracturing the process of monocultural translation that Indigenism imposes on them. This resistance arises from the borders they inhabit – those physical and symbolic borders that force them to remain on “their places”. The translation is brought here as a central procedure of epistemological and political nature since, from it, uncertainty and misunderstanding are installed, and hence its bordering condition. After all, it is in the border where cultural difference enhances its possibility to decolonize and put in place reciprocal relations and intercultural dialogues, since it turns from a passive object to a permanent relation of differentiation.

The research took place through the extended case method, about the indigenous resistance in Belo Horizonte city, state of Minas Gerais, during 2015 and 2016, where I joined groups and people involved in a series of occurrences and situations, applying participant observation, interviews and archive research. I aimed to elaborate a study from a situated perspective, politically engaged on the defense of the processes I wanted to understand, in a critical way, but mainly in way that potentialize the strength of this movement.

The conclusions are grounded in the relation between institutional disputes for arenas of negotiation and self-determination and its impacts on the local, the urban territory, which is marked by violence and exclusion that continues the violence perpetrated in the original indigenous territories. To exist and resist in the city means to reappropriate one’s body, language and name, take back the roots thought to be extinct, resume a permanently open place for enunciating the differences. It’s all put in practice by different strategies of resistance, which I summarize in three: the defense of the name and authenticity, the cultural performance and the resumption (*retomada*).

Lista de siglas

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista

APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

Cedefes – Centro de Documentação Eloy Ferreira

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNPI – Comissão Nacional de Política Indigenista

CONAGE – Conselho Nacional dos Geólogos

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

DAP – Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Agricultura Familiar

DISEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

Funai – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GTME – Grupo de Trabalho Missionário Evangélico

GVC – Grupo de Voluntariado Civil

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IML – Instituto Médico Legal

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MPF – Ministério Público Federal

Ong – Organização não governamental

OPAN – Operação Amazônia Nativa

PBH – Prefeitura de Belo Horizonte

PEC – Proposta de Emenda à Constituição

PNE – Plano Nacional de Educação

PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

Psol – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

RANI – Registro da Identidade Indígena

RMBH – Região Metropolitana de Belo Horizonte

SESAI – Secretaria de Saúde e Assistência Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

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

STF – Supremo Tribunal Federal

SUS – Sistema Único de Saúde

UMEI – Unidade Municipal de Educação Infantil

UNI – União das Nações Indígenas

Lista de Imagens

| | |
|---|-----|
| Imagem 1: The far side, por Gary Larson..... | 17 |
| Imagem 2: Parte do Comitê de Apoio às Causas Indígenas reunido no funeral de Zé Índio (da esquerda para a direita: Kapua Puri, Avelin Buniacá Kambiwá, Poliane, Daru Tikuna e eu). Março de 2016..... | 172 |
| Imagem 3: Manifestação contra a PEC 215, na Praça Sete. Novembro de 2015..... | 190 |
| Imagem 4: Avelin e Daru com a tão esperada certidão de óbito de José Januário, indígena Fulniô. Março de 2016..... | 197 |
| Imagem 5: A despedida de Zé Fulniô. Março de 2016..... | 198 |
| Imagem 6: Daru e Avelin montam o Memorial Indígena, janeiro de 2016..... | 204 |
| Imagem 7:Manifestação contra o genocídio Guarani Kaiowá, junho de 2016..... | 204 |
| Imagem 8: Chauã se pinta para a exposição e do outro lado da grade está a fiscalização. Março de 2016..... | 211 |
| Imagem 9: Artesanato Pataxó exposto dentro do parque municipal. Março de 2016..... | 212 |
| Imagem 10: Peças em madeira do artesanato Pataxó. Março de 2016..... | 212 |
| Imagem 11: Rosinha Pataxó. Junho de 2016..... | 215 |
| Imagem 12:Exposição indígena na Feira Hippie de domingo. Abril de 2016..... | 219 |
| Imagem 13: Indígenas Pataxó, durante a feira. Abril de 2016..... | 219 |
| Imagem 14: O Auê Pataxó, realizado durante a feira. Abril de 2016..... | 220 |
| Imagem 15: Indígenas Pataxó, Pataxó Hã hã hãe, Puri e Guarani, reunidos na feira de Ibitiré, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Junho de 2016..... | 232 |
| Imagem 16: Kapua e Dauá, pintando-se, para participarem do encontro indígena no Parque Laje, no Rio de Janeiro. Abril de 2016..... | 240 |
| Imagem 17: Encontro de Resistência Puri, em Belo Horizonte. Maio de 2016..... | 242 |

*Todas as imagens, à exceção da primeira, compõem o registro documental da investigação realizado pela própria autora. A primeira se encontra disponível em <https://anthropology.net/2007/09/14/watch-out-the-anthropologists-are-coming/anthropologists-anthropologists/>

Sumário

| | |
|--|-----|
| Introdução..... | 1 |
| 1 Primeiros passos da investigação: a <i>retomada</i> do campo (a cidade) e as escolhas metodológicas..... | 11 |
| 1.1 Aproximar-se do “objeto” da Antropologia: uma experiência de tradução..... | 15 |
| 1.2 O pós-colonial na construção de métodos de investigação..... | 21 |
| 1.3 Entre encontros e desencontros, a escolha por uma perspectiva engajada e situada..... | 31 |
| 2 Os pontos de vista e de partida na teoria..... | 43 |
| 2.1 O problema pós-colonial da identidade..... | 43 |
| 2.2 A inserção no debate da etnologia brasileira..... | 49 |
| 2.3 O Estado nação e a “fratura” indígena..... | 53 |
| 2.4 A questão indígena latino-americana e a especificidade brasileira..... | 61 |
| 2.5 A tradição do indigenismo e a reinvenção da resistência..... | 67 |
| 2.6 Identidades de/na fronteira: etnogêneses e hibridismos no Brasil..... | 75 |
| 2.7 A resistência indígena na cidade e a disputas por fronteiras que definem o "lugar do índio"..... | 83 |
| 3 As reconfigurações do indigenismo: tradução, dominação ou contradição?..... | 95 |
| 3.1 O indigenismo salvou os índios?..... | 99 |
| 3.2 Os índios salvaram o indigenismo?..... | 107 |
| 3.3 O que há no lugar da tutela? As vozes indigenistas..... | 119 |
| 3.4 O que querem os índios? As vozes do movimento indígena..... | 134 |
| 3.5 O indigenismo instrumentalizado na luta..... | 153 |
| 4 Indígenas na cidade, nas fronteiras entre o ser e o estar: trânsitos, resistências e retomadas..... | 156 |
| 4.1 Para além do apagamento, a construção de uma fronteira de resistência..... | 158 |

| | |
|--|-----|
| 4.2 Emergências, alianças, trocas e trânsitos: as retomadas que inspiram a resistência nas cidades..... | 173 |
| 4.3. A cidade como fronteira a ser "etnicizada" | 182 |
| 5 As estratégias de resistência na cidade..... | 187 |
| 5.1 Da indiferenciação à identidade: a defesa do nome e da autenticidade..... | 188 |
| 5.2 Exotismo e performance: indígenas Pataxós e a apropriação da cidade pelo artesanato..... | 204 |
| 5.3 “Somos daqui e de lá”: forjando identidades híbridas na cidade, território político de resistências e retomadas indígenas..... | 232 |
| 6 Descolonizar a diferença: deslocando a identidade nas múltiplas formas de “ser indígena” | 257 |
| 6.1 Por que traduzimos? A linguagem como fronteira em movimento..... | 258 |
| 6.2 A fronteira como espaço de subjetividades “inautênticas” | 269 |
| 6.3 As fronteiras se deslocam na <i>retomada</i> da cidade..... | 280 |
| 6.4 Descolonizar a diferença e potencializar estratégias interculturais de resistência..... | 286 |
| Conclusões..... | 290 |
| Referências..... | 300 |
| Anexos..... | 311 |
| - Lista de entrevistas, por ordem cronológica..... | 311 |
| Mapas..... | 313 |
| - Lista dos/as presidentes da Funai dos últimos anos (a partir de 1990, quando passa a integrar o Ministério da Justiça) | 317 |

Introdução

A tese aqui apresentada, produto de uma investigação realizada no âmbito do doutoramento em Pós Colonialismos e Cidadania Global, buscou compreender o modo como coletivos indígenas brasileiros que ocupam o espaço “desindianizado” da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, reelaboram continuamente o sentido de estar “fora do lugar” e desestabilizam fronteiras físicas, políticas e epistemológicas por meio da defesa de suas identidades. Ao assumirem o lugar de tradução da multiplicidade de suas existências e resistências para uma categoria política genérica – o indígena – confrontam também o processo em que ela foi forjada, na construção de um projeto de Estado nação excludente, fundado na miscigenação violenta e na apropriação das diferenças, que é o Brasil atual.

O meu ponto de partida, nesta pesquisa interdisciplinar, foi pensar o Estado nação como um agente impositor de fronteiras, forjado a partir de uma matriz colonial que nunca foi completamente superada, justamente por estar no seu próprio fundamento integrar e uniformizar as diferenças dentro de um padrão “universal”, monoculturalmente orientado, de subjetividade, sociabilidade e cidadania. A luta e resistência dos povos indígenas brasileiros combinou, historicamente, o confronto radical ao poder deste Estado à legitimação de sua presença, por meio de múltiplas estratégias de sobrevivência, adaptação, negociação, conflito e resistência à integração. Hoje, num contexto em que persiste a dependência dos coletivos à estrutura estatal, a luta indígena pela autodeterminação alia diferentes frentes e escalas de ação, tanto dentro, à margem quanto contra o Estado. Defendem, na luta em que se dá internamente à estrutura estatal, um projeto democrático que garanta a diversidade étnico-cultural dentro do território nacional. Nessas circunstâncias, será possível descolonizar o Estado nação e reconfigurar a sua matriz monocultural? A partir desta indagação, desenhei em meu projeto a hipótese inicial de que um Estado intercultural resultaria de possibilidades transformadoras abertas dentro dos próprios campos de luta e disputas que ele comporta, ao se provocarem rupturas gradativas, fraturas e contradições. Com o início da investigação, defini que a minha análise se concentraria em algumas fronteiras que este Estado impõe e nos momentos em que o seu poder é reconfigurado na prática, dentro da luta, na resistência política, cultural e epistêmica, tendo o Brasil como campo de análise. Formulei, então, a hipótese de que os coletivos indígenas situados em contexto urbano vivem uma condição fronteira, que tanto os fragiliza por viverem distantes de suas comunidades e territórios, quanto potencializa o deslocamento das mesmas

fronteiras, seja política seja simbolicamente. Suas trajetórias de resistência contribuiriam para reverter a reprodução dos esquemas coloniais que projetaram o “lugar do índio” apartado da sociedade nacional, residual e ignorante, o que justifica ainda a violência permanente que a população indígena sofre, na luta e defesa de seus territórios e modos de vida. O meu objetivo foi, assim, analisar o potencial disruptor dessas trajetórias na construção da categoria identitária genérica do “indígena”, o que se reflete na descolonização das práticas e imaginários ao qual ela está associada, possibilitando um processo mais amplo de descolonização das diferenças que forjaram o Estado nação monocultural, para um projeto futuro de Estado intercultural.

Trata-se de um estudo interdisciplinar inserido nos debates sobre as políticas identitárias, que dentro das perspectivas pós-coloniais, vem mobilizando diferentes abordagens, desde estudos mais focados na diáspora dos grupos etnoculturais dos países centrais, até aqueles voltados para a resistência dos povos originários dos países que continuam sofrendo a violência colonial. Contudo, ao se definir como uma reflexão sobre a identidade, seu objetivo central é lançar luz sobre a *diferença*, o lugar dela e sua importância na descolonização de conceitos, epistemologias, narrativas etc. Uma diferença não essencializada, tomada como a relação de diferenciar-se, que se potencializa na crítica às trocas culturais desiguais, ao tomar a cultura não como objeto, mas ponto de partida para agências transformadoras.

Entendo que a grande pluralidade de estudos sobre indígenas em seus espaços de vida carece do contraponto reflexivo sobre como estes corpos transitam e agem fora de seus territórios de pertencimento, aqueles lugares interditos, em que somente são autorizados a adentrar na medida em que negam a própria existência. O lugar interdito escolhido foi a cidade, espaço onde emergem identidades sociais complexas, em disputa e negociação, que resistem a ser encaixadas nas categorias políticas e de cidadania à disposição. Não se trata, porém, de refixar um conceito de “índio urbano”, senão desestabilizar a própria construção dicotômica de espaços e das categorias a ele associados. Para tanto, é fundamental aproximar as discussões sobre a etnicidade desenvolvidas a partir da realidade brasileira ao debate pós-colonial e decolonial que vem sendo travado em outras partes do mundo, amplificando a análise das experiências específicas dos povos e coletivos indígenas, nos seus distintos processos de continuidade e ruptura com o legado colonial, para que a partir daí se possam

encarar os desafios políticos e epistemológicos de descolonização de conceitos, pensamentos e práticas.

Nesse intuito, proponho um diálogo entre diferentes matrizes dentro da extensa lista de autores que vêm problematizando o impacto da relação colonial (incluindo os estudos pós-coloniais e decoloniais), incluindo Frantz Fanon, Homi Bhabha, Enrique Dussel, Anibal Quijano, Boaventura de Sousa Santos e Walter Mignolo, para estabelecer uma relação entre a construção do sujeito colonizado e a problemática indígena no contexto de colonização e formação dos Estados nacionais latinoamericanos. Como ferramentas analíticas e propostas epistemológicas, retomo o pensamento pós abissal e a sociologia das ausências e das emergências de Boaventura Sousa Santos (2006; 2009), a partir do qual me concentro no procedimento da tradução – no modo como ela deixa de ser a repetição da língua, dos estereótipos coloniais e das monoculturas modernas para se tornar um processo aberto de reconhecimento de diferenças recíprocas. Dentro dessa perspectiva, abordo temas que vêm sendo trabalhados pela etnologia brasileira (Darcy Ribeiro, Alcida Ramos, Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha, João Pacheco de Oliveira, Gersem Luciano Baniwa), para compreender processos específicos que incidiram nesta sociedade como indigenismo, pacificação, integração e emergências étnicas. Uma característica particularmente relevante desse contexto, a respeito da superação de estereótipos coloniais sobre o “índio” e construção de uma identidade política de indígena, é o uso estratégico e contra-hegemônico que os coletivos indígenas fazem do aparato indigenista – ao ressignificá-lo dentro da lógica da autodeterminação, em contraponto à lógica da dominação – e a mobilização do conceito *retomada*, que significa o resgate do *ser* e *estar* indígena, seja pela ocupação de territórios, seja pelo acionamento de múltiplas formas de afirmar a resistência e reexistência de suas raízes. Busco, então, ao tematizar as condições da retomada indígena na e da cidade, apontar saídas descolonizadoras, amparando-me no pensamento fronteiriço de Gloria Anzaldúa, Walter Mignolo e Catharine Walsh. Proponho pensar as fronteiras – físicas, políticas e simbólicas – como um espaço tanto de negação, por confinar as diferenças etnoculturais a um lugar residual, quanto de tradução; uma tradução permeada pelas contradições do uso das linguagens normativas e categorias hegemônicas, mas que carrega em si as incertezas do espaço fronteiriço e os limites da traduzibilidade.

Para desenhar esse percurso, foi preciso analisar o processo colonial latinoamericano como um contínuo de violência e homogeneização imposta pela cidadania

excludente do Estado-nação forjado ao longo dos anos, incorporando o “índio” como mito de origem da nacionalidade, enquanto dizimava todas as formas de vida e vínculos sociais dos povos concretos, através dos poderes de pacificação, controle, tutela e integração à sociedade nacional. Desintegrar sociedades completas, isolar famílias e indivíduos e enclausurar coletivos indiferenciados de índios “residuais” foram algumas das formas com que o aparato administrativo do indigenismo garantiu a consolidação de um território nacional unificado, combinada à manutenção do “problema” indígena apartado dos espaços de construção de uma cidadania ativa e das possibilidades de autonomia econômica e sociocultural. Isolar, física e simbolicamente, eram etapas para o gradativo desaparecimento da questão indígena, o fim considerado inevitável dentro das premissas que moviam o indigenismo. Por essa razão, a resistência indígena vai muito além de uma manutenção de fronteiras territoriais e de sinais étnicos de distinção. Ela resume também distintas formas de negação do desaparecimento e de afirmação de uma diferença vital, impenetrável e intraduzível, contrapondo a ideia de que ao se transformarem, transitarem, saírem das aldeias e construírem novas formas de existir dentro da língua colonizadora, isso implicaria a perda dos vínculos de pertencimento a suas origens.

As transformações político-jurídicas recentes do Estado brasileiro apontam para a superação de um paradigma da aculturação e assimilação, substituído pelo da autodeterminação e reconhecimento das diferenças étnico-culturais, o que provocou deslocamentos importantes, fruto da luta e resistência dos coletivos indígenas dentro e fora dos seus territórios de autodeterminação. Desde a redemocratização do país e Constituição de 1988, houve alterações profundas na relação entre a sociedade nacional e os povos indígenas brasileiros, reconhecidos hoje como sujeitos coletivos, detentores de direitos e autonomia linguística, política e cultural. Em que pese todas as limitações estruturais à efetivação dessa autonomia interétnica, mesmo no plano formal, os anos que se seguiram às conquistas constitucionais foram de ganhos significativos de espaços e vozes dos coletivos e movimento indígena, com políticas públicas universalizantes e específicas. No entanto, como a investigação aponta, a categoria genérica “indígena”, ao ser acionada nas dinâmicas interétnicas concretas, dentro e fora das instituições, ainda reflete o imaginário predominante do índio mítico, selvagem e residual ao processo civilizatório, desprovido de agência e de capacidade de decidir sobre o seu destino.

Este estudo relacionou, portanto, os processos de construção da identidade indígena genérica, verificando a maneira como ela foi *fixada* em certos estereótipos, padrões e modelos de governança de populações, e, de outro lado, as experiências concretas em que essa identidade é deslocada, tanto na medida em que ela passa a incluir novos participantes e repertórios, quanto ao ter a sua própria legitimidade colocada em xeque ou os modelos dentro dos quais ela foi e é construída. Analisei a experiência fronteiriça de indígenas, organizados ou não, residentes na cidade de Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, que assim como as grandes cidades brasileiras em geral, é um território extremamente excludente em relação a modelos de vida, sociabilidade, corpos e territorialidades alternativas às lógicas homogeneizadoras que configuram o sistema capitalista atual. Trata-se da cidade onde nasci, vivi os últimos dez anos anteriores ao doutoramento e para a qual regressei a fim de realizar a investigação, durante o período de julho de 2015 a agosto de 2016. Foi lá também onde despertei para as diferentes linguagens, perspectivas e conflitos que a cidade costuma silenciar e que aparecem, no entanto, como ruídos que irrompem o cotidiano e a ordem. Considerando que boa parte das pessoas que vivem nesses contextos urbanos são alijadas dos recursos que a cidade oferece, fui sempre instigada a tentar perceber como essa materialidade de escassez e violência é vivida, superada, ou reelaborada segundo códigos culturais diversos. A partir da minha trajetória de envolvimento com essa temática, que não é apenas acadêmica, mas de engajamento pessoal e político, entendo que a resistência ao apagamento das diferenças, enquanto luta pela existência e sobrevivência a opressões cotidianas, potencializam práticas tradutórias que rompem as narrativas estabelecidas e fissuram a homogeneidade imposta.

Interessava-me compreender a diferença indígena em seu processo ininterrupto de diferenciação, que se manifesta na luta e na afirmação da vida, contra os aparatos da morte que se organizam dentro e fora do Estado. Além disso, a luta indígena se apropria do direito e da política para traduzir as suas reivindicações, e ao mesmo tempo, resiste à normalização, aos esquemas classificatórios e aos regimes de verdade e autenticidade exteriores aos seus próprios regimes culturais de construção de sentidos e sociabilidade, na medida em que instauram uma permanente tensão entre a unidade e a diferença, entre o generalizável e o específico, entre a comunidade nacional e as múltiplas nações étnicas que a constituem. Propus-me a analisar em que medida as alternativas de um direito contra-hegemônico e pós-abissal (Santos, 2003; Lauris, 2016) emergem da prática cotidiana a resistência indígena,

alterando o lugar que os povos indígenas passam a ocupar, ao sair da posição fixa de residualidade e reivindicar uma cidadania que se assenta na diferença.

Defendo ao longo deste trabalho que a emergência da questão indígena nas cidades compõe um contínuo de resistência que não se localiza em um espaço único. Afinal, este “enclausuramento” do indígena faz parte de um longo processo colonial que impôs categorias genéricas, indiferenciadas, as quais definem o lugar que o indígena estaria autorizado a habitar, até que fosse definitivamente incorporado pela sociedade nacional. Por consequência deste imaginário colonial ainda tão presente, é comum que a compreensão da questão indígena e da reivindicação de direitos e políticas que se dá a partir dela seja reduzida às disputas por espaços residuais e por políticas compensatórias. Assim, ao entrecruzar a questão indígena à exclusão das grandes cidades, reduz-se também a presença indígena a um excesso, que não deveria estar ali, ou a uma existência inautêntica, que não deveria ser reconhecida. Portanto, quis desenvolver uma investigação que não se destinasse apenas a olhar para esses grupos e meramente visibilizá-los, mas me aprofundar sobre o processo mais amplo que os torna e tornou indistintos, descartáveis, inautênticos. O meu argumento é que, subjacente ao processo de colonização/modernização que se deu pelo avanço de fronteiras, está a cidade como continuação das lógicas de violência e extermínio que sustentaram a imposição delas. Há assim, uma continuidade entre a resistência dos coletivos indígenas em seus territórios e aquela que se dá na cidade, pois tanto uma quanto a outra não são apenas disputas pela existência no lugar, mas um confronto radical do poder e da violência que configuraram as duas realidades.

Uma investigação sobre os indígenas *fora do lugar* vem evidenciar as reivindicações desses grupos ou indivíduos, precariamente reconhecidas no plano político institucional, além de apontar caminhos para a discussão da questão indígena de maneira mais abrangente. Algumas questões, a partir daí, guiaram o trabalho. Como são enfrentadas as contradições de uma luta por múltiplas etnicidades, apoiadas em uma categoria genérica – indígena? No uso estratégico que os coletivos fazem do próprio aparato indigenista, historicamente concebido para o controle e a dominação colonial, quais são as alternativas ao processo de repetição de estereótipos, que, no caso do modelo predominante no território brasileiro, impôs a miscigenação como linguagem naturalizadora de hierarquias étnico-raciais, onde “ser indígena fora dos padrões” significa ser constantemente colocado em suspeita de inautenticidade, deslegitimado em sua própria voz e capacidade de agência?

Frente a esse contexto, como as experiências de ser indígena no espaço urbano desestabilizam fronteiras epistêmicas onde os processos de tradução se dão? Quais são as estratégias utilizadas para resistirem e lutarem pelo reconhecimento, sem que isso implique no reencaixar em categorias e esquemas coloniais prévios?

A metodologia adotada combinou o método de estudo de caso alargado (Burawoy, 1991; Santos, 1983) à observação participante, entrevistas e a construção reflexiva dos atos de objetivação a partir das trocas intersubjetivas envolvidas no meu próprio engajamento pessoal e político às situações estudadas. Fiz isto a partir proposta de produção de conhecimentos situados (Harding, 2004; Haraway, 2004), parciais e provisórios, que nos implicam diretamente ao que estudamos e altera radicalmente as relações e as dinâmicas de construção e generalização dos conhecimentos.

A cidade de Belo Horizonte, onde realizei boa parte da investigação, localiza-se na região sudeste do país, tida como já “desindianizada” devido ao remoto processo de colonização que sofreu, e é uma das muitas grandes cidades brasileiras que recebem famílias das mais diversas origens, movidas pelas dificuldades de sobreviverem em suas terras, expulsas pelo avanço de práticas coloniais de apropriação de territórios, ou pela necessidade de acesso a recursos, bens e políticas que não chegam a todos os lugares. Para lá, vão famílias indígenas majoritariamente do interior de Minas Gerais, do sul da Bahia e de outros estados do nordeste. Por esse motivo, trata-se de grupos que viveram experiências específicas de resistência, já que a colonização incidiu de maneira particular, diversa a de outras regiões, e marcadas pela forte integração desses povos ao mundo não indígena. Estes deslocamentos, nas trajetórias de indígenas forçados a deixarem suas aldeias e coletivos, podem ser provisórios, prolongarem-se por anos e às vezes por gerações. Permaneci na cidade durante quase todo o período de um ano de investigação, entre 2015 e 2016, com algumas viagens esporádicas a Brasília, Governador Valadares, Viçosa e Rio de Janeiro, para o acompanhamento de encontros e outras reuniões de caráter político envolvendo o movimento indígena e representantes do Estado brasileiro. Não selecionei uma etnia específica para “compreender”, visto que o objetivo era mesmo abordar a identidade genérica e os diferentes percursos que cada pessoa ou coletivo adotam para resgatarem e afirmarem as suas diferenças, origens e trajetórias de pertencimento. O contexto urbano aparece aí como território a ser *indianizado*, onde se mobilizam as estratégias tradutórias analisadas em sua particularidade: *a defesa do nome e da autenticidade*, enquanto critério

de comprovação do pertencimento étnico; as *performances culturais* por meio dos quais as diferenças se expressam e a cultura é concebida como um espaço aberto de enunciação e agência; a *retomada*, tanto física e simbólica, cujo conteúdo se preenche por relações, nomes, signos e performances múltiplas.

Por fim, é importante destacar que o desenvolvimento desta investigação tomou rumos que fugiram às hipóteses traçadas no projeto, não apenas em função das variáveis já consideradas quanto por mudanças drásticas no contexto sociopolítico brasileiro. Durante o período de campo, a democracia brasileira sofreu um golpe institucional, com a deposição da presidenta em exercício em 2016 e o avanço de uma série de medidas antidemocráticas, violadoras de preceitos constitucionais, de caráter crescentemente fascista. Neste cenário de incertezas, o ato de produzir conhecimentos acerca de uma realidade em constante transformações nos exige maior responsabilidade, sobretudo quando lidamos com os impactos deste golpe às minorias étnico-raciais, historicamente excluídas do “pacto nacional” forjado por todos os governos que sucederam a nossa era colonial. Ao projetarmos nossas alternativas de oposição, confronto e contra-hegemonias, é preciso recusar o discurso latente, mesmo em setores considerados progressistas da sociedade, da incompletude de nosso processo civilizatório, que ainda pensa a diferença indígena como um problema; que encara os povos indígenas como uma população “naturalizada” na base da pirâmide social, a ser reconhecida e por isso integrada, com base em políticas específicas, reservando um lugar a esses “remanescentes” da nação.

No primeiro capítulo da tese, descrevo em detalhes a passagem das questões iniciais do projeto àquilo que o início do trabalho de campo trazia; como foi a aproximação aos sujeitos, os problemas enfrentados, as pressuposições superadas e aquelas confirmadas; como as relações foram construindo um terreno a partir do qual eu passava refletir, elaborar indagações e hipóteses. Trago também as referências teórico-metodológicas, da perspectiva dos estudos pós-coloniais, e como elas contribuíram para o forjar de um olhar e um modo de guiar a investigação.

No segundo capítulo, exponho uma revisão das principais teorias com as quais dialogo ao longo do trabalho, começando por situar o problema da identidade dentro dos estudos pós-coloniais; em seguida, trago algumas contribuições relativas aos debates na etnologia brasileira e como eles explicam e situam a compreensão da questão indígena na atualidade. Na terceira seção do capítulo, resgato o tema da construção do imaginário de

unidade e homogeneidade do Estado nação e a sua “fratura” indígena e, em seguida, trago as especificidades da questão indígena no contexto latino-americano e brasileiro. Retomo as origens do indigenismo, enquanto aparato de controle de pessoas e territórios, e as transformações por que ele vem passando, produzidas pela resistência dos coletivos organizados. Nas últimas seções, discuto os processos de reinvenção das identidades indígenas, na forma de etnogêneses e hibridismos, e faço um levantamento da literatura a respeito da presença indígena nas cidades brasileiras e latinoamericanas.

O terceiro capítulo é dedicado à análise do indigenismo brasileiro, a partir dos processos acompanhados em campo, confrontados com os discursos recolhidos em entrevistas e outras fontes, a partir dos quais relaciono as perspectivas de agentes do Estado, de entidades de apoio às causas indígenas e de representantes do movimento indígena. Contraponho, assim, os avanços adquiridos ao longo dos anos, os retrocessos e riscos, as continuidades das lógicas de tutela e assimilação cultural, as tensões e contradições dos processos políticos centralizadores do indigenismo e as múltiplas formas de construir sentidos e fazer política vindas dos coletivos.

O quarto capítulo começa a elaborar boa parte da experiência de campo, ao falar sobre como se configura na cidade uma fronteira que a princípio nega a emergência da diferença indígena, tanto pela invisibilidade de suas vidas, como pela produção reiterada de outras formas de violência que afetam o dia a dia dos sujeitos. A primeira seção é dedicada às indagações iniciais, formuladas a partir das primeiras impressões que tive, e onde narro a minha passagem de uma perspectiva de “apagamento” para a percepção das diferentes formas de resistência que encontrei. Na segunda, trago alguns aportes da literatura etnográfica, importantes para compreender os trânsitos, trocas e retomadas que caracterizam os grupos étnicos com quem trabalhei, muitos deles oriundos do nordeste brasileiro.

No quinto capítulo, narro as situações por meio das quais descrevo a experiência de resistência indígena na cidade, analisando as estratégias que identifiquei e o modo como cada uma delas aciona diferentes formas de deslocar as fronteiras físicas e simbólicas em que a existência indígena se encontra constrangida. Potencializam-se assim, enquanto estratégias de resistência, tradução e diferenciação, mobilizando a diferença nos múltiplos territórios em que ela é interdita, como nos espaços institucionais ou nas ruas. São elas: a *defesa do nome e da autenticidade*, a *performance cultural* e a *retomada*.

O sexto capítulo é dedicado à reflexão sobre o que esta investigação traz de contribuição ao debate sobre as lutas por identidades, no contexto de propostas político-epistemológicas para a descolonização de pensamentos e práticas. Na primeira parte, problematizo a tradução como um procedimento central na luta por alternativas epistêmicas às lógicas monoculturais modernas, já que os processos identitários dos contextos pós-coloniais foram eles mesmos forjados a partir de esquemas que repetem a linguagem colonizadora como unívoca. Na segunda seção, reflito acerca do modo como as identidades fronteiriças ressignificam a *inautenticidade* a que são associadas, pois ao confrontarem o silêncio e a violência de seus cotidianos, potencializam rupturas mais radicais à maneira como as identidades são imaginadas e categorizadas. Na terceira seção, exploro a ressignificação do elemento espacial, ao considerar a retomada indígena como um processo tanto físico quanto simbólico, que se inicia nos próprios corpos, na passagem que fazem do espaço da inautenticidade para o da resistência permanente. Na quarta e última seção, discuto os desafios de uma tradução intercultural que confronte a naturalização de hierarquias étnico-raciais, perpetuadas a partir da violência da miscigenação; esta tradução deve estar aliada à permanente descolonização da diferença, o que implica tratá-la como lugar de agência e enunciação, onde as fronteiras se movem a pelo equívoco e pela intraduzibilidade.

1 Primeiros passos da investigação: a *retomada do campo (a cidade)* e as escolhas metodológicas

Na formulação original do projeto desta tese, eu problematizara o desafio de uma abordagem pós-colonial, em termos metodológicos e epistemológicos, já que a ciência moderna se consolidou historicamente trazendo em seu bojo a contradição de ser um instrumento de progresso humano e de colonização das diferenças¹. Por isso, mesmo antes de “ir a campo”, um deslocamento que por si já faz parte das nossas ilusões ou ficções do terreno científico, já sabemos o quão problemático é tentar despir-se das amarras tradicionais e investir numa produção de conhecimento menos hierarquizada, engajada ou participativa, ou que simplesmente questione os lugares tradicionais dos “sujeitos” e dos “objetos” de conhecimento.

Não há preparo acadêmico que responda às incertezas sobre o modo de se despir destas amarras, ou que nos ensine a aceitar que elas permanecem em alguma medida, que elas muitas vezes moldam a nossa experiência independentemente da nossa vontade. O ato de aceitar as amarras, conviver conscientemente com elas e forçá-las ao limite é certamente um dos mais importantes e decisivos na empreitada angustiante “entrar em campo”, mesmo que isso signifique retomar um lugar familiar, em que se viveu boa parte da vida, como era o meu caso. Deparamos, afinal, com um exercício permanente, que se prolonga após a investigação e nos acompanha inclusive neste momento da escrita, de ir e vir entre os terrenos confusos da observação, da construção de generalizações, de imaginação e diálogo sobre como esse conhecimento pode interferir em nossa vida prática. Por vezes, as escolhas feitas quando se encontra na fase do projeto de investigação acabam por se tornar impraticáveis, ou vão sendo moldadas ao acaso das circunstâncias, adaptadas aos problemas que aparecem, o que já é próprio à dinâmica de um “fazer científico” marcado por variáveis demasiado complexas e pouco controláveis.

Neste capítulo, relato como foi esse processo, que tem início desde a formulação de um problema ainda pouco concreto, pois partia de um interesse em estudar uma realidade que conhecia ainda precariamente e por isso mesmo queria compreender. Desde o início da

¹ Sobre as tensões e desafios epistemológicos dentro e fora da ciência, ver Boaventura Sousa Santos (2001;2006; 2009), textos que retomarei à frente, neste capítulo e nos próximos.

minha vida acadêmica, ainda nos primeiros anos de graduação em Direito, dediquei-me a projetos de pesquisa-ação relacionados à luta por justiça urbana e pelo direito à cidade das populações que nela são mais marginalizadas. Aprendi com as pessoas com quem convivi em campo nessa época que os direitos são diversos, as cidades são diversas dentro de si mesmas, e na luta diária por sobrevivência, recriam-se as possibilidades e vida, criativa e coletivamente.

Algum tempo depois, ainda dentro dos estudos críticos sobre a questão urbana, aproximei-me à temática étnica, a partir de um estudo sobre as comunidades quilombolas brasileiras e seus direitos étnico-culturais, e no mestrado em Antropologia Cultural, realizei uma investigação etnográfica sobre uma comunidade quilombola situada na cidade de Belo Horizonte (Rocha, 2012). Esse percurso me levou às indagações que trouxe ao doutoramento, sobre como a diferença étnica é incorporada pelos constructos hegemônicos que mitigam a sua força crítica, transformadora e seu potencial disruptor, sobretudo dentro dos parâmetros multiculturais de convivência entre o nacional e o étnico. Neste aspecto, a cidade moderna eurocêntrica é o espaço privilegiado da negação das diferenças e conflitos, sob uma aparência artificial de convivência multicultural e democrática, mantida apenas para que se torne competitiva e valorizada no mercado das cidades globais (Rocha, 2011).

Assim, a escolha da cidade como *locus* de investigação veio, a princípio, da minha familiaridade com esse território de exclusões e do interesse particular em analisar as experiências e práticas que rompem a homogeneidade em que o urbano é projetado e produzido. Passei a notar que no caso da identidade indígena, a experiência de(re) existir na cidade é uma realidade pouco conhecida, marginalizada, que entretanto confronta o etnocídio de uma maneira radical, pondo por terra outras divisões dicotômicas dos poderes ordenadores dos territórios e populações, tais como moderno e incivilizado, cidade e floresta.

Afinal, queria entender os sentidos pelos quais a reivindicação de existências fronteiriças ou "fora do lugar" revela os limites de uma convivência multicultural que o projeto democrático brasileiro parece garantir desde a Constituição de 1988, ao determinar a demarcação de todas as terras indígenas como territórios de autodeterminação. A insuficiência da política demarcatória nos sucessivos governos democráticos dos últimos trinta anos, além da violência cotidiana que sofrem os coletivos indígenas, dentro e fora de áreas demarcadas, evidencia que os índios permanecem excluídos do projeto de nação brasileira, pois não são considerados cidadãos comuns, tampouco seus diferentes projetos

de vida e sociedade desfrutam do mesmo valor. O que está por trás desta negação política, epistemológica e ontológica é que toda forma de "diálogo intercultural" tem significado a incorporação do índio, seja pela integração, emancipação, assimilação, aculturação, seja pelo protecionismo da tutela, ainda tão forte nas políticas indigenistas. Entretanto, como a resistência indígena seguiu renovando as suas armas e estratégias, as diferenças permaneceram vivas, negaram-se a ser completamente incorporadas ou traduzidas e carregam um imenso potencial de luta e transformação anticapitalista, anticolonial e decolonial.

Esta tese partiu, portanto, dos deslocamentos da identidade indígena, inserida no contexto do Estado brasileiro, de forte matriz colonial e monocultural, com o objetivo de analisar as trajetórias de resistência indígena na cidade e, a partir delas, compreender os padrões, contradições, continuidades e rupturas que revelam e projetam para o futuro da questão indígena no país. Como os coletivos indígenas, tão múltiplos em suas linguagens, tradições e práticas culturais, podem estar, viver e se organizar fora de “seus lugares”, dos territórios que o Estado colonial os designou, a partir do momento em que atribuiu historicamente a eles o nome único de “índios”, enclausurados neste nome, no imaginário e na violência que hoje se perpetua? Quando a resistência se desloca das terras para as cidades, passando a reivindicar estas também como espaços de vida, em que isso afeta, dentro do próprio movimento indígena, em termos de estratégias de luta por direitos e legitimação política e social? Tais objetivos fizeram com que eu buscasse conectar as trajetórias de resistência na cidade a um contexto mais amplo, particularmente da luta por autodeterminação dos povos, em seus territórios originários. Não sendo a cidade o território originário reivindicado, em boa parte das vezes, em que bases nela se constroem e se legitimam as relações de pertencimento, as fronteiras étnicas e seus significados? A cidade passa a ser mais do que o território neutro, de passagem, de negação e violência?

Decidi encontrar o terreno para essas indagações ao retornar à cidade que já tão bem conhecia, para descobrir ali realidades sobre as quais até então pouco sabia. A estratégia de retorno a "um campo" familiar, do qual já faço parte, como cidadã, militante e também nativa, fez com que eu pudesse ali buscar problemas e respostas que aproximassem de maneira mais íntima as minhas interrogações teóricas à vida concreta, reduzindo também aquela sensação de "abismo" entre investigadora e investigados/as. Contudo, logo que cheguei ao Brasil em julho de 2015, convivi durante pelo menos um mês com a angústia do

processo de readaptação, aos seus ritmos mais acelerados de carros, sons, pessoas, notícias, ao mesmo tempo em que me ajeitava, a passos lentos, ao trabalho solitário da investigação. Preocupava-me ainda em produzir algo de original e que não fosse meramente a reprodução de pensamentos críticos em voga, mas realmente um estudo útil e estrategicamente potente para as vidas sobre as quais ele remete.

Além disso, ao longo do tempo que decorreu entre essa época até o momento de finalização desta tese, passaram-se mudanças profundas na realidade política e social do Brasil, que obviamente influenciaram os rumos e significados das minhas reflexões. O contexto atual torna ainda mais urgente discutir a questão indígena, assim como falar de outras identidades minorias étnico-raciais, de gênero e orientação sexual. As diferenças, os corpos e vidas desviantes do padrão branco, masculino, patriarcal, cisgênero e heteronormativo, correm, a cada dia, riscos mais concretos de violência e eliminação, uma violência legitimada pelas instituições que deveriam protegê-las.

Um outro aspecto importante, que trato na seção seguinte deste capítulo, é o desafio de definir perspectivas e ferramentas de compreensão da diferença indígena. É um lugar comum, uma rotina nas cadeiras da academia antropológica, o não indígena que deseja estudar os povos exóticos das Américas, suas línguas, práticas e cosmovisões, suas diferenças. Por isso, é raro existirem grupos indígenas que desconheçam o assédio da legião de estudantes e pesquisadores, sedentos pelo contato com o exótico, ávidos pela experiência de deslocar-se, de sentir-se estrangeiro na sua própria terra. Trata-se de uma experiência tão edificante para o não indígena, o sujeito moderno que reflete sobre a sua própria sociedade ao confrontar-se com o outro lado, que na maior parte das vezes ela acaba por se tornar um fim em si mesma, deixando à outra parte o vazio de muito oferecer e bem pouco ter em troca.

Essa tradição consolidou posições, marcadas fortemente por relações de poder, entre o "nativo" indígena e o seu "tradutor", aquele que o objetifica por meio da linguagem ocidental, sem reconhecer a possibilidade de ser também traduzido e objetificado por meio dessa relação. Uma abordagem pós-colonial parte da crítica a essa dinâmica tradutória unilateral, mas tenta também ir mais longe, tratando o legado colonial como uma experiência viva, perpetuada na linguagem, nos signos e símbolos, mesmo quando apropriados pelo "colonizado". Proponho, assim, abrir a discussão metodológica a partir de uma reflexão sobre a tradução da diferença indígena, testando como acionar criticamente conceitos e ferramentas ocidentais para defini-la e pensá-la, especialmente aqueles forjados ao longo da

vasta tradição antropológica. Em seguida, proponho uma discussão específica das metodologias pós-coloniais à disposição, como dialogam e se complementam na construção de um ponto de partida crítico e situado. Passo então à descrição de como foi criar vínculos e relações que permitiram que a investigação tomasse feições concretas; descrevo os encontros, desencontros e problemas encontrados, as soluções e caminhos de um trajetória que misturou observação participante e boa parte de engajamento político e pessoal.

1.1 Aproximar-se do “objeto” da Antropologia: uma experiência de tradução

O antropólogo estadunidense Roy Wagner afirma que a atividade de criar nexos e sentidos para a experiência do campo é a própria “invenção da cultura”, não somente para o outro, o nativo, a quem se atribui a cultura exótica, quanto para nós mesmos (Wagner, 2010). Inventamos culturas como sistemas convencionais ordenados e ordenadores de relações sociais e o antropólogo faz o mesmo ao objetificar a sua experiência de contato, o seu *choque cultural*, através de analogias que sejam compreensíveis para a sua comunidade, adicionando novos sentidos a ela. A relação que o estudo das diferentes culturas promove é assim essencialmente uma tradução, em termos de cultura, daquilo que a diferença, ao diferir, realiza em nossos próprios referenciais, ao mundo que nos é evidente. De outro lado, o nativo também inventa o antropólogo, “antropologiza” o contato, não necessariamente em termos culturais ou na mesma linguagem que ele:

Tampouco deveríamos nos surpreender se as analogias e os “modelos” resultantes parecerem desajeitados ou mal ajustados, pois eles se originam do paradoxo gerado pelo ato de imaginar uma cultura para pessoas que não a concebem para si mesmas. Esses constructos são pontes aproximativas para significados, são parte de nosso entendimento, não seus objetos, e nós o tratamos como “reais” sob o risco de transformar a antropologia em um museu de cera de curiosidades, de fósseis reconstruídos, de grandes momentos de histórias imaginárias (Wagner, 2010: 62).

Roy Wagner está atento ao fato de que, não havendo transparência entre os dois lados da relação tradutória e não sendo ela unilateral, tais pontes aproximativas não são tão sólidas quanto podem parecer, já que são fundadas no *equivoco* e não na *evidência*. Sobre este aspecto, é pertinente a reflexão de Eduardo Viveiros de Castro em “Metafísicas Canibais”:

Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo. [...] Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós estávamos dizendo. [...] E se o equívoco não é erro, ilusão ou mentira, mas a forma mesma da

positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente. O erro ou ilusão consistiria justamente em imaginar que haja um unívoco por baixo do equívoco, e que o antropólogo seja seu ventríloquo (Viveiros de Castro, 2015: 90-93).

Antropólogos como Wagner e Viveiros de Castro propõem modelos de uma *antropologia simétrica*, como resposta à crítica do papel “exotizante” que a antropologia clássica historicamente exerceu. Dentro de tal perspectiva, quer-se problematizar a assimetria da produção do “outro” como repetição inferiorizada do “mesmo” ocidental, implícita nas narrativas que, mesmo quando procuram denunciar a “objetificação” de outras culturas, produto da dominação colonial, acabam por reificar e reafirmar esta objetificação como única relação possível. Neste ponto, Viveiros dirige a sua crítica ao que entende ser um certo tipo de pós-colonialismo:

Nenhuma história, nenhuma sociologia conseguem disfarçar o paternalismo complacente dessa tese, que reduz os assim chamados “outros” a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo. Duplicar tal fantasmagoria subjetiva por um apelo à dialética da produção objetiva do Outro pelo sistema colonial é simplesmente acrescentar um insulto a uma injúria: supor que todo discurso “europeu” sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar as nossas “representações do outro” é fazer de um certo pós-colonialismo teórico a manifestação mais perversa do etnocentrismo. À força de sempre ver o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos “nós” que estamos olhando para nós mesmos – ,acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos (Viveiros de Castro, 2015:21).

Embora veja validade na crítica de Viveiros, entendo que uma postura pós-colonial deve servir para, sem reduzir as existências não ocidentais a uma extensão perversa do Ocidente, perceber que o caráter inventivo e relacional das culturas produz efeitos de poder desigualmente, entre os participantes de uma comunidade que inclua, por exemplo, antropólogos ou quaisquer outros cientistas sociais de um lado, e povos indígenas, de outro. Em outras palavras, enquanto o estudo das culturas “exóticas” dentro de dada sociedade engrandece o arcabouço de possibilidades da cultura e da nacionalidade, ele tende a reificar e reduzir as experiências dos sujeitos estudados, numa lógica unilateral de apropriação. Estudar o que se dá nesta relação de apropriação, inclusive as resistências e rupturas que os próprios “nativos” promovem, não significa tratar a objetificação da dominação colonial como única realidade possível, mas trazer luz aos mecanismos como ela se reproduz, num processo essencialmente antagônico.

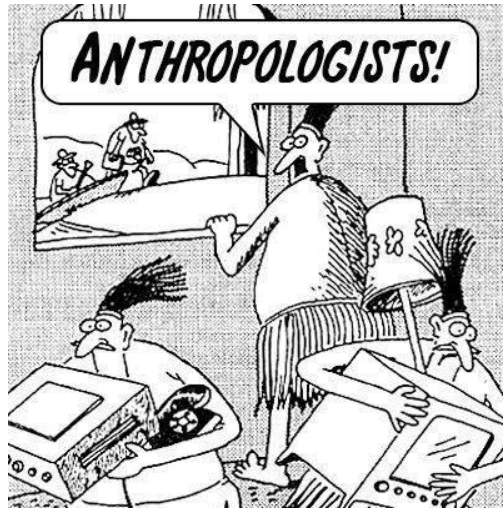


Imagem 1: “The far side”, por Gary Larson

Tomemos como exemplo a imagem cômica acima, intitulada "The far side", produzida por Gary Larson. Ela fala muita coisa, mais ou menos compreendida pelo público geral ou especializado, a respeito dos indígenas, dos antropólogos, do contato entre eles, do que pensamos saber sobre este contato e o que não nos permitimos pensar. De um lado, os antropólogos são “estrangeiros” familiares, relativamente conhecidos, com quem os indígenas estabelecem uma relação de extrema proximidade – já que os recebe dentro de suas casas – e, ao mesmo tempo, de uma distância estratégica, mediada pelas expectativas mantidas, de um lado e de outro, nesta relação. Se os indígenas escondem as suas televisões, telefones e outros aparelhos eletrodomésticos, para que os antropólogos não vejam o quanto se “civilizaram”, é porque os interessa manterem a imagem de pureza e exotismo que aqueles buscam encontrar. De outro lado, os antropólogos exercem o trabalho de registro e tradução das formas de vida indígena em termos que sejam compreensíveis à sociedade não indígena, no intuito de que elas sejam defendidas e respeitadas como formas de vida válidas. Daí lançam luz ao exótico que está presente no indígena, que não se incorporou e resiste em permanecer como é – mesmo sabendo que não são realmente os mesmos. Se, por um lado, os indígenas escondem suas tevês, os antropólogos também não mostram aos indígenas tudo o que são, apenas o que lhes interessa à relação, aquilo que mantenha o pacto de familiaridade e confiança. Tanto o antropólogo quanto o indígena se escondem e se mostram, porque dependem um do outro e dependem ainda mais da linguagem que media a sua relação, uma linguagem permeada por imagens e aparências, que falam muito mais do mundo não indígena do que o contrário.

O interessante, contudo, é que a imagem denuncia a assimetria da troca e da dependência que vincula os dois lados da relação, pois são os antropólogos os detentores do conhecimento que produzirá uma representação válida sobre os indígenas e estes são dependentes desta representação, visto que não estão “autorizados” a aparentarem ocidentalizados. Ela fala aos indígenas que mais do que serem, eles precisam parecer. Entretanto, há também outros elementos ali retratados, pois, para além da função objetificante exercida pelos antropólogos, sugere-se a produtividade do jogo, da negociação e da invenção por parte dos indígenas. Na medida em que eles se apropriam dos aparatos de significados ocidentais para inventarem a si mesmos como exóticos, a invenção deixa de ser unicamente a tradução do choque cultural de que fala Wagner, mas uma linguagem de resistência continuamente produzida e performatizada, de conteúdo cultural, simbólico e político. O estereótipo imposto ao indígena torna-se algo deslizante, na medida em que é performatizado pelos sujeitos, pois ao fazê-lo, não há uma mera repetição do discurso colonial, mas a sua própria negação.

Segundo Homi Bhabha:

Para compreender a produtividade do poder colonial é crucial construir o seu regime de verdade e não submeter suas representações a um julgamento normalizante. Só então torna-se possível compreender a ambivalência produtiva do objeto do discurso colonial – aquela “alteridade” que é ao mesmo tempo um objeto de desejo e de escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade. O que essa leitura revela são as fronteiras do discurso colonial, permitindo uma transgressão desses limites a partir do espaço daquela alteridade (Bhabha, 1998: 106).

Sabemos que a categoria “indígena”, conquanto produzida em contextos de poder colonial muito diversos, não pode ser tomada como evidente², mas como constructo do regime de verdade dos discursos coloniais e, ao mesmo tempo, a base da luta por autodeterminação de povos originários muito distintos em todas as Américas. Não existe o “indígena” sem o outro, colonizador; embora o sentido desta identidade se remeta a uma existência prévia à colonização, o que cria a unidade é exatamente a relação antagônica que nasce da imposição colonial/civilizatória.

² Ver em Meneses, 2010, sobre a produção da categoria indígena dentro de processos legais, em contextos africanos.

Neste trabalho, interesse-me pelos processos de “deslizamento” desta categoria, a partir de um contexto específico; daí a importância de não fixar um conceito previamente, tampouco ter a expectativa de fixá-lo ao final. Observar tais processos é ter em conta aquilo que a imagem denuncia, sobre a centralidade da aparência (aquilo que fixa o estereótipo) como condição absoluta à sobrevivência dos povos indígenas como entidades apartadas da sociedade, até que finalmente sejam por ela incorporadas. No entanto, é também admitir que as diferenças que as aparências manifestam não são apenas o produto da imaginação ocidental, mas existências concretas que rompem com a visão de que este “outro”, como reflexo do “mesmo”, é um simples objeto, passivo. Enquanto o “mundo dos brancos” tem inventado para si “os índios”, estes nunca deixaram de inventar os brancos, conviver com eles conforme suas próprias cosmologias, criando as suas pontes de tradução e os equívocos em que estas habitam.

Numa leitura atual, a tradução se dá nos termos da etnicidade, ou seja, do pertencimento a um corpo sócio-político étnico dentro de uma entidade nacional, onde as relações interétnicas perfazem identidades políticas, numa dinâmica construtiva de conteúdos culturais nem fixos nem pré-determinados, essenciais à atualização das fronteiras significativas entre o “nós” e o “outro” (Barth, 1998/1969; Cunha, 2009). Em outros termos, as diferenças culturais acionadas nas relações interétnicas não são estáticas e remetem a contextos específicos que se entrecruzam e se confrontam nestas relações, tornando-as significativas. As diferenças culturais não existem, portanto, sem que os seus sujeitos estejam implicados na construção permanente dos traços de distinção e dos sentidos de pertencimento. Daí que uma ideia de preservação da cultura indígena como um repositório de imagens pré-concebidas, sem que se possibilite aos povos concretos produzirem a si mesmos continuamente enquanto coletividades autônomas e múltiplas, mantém intactos os estereótipos do “índio” isolado, selvagem, ignorante, algumas das facetas das estruturas de dominação que mantêm o vínculo “mal resolvido” com o colonialismo. Colocar o problema da continuidade do colonialismo no contexto interétnico brasileiro como meu ponto de partida da investigação me incitou a compreender o “jogo de aparências” que determina o espaço a ser ocupado pela identidade indígena, espaço sempre rompido pela diferença. E não se trata de perseguir, na diferença, uma “essência” por trás da aparência. A aparência não é menos real, assim como o estereótipo que muitas vezes a justifica, assim como é real muito do que ela nega ou oculta.

Compreender contextos, práticas e significados a partir de uma perspectiva pós-colonial permite, por exemplo, colocar em exercício uma *sociologia das ausências e das emergências*, proposta político epistemológica defendida por Boaventura de Sousa Santos³ e um dos referenciais teóricos desta tese. Segundo ele, para que a ciência se torne um novo senso comum emancipatório, é preciso revelar as experiências do mundo produzidas como inexistentes – inferiores e residuais – sociologia das ausências – e potencializar as alternativas de vida societária que delas emergem – sociologia das emergências (Santos, 2006). Para criar, porém, condições de intercompreensão entre essas experiências, comuns e ao mesmo tempo muito distintas nos diversos cantos do mundo, é preciso que haja um trabalho constante, de caráter linguístico, epistemológico e político, de tradução. Entendo que para melhor revelar as ausências e potencializar as emergências, tendo em conta que a tradução é um dos momentos mais difíceis desse processo, é preciso pensar e agir *diferentemente*, habitar a diferença e o equívoco que mantêm irresoluto o problema identitário; pensar a identidade como realidade incompleta, instigante, não para descortinar a “verdadeira” face do sujeito que se esconde por trás das máscaras sociais. São as próprias máscaras que me interessam.

Essa reflexão ocupa um lugar central nesta tese porque o meu objetivo de analisar as "trajetórias de resistência indígena na cidade" é menos de descrevê-las e a partir delas construir padrões generalizáveis, senão colocá-las em relação com os contextos que acionam, como traduzem-se e são traduzidas, como reproduzem conceitos, categorias, e ao mesmo tempo os deslocam, atribuem novos significados, produzem relações de diferenciação. Não quero com isso meramente demonstrar a fluidez da identidade, mas antes perceber como a força do imaginário da identidade única, fixa e estereotipada interfere, constrange, delimita fronteiras entre o dizível e o indizível, o existente e o inexistente, os corpos autorizados a definirem quem são e os que são definidos.

As formas como a identidade indígena foi forjada como um objeto a ser eliminado, controlado, pacificado, assimilado, integrado – proliferando ausências – estão ao mesmo tempo implicadas às estratégias de resistência em que ela se perfaz como identidade política que confronta permanentemente o projeto colonial de dominação e extermínio. Enquanto

³ No próximo capítulo descrevo esta proposta com maiores detalhes.

esse projeto unifica e uniformiza para dominar, a unidade na diferença irrompe para resistir. Como, então, forjar parâmetros epistemológicos para explorar a diferença sem defini-la, a tradução sem assumir o lugar de dizer o que é a identidade?

1.2 O pós-colonial na construção de métodos de investigação

Os recortes que fazemos a fim de traduzir a nossa experiência em modelos mais abrangentes de pensamento desafiam a escolhas metodológicas que são feitas previamente, mas que também vão se conformando ao que a própria experiência traz e transforma. Uma das riquezas dos estudos pós-coloniais é transitar por diferentes perspectivas, ligadas a uma ou a várias disciplinas acadêmicas, oferecendo um amplo leque de opções metodológicas que não apenas se acumulam, mas se confrontam nas suas incompletudes e parcialidades. Mas, antes, é preciso saber se a perspectiva pós-colonial oferece novos modelos de investigação ou como ela transforma os já disponíveis e consolidados na prática geral das ciências sociais. Em outras palavras, como as ciências sociais se tornam pós-coloniais? Em que esta perspectiva muda em relação aos objetos e às práticas científicas?

Desde o início de minha trajetória acadêmica, tive contato com o trabalho de Boaventura Sousa Santos sobre a transição paradigmática da ciência moderna que, desde meados do século XX e ainda em curso, abria o caminho para um projeto científico e político que ele denomina “Da ciência moderna ao novo senso comum” (Santos, 2001: 55-117). O autor defende que nesta transição paradigmática da ciência, um paradigma emergente surge das contradições e limites da ciência moderna, sendo um deles a absorção do pilar da emancipação pelo pilar da regulação, onde as energias emancipatórias do presente não encontram mais respostas nos ciclos de abertura e consolidação da modernidade. A ciência moderna, bem como suas divisões tradicionais – tais como sujeito/objeto; cultura/natureza; corpo/espírito – estariam hoje sobremaneira colonizadas pelo automatismo do mercado, pela reprodução da ordem capitalista, pela “naturalização” de hierarquias que inferiorizam sujeitos, experiências e racionalidades.

Um dos pontos do paradigma emergente que mais se sobressai é que o “caráter autobiográfico do conhecimento-emancipação é plenamente assumido: um conhecimento compreensivo e íntimo que não nos separe e antes nos una pessoalmente ao que estudamos” (Santos, 2001:84). Conhecimento é autoconhecimento. Objetividade significa posicionamento em relação aos modos como intervimos no mundo, uma postura auto-

reflexiva do/a cientista ao se engajar nas relações que produzem novos sentidos à vida social, nos contextos específicos em que se insere. Não se imagina o investigador neutro que observa os objetos passivos da realidade, mas diferentes autores/as que contribuem para a construção dessa realidade. Em um novo senso comum, que substitua a supremacia epistemológica da Ciência, esta deve contribuir para a transformação dos processos sócio-políticos protagonizados pelos diferentes povos do mundo, sobretudo do Sul global, em condições recíprocas a outras formas de conhecimento e epistemologias⁴.

A tese de Santos procurava explorar uma série de movimentos já existentes, dentro e fora da prática científica, nas ciências sociais, humanidades e mesmo nas ciências naturais e exatas. São movimentos que, ao denunciar o mito da neutralidade da ciência, desafiam a agregar emergências de novas formas de conceber a objetividade, nas suas relações concretas com as diferentes subjetividades – um espaço que vem sendo ocupado nomeadamente pelos estudos feministas e pós-coloniais. No campo dos estudos feministas, há uma série de trabalhos que confrontam as práticas reprodutoras de subjetividades passivas e objetificadas pela ciência moderna, esta refém dos sistemas produtivos e políticos que sustentam a ordem capitalista (Keller, 2001; Haraway, 2004; Sandoval, 2004; Harding, 2004;2006).

As propostas epistemológicas e metodológicas como o *standpoint theory* e *situated knowledges* emergem como críticas radicais às relações entre produção de conhecimento, poder e dominação, apontando a raiz machista, patriarcal, racista e colonial por trás do olhar supostamente universal da ciência. A dita neutralidade, que mantém inatacável a supremacia da ciência em relação a outras formas de conhecimento tidas como irracionais e primitivas, é confrontada pelas feministas com uma objetividade fundada em conhecimentos situados e parciais sobre o mundo, que não pretendem se impor como universais. Daí a importância, neste modo de fazer ciência, dos momentos de tradução, que nunca são completos e nem definitivos. Os “objetos” são sujeitos em processo, que se definem pelas conexões que estabelecem uns com os outros, mas nunca previamente às relações, sendo que a condição para que as traduções ocorram é que haja sempre um nível de intraduzibilidade, já que estes objetos não se encontram nos lugares fixos e “transparentes” de antes. Estas perspectivas

⁴ Este projeto é aprofundado nas obras posteriores de Santos, principalmente “A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política” (2006) e “Epistemologias do Sul” (2009).

não fecham os olhos, contudo, às macroestruturas que condicionam a reprodução das práticas que criticam, mas em vez de tomá-las como dadas e definitivas, definem-nas a partir do conhecimento situado que se produz sobre elas:

We also don't want to theorize the world, much less than act within it, in terms of Global Systems, but we do need an earth-wide network of connections, including the ability partially to translate knowledges among very different – and power-differentiated – communities (Haraway, 2004: 85).

Assim, a parcialidade, a incerteza e a intraduzibilidade, que comprometeriam por completo as bases fortes do edifício da ciência positiva, são, de certa maneira, os trunfos de novas formas de fazer ciência e engajar-se nas práticas cotidianas em que o conhecimento é validado. Não se trata, portanto, de ignorar deliberadamente fatores históricos, econômicos, culturais e estruturais, mas recolocá-los num jogo com novas regras, que implique também novos valores e atores. Daí se extraem conhecimentos transversais, reflexivos, estratégicos, no sentido que ponham inclusive as próprias escolhas metodológicas em causa quando preciso. Interessam tanto os ditos quanto os não ditos; os processos sociais, seus momentos de continuidade e ruptura. Mas, o que traria de novo a perspectiva pós-colonial a esta crítica?

No que diz respeito à teoria antropológica, a ligação com a questão colonial sempre esteve presente de maneira mais explícita, embora não se possa dizer que ela tenha sido a única “ciência colonial”. Segundo Linda Tuwiai Smith (1999) Gurinder Bhambra (2014), a modernidade é em si um projeto imperialista e eurocêntrico que influencia não só o pensamento do Ocidente, como também daqueles que dentro do projeto moderno são os “outros” da Europa. Bhambra aponta que a modernidade oferece uma leitura do mundo apoiada em dois pilares fundamentais: a ruptura com os modelos de pensamento do passado (tradicional); a originalidade e exclusividade da experiência europeia, que a distinguem e a universalizam em relação ao resto do mundo. Os territórios coloniais teriam assim funcionado tanto como repositórios de mercadorias e pessoas quanto como espaço de observação, experimentação e desenvolvimento de teorias raciais evolucionistas, tecnologias de dominação, enfim, o território sem lei onde a modernidade poderia se aprimorar e a colônia serviria ao bem da civilização que mais importava.

As tradições da etnografia e da observação participante consolidavam, portanto, paradigmas de interpretação das ditas “sociedades sem história”, porque suas existências estavam subordinadas à construção da história do Ocidente, suas revoluções, instituições e

conquistas. A ciência moderna dita positiva e objetiva dependia, do outro lado, da construção de saberes que projetavam as sociedades colonizadas como inteiramente apartadas dos processos históricos que as produziam como tais. Ao mesmo tempo em que estas sociedades eram tidas como meros objetos do conhecimento superior da Ciência, os conhecimentos por elas produzidos eram associados às categorias inferiorizantes, ao irracional, primitivo, à natureza, ao feminino. Ao antropólogo, mediador entre os dois mundos, cabia absorver no contato com os nativos as suas estruturas sociais e de pensamento que determinavam a sua condição de primitivismo e que, no fundo, justificavam a sua dominação.

A a-historicidade, a ênfase na cultura como sistema uniforme e não contraditório não foram opções inocentes, como aponta Georges Balandier, em texto datado de 1955, ao enfatizar como a tradição antropológica, especialmente a francesa, negava-se a abordar o problema colonial, com toda sua complexidade, e o papel que ele tinha na estruturação das sociedades africanas, antes e após o processo colonial (Balandier, 1993). Na proposta de interpretar realidades nativas como totalidades distintas, esta tradição eliminava da análise os processos históricos, econômicos e políticos que inseriam inclusive o próprio antropólogo num jogo de intervenção e poder, transformando, assim, o sujeito colonizado em objeto passivo da história. Balandier sugere um modelo de abordagem a que se refere como “situação colonial” pautado em análises interdisciplinares acerca de uma totalidade que abrange tanto colonizador quanto colonizado, bem como os processos políticos, históricos, econômicos e culturais que os integravam e sustentavam os sistemas de dominação colonial. Pretendia, a partir deste modelo de abordagem, “desnaturalizar” a situação colonial como estágio necessário de intervenção das sociedades ditas civilizadas sobre as demais:

Preferimos, graças a visões particulares assumidas por cada um dos especialistas, apreender a situação colonial no seu conjunto e enquanto sistema. Consideramos os elementos a partir dos quais toda situação concreta pode ser descrita e compreendida, mostramos como eles estão ligados entre si e que assim toda análise de uma parte é, ao mesmo tempo, parcial. Esta totalidade coloca em causa “grupos” que compõem a “sociedade global” (a colônia) assim como as representações coletivas próprias a cada um deles. Mas a situação colonial se modificou, e num ritmo cada vez mais acelerado; isto impõe, portanto, a necessidade de *apreendê-la historicamente*, de datá-la, de examiná-la até o momento de sua supressão. (Balandier, 1993: 128)

Balandier escrevia acerca de realidades que despontavam no contexto africano de descolonização, de pós independência, de emergência de nacionalismos, revoluções e questões como tradicionalismos *versus* a adoção de modelos políticos modernizantes. Na sua esteira, durante a década de 1960, antropólogos como Max Gluckman (2010) e Jaap Van

Velsen (2010), ligados à Escola de Manchester, propõem uma abordagem pós-estruturalista das análises etnográficas, denominando-a “*extended case method*”, ou “*situational analysis*”, estudo de caso alargado ou análise situacional. Este método é colocado em prática por Boaventura de Sousa Santos, em 1983, em sua investigação sobre os conflitos urbanos em uma favela, na cidade de Recife, propondo que aquele caso fosse tomado não como um modelo generalizável a todos os contextos sociológicos das favelas brasileiras, mas como um exemplo, marcado pelas suas singularidades, mas que se constitui a partir do entrecruzamento de fatores estruturais diversos. Assim, explica:

A riqueza do caso não está no que há nele de generalizável, mas na amplitude das incidências estruturais que nele se denunciam pela multiplicidade e profundidade das interações que o constituem. Em vez de delinear por fases ou graus sucessivos de abstração, o acesso dos “dados” à teoria, o método de caso alargado propõe o salto da imaginação sociológica entre o mais detalhado e minucioso e o mais geral e indeterminado. Não isola os fatos (objetivos) do contexto de sentido (subjetivo ou intersubjetivo) em que ocorrem. Por isso, privilegia o registro das práticas linguísticas em que, em grande medida, se manifestam as economias interacionais e se delimitam as regiões de significação (Santos, 1983: 12).

Por seu turno, Michael Burawoy (1991; 2009) desenvolve parâmetros para a utilização do método, que invertem o seu ponto de partida da positividade para a reflexividade:

Where positive science proposes to insulate subject from object, reflexive science elevates dialogue as its defining principle and intersubjectivity between participant and observer, knowledge and social situation, situation and its field of location, folk theory and academic theory. The principles of this reflexive science can be derived from the context effects that pose as impediments to positive science (Burawoy, 2009: 39).

Assim, há o deslocamento da observação das sociedades enquanto manifestações de uma ordem social pré-existente, para as compreenderem como um local onde os conflitos e as relações são mais relevantes, pois mostram como os sistemas sociais funcionam na prática, nas suas diferentes interconexões e posicionalidades. Esta revisão metodológica, mesmo oferecendo inovações em termos de análise, representação e linguagem, não responde, contudo, às questões radicais provocadas pelas perspectivas pós-coloniais em relação a todo o constructo que alinhou historicamente ciência, modernidade, colonialismo e imperialismo. Segundo Gurinder Bhambra, há respostas que tentam incorporar a crítica pós-colonial sem abrir mão dos valores universais associados à modernidade; no lugar de revê-los, eles são estendidos aos sujeitos pós-coloniais, modernizados enfim. A autora resume as estratégias de revisão do eurocentrismo das ciências sociais que não rompem com

a base em que ele se apoia: o seu caráter único e exclusivo diante dos eventos históricos, como chave para a interpretação das outras experiências no resto do mundo. Dentre elas, estão as *modernidades múltiplas*, a *sociologia global multicultural*, a *abordagem global cosmopolita* (Bhambra, 2014). Alguns problemas que ela aponta:

Ao manter uma matriz geral dentro da qual se localizam as particularidades – e ao identificar as particularidades com a cultura (ou com o social) e a experiência da Europa com a matriz geral – os teóricos das modernidades múltiplas, de fato, têm procurado castrar qualquer desafio que pudesse ter sido levantado por uma consideração do pós-colonial. [...] Há pouca discussão, contudo, sobre o porquê desses sujeitos terem estado anteriormente fora do raio de nosso pensamento ou no que consistiria o processo e trazê-los para dentro do mesmo; as exclusões são naturalizadas e transformadas em questões de identidade, e não de metodologia e construção da disciplina (Bhambra, 2014: 138/140).

Para Bhambra, a estratégia a ser buscada deve compreender uma perspectiva *global colonial*, “com uma análise da maneira como a sociologia entende o passado e como isso influencia sua configuração de categorias e conceitos no presente”(2014: 144) Não basta indagar porque os sujeitos estão ausentes do pólo ativo na produção do conhecimento, tampouco apenas travar um diálogo em condições mais recíprocas, se os próprios conceitos, dados como evidentes, bem como as narrativas históricas que representam, não são igualmente indagados de maneira radical, o que implicaria mais do que uma tentativa de superação presente da modernidade, pois incluiria a reflexividade histórica de seu caráter colonial.

Linda Tuwiani Smith, na obra “Decolonizing Methodologies” (1999), preocupa-se especialmente com a reprodução pelos próprios cientistas “nativos”, quando inseridos nos espaços acadêmicos hegemônicos, da lógica de apropriação cultural, que depositaria neles uma expectativa de “autenticidade”, por falarem a partir da posição transcendente de um sujeito colonizado. Ao figurarem como representantes dos povos indígenas no Ocidente imperial, espera-se que não rompam com os regimes de verdade e os sistemas de conhecimentos dados, senão que sirvam como objetos a serem coletados e colecionados, como se faziam nos museus de história natural, destinados a contar, por vestígios, a história dos povos incivilizados.

No mesmo sentido vai a crítica de Gayatri Spivak (2010) de que não basta mudar a escrita ou as formas de representação do outro se este é continuamente um ser silenciado, passivo, objetificado, nas relações concretas de poder. Ao abrir o discurso dominante a novas

vozes, historicamente silenciadas, o intelectual se coloca ainda numa posição externa e privilegiada de compreensão do mundo, fazendo com que as formas de expressão disponíveis aos sujeitos subalternizados não façam outra coisa senão perpetuarem o silenciamento. Para que então novas formas de produção de conhecimento possam emergir em toda a sua radicalidade, é preciso que o colonial não seja um mero fator de inclusão de outras vozes, fazendo com que os problemas se esvaziem numa perspectiva identitária, como ressalta Bhabra, mas que este colonial seja um elemento constante de desconstrução da opacidade dos universais e proliferação de diferenças.

Tomo como referência a perspectiva global colonial de Bhabra para indagar como a construção da categoria “indígena”, produto de relações consolidadas pelo colonialismo, refaz-se tanto nas práticas e discursos de poder quanto nas práticas de resistência dos sujeitos. Assim, o “nativo” não é alguém que revela algo de autêntico por trás do poder, mas é alguém que ativamente interroga como os diferentes regimes de verdade incidem sobre determinados corpos e identidades específicas. Não são corpos puros, míticos, tampouco universais ou intercambiáveis. Vê-los e ouvi-los a partir de seus próprios contextos possibilita desconstruir estes regimes de verdade, não por um simples apreço ao relativismo moral e epistemológico. Há que termos também atenção às condições de reconstrução, como adverte Haraway:

Feminist objectivity is about limited location and situated knowledge, not about transcendence and splitting of subject and object. (...) The alternative to relativism is partial, locatable, critical knowledges sustaining the possibilities of webs of connections called solidarity in politics and shared conversations in epistemology. (...) So, with many other feminists, I want to argue for a doctrine and practice of objectivity that privileges contestation, deconstruction, passionate construction, webbed connections and hope for transformation of systems of knowledge and ways of seeing (Haraway, 2004: 87-89).

A partir daí, procurei aplicar essa combinação entre conhecimentos situados e o global colonial ao interrogar o problema da identidade pós-colonial tomando como referência a proliferação das diferenças, provisórias, intraduzíveis, que não geram necessariamente sínteses, ou cujas sínteses sejam também provisórias e estratégicas, intimamente implicadas às demandas concretas da luta de cada um e cada uma. Encarei o desafio de “entrar em campo” como uma trajetória de engajamento e posicionamento diante de uma realidade em permanente construção, em que as relações que travei me permitiriam demarcar espaços e estabelecer conexões, as quais, de maneira nenhuma, encerram em si

uma objetividade que possa ser afastada das minhas próprias expectativas, ideais e frustrações.

Realizei um estudo de caso sobre a resistência indígena em Belo Horizonte, por meio da observação participante de momentos nos quais estava mais ou menos diretamente envolvida, ora na condição de investigadora, ora na condição de apoiadora, amiga, até mesmo advogada, como ocorreu em alguns casos. Acompanhei conferências, atos públicos, encontros, feiras, reuniões com autoridades e parte do cotidiano dos sujeitos da investigação, além de realizar entrevistas diretas, algumas em menor, outras em maior profundidade. Ao todo, foram 15 entrevistas, realizadas entre julho de 2015 e agosto de 2016, com quatro representantes de entidades indigenistas (Fundação Nacional do Índio, a Funai, e Conselho Indigenista Missionário, o CIMI), e indígenas em situação urbana, residentes em Belo Horizonte ou em trânsito pela cidade, das etnias Pankararu, Puri, Kambiwá, Pataxó, Pataxó Hãe Hãe e Aranã⁵.

A partir daí, selecionei situações, processos, discursos e performances, analisados nas relações que estabeleciam entre si, com o contexto de luta política mais amplo e o histórico de resistência à colonização. Parte da investigação envolveu compreender as lógicas institucionais que configuram a questão indígena no Estado brasileiro, como o indigenismo forjou o "lugar do índio" na sociedade e como os coletivos ao longo de toda a história "escaparam à moldura", ocuparam e conquistaram espaços que lhes eram negados, deslocando os próprios sentidos do que significa ser indígena. Em seguida, analiso as estratégias de resistência indígena na cidade não como manifestações de uma essência identitária que se manteve intocada, mas como evidências do permanente potencial descolonizador da diferença indígena, no sentido em que ela, ao deslocar a fronteira do "lugar do índio", recusa-se a ser completamente traduzida, encaixada em categorias normativas, negociando com elas, apropriando-se delas, fazendo emergir outras possibilidades de existência concretas naquele espaço. O meu interesse, por fim, não é definir o "indígena urbano", mas interrogar processos que configuraram a questão indígena na realidade brasileira, como condição provisória, residual, apartada dos problemas centrais da nação, que voltada para sustentar economicamente as populações urbanas, perpetuam um

⁵ Ver, em anexos à tese, a lista completa das entrevistas.

imaginário de que os índios devem ser preservados onde estão, distantes, intocados, a viverem das migalhas da riqueza que se produz à revelia de seus próprios interesses enquanto coletivos autodeterminados.

Tais interrogações adquirem um significado pungente nessa trajetória de recrudescimento do fascismo e de "novos" colonialismos que toma conta do país e se reproduz em escalas globais, principalmente em contextos onde o legado colonial se aproxima ao brasileiro. Com o meu afastamento da realidade da investigação, para escrever a tese em Portugal, deixei também de acompanhar mais proximamente as intensas transformações pelas quais o país passava nos anos que se seguiram, até a finalização da escrita. O meu objetivo, portanto, é que minha análise ofereça elementos que ajudem a interpretar as tendências, as continuidades e rupturas que conformaram a realidade atual, a fim de que possamos também, ao perceber as contradições dessa realidade, atuar nela de maneira posicionada, crítica e transformadora.

Dentro disso, um aspecto importante da minha abordagem é o seu ponto de vista *fronteiriço*, em termos de escalas de análise. Quando se está diante de processos onde se estabelecem múltiplas interconexões entre distintos atores, é comum que naturalizemos posições dicotômicas e escalas rígidas sobre o que é local e o que é global. Por exemplo, aqueles processos e sujeitos cujas ações alcançam um terreno mais extenso são considerados globais – portanto mais “dignos” de uma análise generalizante – enquanto os demais são considerados locais, demasiado específicos para que sua compreensão mereça uma leitura abrangente. O problema é que a escolha das escalas não é neutra, tampouco a disposição do que é considerado global e local, pois resta implícita uma hierarquia e uma subordinação do local em relação ao global, em que aquele se vê sempre reduzido à condição de uma manifestação incompleta, imperfeita e não generalizável daquilo que foi estabelecido como global pelos sistemas de dominação da globalização hegemônica, que impõem, nas palavras de Boaventura Sousa Santos, os seus *localismos globalizados* (Santos, 2005).

Os localismos globalizados são imposições que se efetivam a partir de múltiplos atores e não numa escala fixa, seja por meio dos Estados centrais, agências multilaterais, a figura despessoalizada do mercado financeiro, seja pelo “velho” e tradicional Estado nação e suas elites, que nunca deixaram de impor sua unidade frente às demandas por autodeterminação das minorias étnicas. O colonialismo moderno, um localismo globalizado que há séculos conectou diferentes povos pela imposição europeia sobre as demais culturas,

reprojeta-se com novos nomes e significados neste contexto neoliberal, por isso as lutas pós-coloniais são também lutas por globalizações contra-hegemônicas, práticas de resistência e articulação que surgem de “baixo para cima”, para o compartilhamento das alternativas à globalização hegemônica.

Ressalta-se que as lógicas dominantes nesta globalização hegemônica estão no cerne da ordem capitalista neoliberal que ao longo destes anos vem incidindo de maneira diferenciada em cada território do mundo, sempre numa auto-justificação econômica, mas afetando todos os aspectos da vida social e cultural. Ela perpetua antigas hierarquias e distinções entre centro e periferia, sob aparência derrubar de fronteiras, na construção de um mundo supostamente cooperativo, transfronteiriço e multicultural. Contudo, trata-se de um processo que gera tantas oportunidades quanto limites proibitivos, já que as trocas majoritárias não superam, senão reforçam desigualdades de poder. Para a esmagadora maioria da população mundial, sob a aparência do intercâmbio, está a homogeneização da mercadoria; sob a aparência do diálogo multicultural está o silenciamento de identidades, a despolitização do conflito e da diferença. E para que as práticas de resistência possam efetivamente constituir alternativas concretas, elas não ignoram tampouco dispensam as fronteiras e as escalas, mas as deslocam e as redefinem em favor das próprias lutas. Adverte Santos:

O global acontece localmente. É preciso fazer com que o local contra-hegemônico também aconteça globalmente. Para isso não basta promover a pequena escala em grande escala. É preciso desenvolver (...) uma teoria da tradução que permita criar inteligibilidade recíproca entre diferentes lutas locais, aprofundar o que têm em comum de modo a promover o interesse em alianças translocais e a criar capacidades para que estas possam efetivamente ter lugar e prosperar (Santos, 2005: 79).

Sobre a urgência de tradução recíproca entre as lutas, é importante que tanto na capacidade de agir quanto de ler a realidade, ela seja uma tarefa de compartilhamento de experiências e não de reafirmação de binarismos e identidades fixas, estabelecendo, portanto, espaços tradutórios permanentemente fronteiriços, como defende António Sousa Ribeiro:

Trata-se, é bom sublinhá-lo, de um modelo que pressupõe o reconhecimento da fronteira como condição da sua superação – as formas de promiscuidade e de mestiçagem são possíveis não por estarem além das fronteiras, mas por estarem na fronteira. Dito de outra maneira, a especificidade das novas identidades emergentes da condição fronteiriça é radicarem-se na experiência da não-identidade inerente a essa mesma condição. [...] No inverso, teríamos a ideia de que a fronteira é um *medium* de comunicação, o espaço habitável em que o eu e o

outro encontram uma possibilidade de partilha e, assim, a possibilidade de dar origem a novas configurações de identidade (Ribeiro, 2005: 470-471).

É, então, neste sentido metafórico da fronteira como espaço contraditório de exclusão e de reinvenção de existências, de imposição e ao mesmo tempo de transgressão de categorias, que trago a proposta de um ponto de vista fronteiriço. Resumidamente, busquei investigar as *resistências e luta por reconhecimento da identidade indígena na cidade*, protagonizadas por sujeitos que ocupam as fronteiras enquanto espaços de exclusão e de negação de direitos, e cujas identidades são, por si mesmas, fronteiriças. Ao mesmo tempo, relaciono esta resistência cotidiana ao *campo de legitimação dos direitos e construção de políticas indigenistas*, onde a permanência de uma identidade indígena genérica molda as categorias em torno das quais as coletividades atuam, mas também reformulam tais categorias ininterruptamente, em meio às tensões entre unidade e diferenças. Embora o campo das políticas indigenistas tenda a englobar os processos locais de resistência, por seu caráter uniformizador, já que reproduz as lógicas de um Estado nação unitário, ele não deixa de ser a fronteira entre o único e o diverso, ao exprimir toda a multiplicidade étnico-cultural dos diferentes povos. Assim, os indígenas estão permanentemente na fronteira entre constituir uma unidade de reivindicação política e habitar a multiplicidade de suas próprias existências. Quanto às populações urbanas, a fronteira perpassa ainda o trânsito entre a aldeia e a cidade – a impossibilidade de ser pleno na cidade, a impossibilidade de deixar de ser o que se é, mesmo “fora do lugar”.

1.3 Entre encontros e desencontros, a escolha por uma perspectiva engajada e situada

Nesta seção, descrevo passo a passo as condições de aproximação, diálogo, escuta e execução da pesquisa em geral, as decisões por certas estratégias de observação, coleta de dados e os objetos que foram se formando a partir daí.

Ao chegar ao Brasil, num dos primeiros contatos que fiz, tive uma conversa com Adana Kambeba, uma jovem estudante indígena que vinha da Amazônia para estudar o curso de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais. Ao me conhecer, ela logo indagou a respeito do que se tratava a minha pesquisa e quase não fui capaz de responder. Não conseguia explicar com clareza porque usar um termo como “colonial” para falar do presente, do nosso cotidiano e da vida dos indígenas que vivem tanto nas aldeias quanto nas cidades. O meu desconforto vinha sobretudo da dificuldade de explicar, a partir de uma

realidade que eu pouco conhecia, processos que ela, na sua experiência de vida, conheceria muito melhor do que eu. Apenas dava outros nomes.

A alternativa mais viável era que me calasse um pouco e ouvisse aquilo que Adana estava disposta a compartilhar comigo, mesmo sendo eu até então uma completa estranha. Ao falar de suas experiências e expectativas, Adana me contava como se sentia uma estrangeira naquele ambiente universitário tão individualista, competitivo, marcado por hierarquias de saberes e temporalidades que massacravam as subjetividades dos estudantes, o que a fazia se sentir uma sobrevivente. Em outras palavras, ela se sentia muito menos colonizada do que os estudantes a sua volta. Pois, apesar da dureza de seus relatos, sobre o choque cultural que sofrera ao se mudar da Amazônia para o sudeste brasileiro, da aldeia para a cidade grande, havia em sua fala uma enorme serenidade, de alguém que sabia muito bem o que era, o porquê estava ali e o que pretendia “extrair” da academia para levar a seu povo.

Percebia, na medida em que ouvia este relato e após transcrevê-lo, que as questões que Adana colocava para mim me desafiavam a desconstruir as visões que pensava ter sobre ou o conhecimento que pensava deter sobre os indígenas no “mundo dos brancos”. Por que falar de colonialismo? O que isso significa hoje? Em termos práticos, para que isto serve? Este termo fala mais do mundo de Adana ou do meu? Eram questionamentos que ela provocava sobre meus pressupostos com a segurança de quem conhece as opressões do dia a dia, comum a espaços hierarquizados como a universidade, totalmente fechados a outras formas de vida e saberes, mas nos quais ela era capaz de transitar, porque encontrava no refúgio da sua identidade a possibilidade de viver plenamente, algo que ela via que os não indígenas dali eram incapazes de encontrar. Por estar em trânsito e poder retornar ao seu povo, ela sabia que sua trajetória era muito diferente daqueles que viviam na cidade por falta de escolha, obrigados a sobreviverem isolados de seus povos, impossibilitados do retorno a qualquer forma de vida autônoma. Apesar de viver situações de discriminação, para ela a condição transitória de estar "no mundo dos brancos" era uma escolha estratégica para seus projetos de futuro.

Passei a refletir que neste cenário muito amplo de sujeitos, de diferentes origens étnicas, trajetórias, percursos, possibilidades materiais, projetos de futuro, haveria um universo heterogêneo de perfis, problemas e questões a serem ainda traçadas. Nos meus primeiros passos, fiz o primeiro contato com entidades que haviam desenvolvido trabalhos

sobre a situação dos grupos indígenas em situação urbana em Belo Horizonte e com algumas referências que conhecia. Paralelamente, fui em busca de eventos relacionados à questão indígena, ao processo de luta por reconhecimento e construção de políticas públicas. Num primeiro momento, via pouca inserção do debate naquele contexto e as próprias entidades, mesmo tendo sido abertas e colaborativas comigo, tinham um escasso material a oferecer. Por outro lado, da conversa com essas entidades, foi-me revelada a impressão de que os “índios da cidade” eram uma população dispersa, carente de organização, de conhecimento sobre os seus direitos e que sofriam um duplo estigma pela condição em que se encontravam. Em primeiro lugar, um estigma por não se verem reconhecidos como indígenas enquanto estão na cidade, pela invisibilidade da questão frente ao Poder Público e às entidades de apoio. Um segundo estigma viria dos indígenas dentro das comunidades, os “índios aldeados”, bem como o próprio movimento indígena. Para eles, a população urbanizada seria vista como “desertora” das causas de seus povos, por não viverem mais em seus territórios e terem tentado a vida na cidade grande.

Voltando à conversa com Adana, ao relatar sobre a realidade dos povos amazônicos, ela também comparara esta situação àquela que conhecia na sua região, onde as famílias indígenas não eram discriminadas por irem para cidade ou mesmo viverem por lá, porque esta era uma forma inclusive de manter articulações com outras comunidades, geograficamente muito isoladas, e se organizarem politicamente dentro de associações regionais. Não se tratava, portanto, de uma migração que implicasse a perda permanente de vínculos étnicos e comunitários, pois muitas vezes ela poderia até reforçá-los. Fato é que a presença indígena em algumas cidades amazônicas, como Manaus e São Gabriel da Cachoeira, é tão significativa que garantiu inclusive algumas conquistas como a adoção oficial de línguas indígenas⁶. Por outro lado, o que levou as famílias indígenas que hoje vivem em Belo Horizonte e nas cidades de sua periferia a deixarem as suas comunidades foram fatores como a privação de recursos dentro das aldeias, conflitos, a ausência de território suficiente para contemplar as necessidades de todas as famílias, além de

⁶ O município São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, foi o primeiro a adotar oficialmente três línguas indígenas: Nheengatu, Tukano e Baniwa. Posteriormente, mais dois municípios fizeram o mesmo: Tacuru no Mato Grosso do Sul, que adotou o Guarani, e Bonfim em Roraima, que adotou as línguas Mapuxi e Wapichana. Informação disponível na página <https://povosindigenas.org.br/pt/Noticias?id=150697>. Acesso em 20 de abril de 2019.

dificuldades ou a impossibilidade de retorno. Trata-se de uma população advinda principalmente de grupos étnicos do estado de Minas Gerais e dos estados do nordeste do Brasil, onde o contexto de conflitos territoriais e o próprio processo colonial/civilizatório é bastante diferenciado do amazônico e onde os povos indígenas representam uma parcela proporcionalmente muito mais reduzida, em termos populacionais e demográficos. Seria difícil, portanto, encontrar um grupo uniforme, organizado, mobilizado em torno do seu pertencimento étnico, mas famílias de certa forma isoladas e invisibilizadas, desprovidas de diversos aparatos para acionarem suas distinções, desenvolverem uma cultura própria, garantirem a estabilidade de vínculos étnicos que para Adana permitia que ela transitasse pelos espaços não indígenas, hostis à sua diferença, sem que aquilo implicasse a perda de seus referenciais, da sua forma de existir.

Aos poucos, vi que poderia ser uma parte ativa desse processo de visibilização, que o meu trabalho poderia ajudar a potencializar, organizando de alguma forma o que já vinha sendo feito, mas lançando questões que talvez não tivessem sido elaboradas com muita clareza. Por que esses grupos estão tão invisibilizados? Por que é tão difícil inserir a questão indígena em espaços que não se espera que ela apareça, como se fosse um excesso, fora do lugar, que além de não despertar grande interesse na sociedade em geral não tem conseguido articular adequadamente os próprios indígenas? Foi nesse momento em que decidi com maior clareza que o problema que movia a investigação era a identidade em si, as diferentes maneiras em que ela emerge do tecido indiferenciado da cidade, independentemente de quais são os campos específicos em que esta luta acontece, se relacionado à reivindicação territorial, no campo de saúde, da educação, da cultura etc.

Neste forjar artesanal de um constructo de hipóteses, dúvidas e possibilidades, um dos mais difíceis momentos que tive foi quando me vi dentro da relação investigadora/ investigado e das múltiplas implicações de sentido e de poder que ela encerra, a partir da qual tomei a decisão de me afastar de um dos principais sujeitos que inicialmente conheci. À época que fiz os primeiros contatos do campo, um homem que se apresentara como um cacique pediu o meu apoio para o trabalho em que estava envolvido de organização e mobilização política do seu povo, para que pudessem efetivar a retomada de suas terras ancestrais, em uma região próxima a Belo Horizonte, cidade onde então ele vivia. Desde o princípio, ele me convidara para ajudá-lo no resgate das memórias dispersas em diferentes registros, o que me pareceu uma proposta muito interessante. Apesar de ter inicialmente

oferecido esta abertura, passei a me sentir desconfortável com determinadas situações e pouco à vontade para atender às expectativas que ele tinha a meu respeito. Notei que se tratava de alguém que assumira havia pouco tempo a sua identidade indígena, que tentava compreender as mudanças que esta escolha implicava, no seu dia-a-dia, nas suas relações, e que se esforçava bastante para visibilizar e afirmar essa identidade perante não indígenas. Na busca por legitimar-se como “autêntico”, ele me via como alguém que poderia lhe conferir reconhecimento e, de certa forma, confirmar esta autenticidade, algo que não me sentia disposta a fazer.

Além do seu comportamento misógino, que me gerava profundo incômodo, como mulher e feminista, percebi que ele evitava sempre que podia o diálogo com parentes da mesma etnia ou até de outras – que em geral eram para ele falsos ou menos autênticos do que ele. Outro sentimento que tinha era do que me parecia um aproveitamento pessoal e individualizante do que para ele eram os “benefícios” de ser indígena. Não era o meu papel questionar a sua autenticidade ou de qualquer pessoa, mas também não seria eu a garanti-la, sabendo que a identidade indígena tem a dimensão coletiva em sua essência, amparada pelas formas como estas coletividades ressignificam a sua existência continuamente.

Este é o alerta de Eduardo Viveiros de Castro (2006), em seu artigo “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, em que rechaça a função de dizer “quem é índio ou não é” por parte dos antropólogos ou quaisquer outros “especialistas”, pois não se trata de um problema científico, mas jurídico, ligado à gestão estatal de pessoas e territórios. O papel da Antropologia para ele seria o de negar a responsabilidade por responder uma pergunta que não lhes pertence e, por fim, defender que índio não é quem diz ser ou quem o antropólogo diz ser, mas “quem se garante”. Este garantir-se implica as relações que atualizam constantemente os vínculos de pertencimento coletivo e de autonomia em relação à sociedade não indígena. Assim, não é a categorização tampouco a oficialização que criam a realidade de distinções entre indígenas e não indígenas; elas são no máximo uma consequência, um atestado “tardio” e redutor de uma realidade bem mais complexa.

Ao considerar essas razões, expliquei então minha posição àquele sujeito e ele mesmo fez questão de se afastar. Percebendo melhor o contexto das relações em que me inseria, compreendi que era preciso estar alerta aos não ditos da manipulação da identidade e todas as consequências políticas que ela implicava. Eu era também parte desse contexto, ocupava uma posição de privilégio como não indígena, ligada à universidade, detentora de

uma linguagem e de aparatos de legitimação que dão maior valor ao que eu expresso, mesmo não tendo por vezes a legitimidade política de fazê-lo. Em outras situações, esta circunstância de estar próxima aos representantes indígenas e ser demandada a "falar por eles" ou simplesmente dar um aval ao que diziam, conquanto me gerava profundo desconforto, era utilizada por eles mesmos estrategicamente, e foi importante passar por tais situações para que eu atentasse à centralidade do problema da autenticidade no dia a dia dos coletivos indígenas, sobretudo em situação urbana. Se por muitas vezes ouvia os próprios indígenas dizerem "isso é índio falso, aproveitador", é porque de fato importa observar como eles estabelecem as suas fronteiras para que um relativismo exagerado não esvazie o sentido de serem quem são. Por outro lado, o problema da manipulação da identidade, quando visto de maneira preconceituosa pela sociedade não indígena, exprime uma hierarquia colonial entre aqueles que ditam a regra, o estabelecido, a ordem, e que decidem sobre a "autenticidade" daqueles que estão nas margens e buscam restituições pela opressão histórica. A mesma manipulação não é um problema, por exemplo, quando se pensa nas invenções e apropriações que se dão no processo de forjar identidades nacionais homogêneas. Eu vivia nessas situações a experiência de deslocamento e tomada de consciência dos meus privilégios, mesmo que possa ver semelhanças na experiência de ser mulher numa sociedade machista, ao perceber que o que parece tão natural a nós não indígenas, demarcar sua existência sem precisar comprovar ou recorrer a dispositivos heterônomos para fazê-lo, não é permitido para eles, ainda que o façam, das suas próprias maneiras.

Foi importante perceber a dinâmica própria de diferentes espaços sociais, do lado de fora das comunidades, onde este problema dos "falsos índios" aparece com alguma recorrência. O estigma que os indígenas em situação urbana possam vir a sofrer se assenta nestas situações concretas que colocam em risco a autoridade das comunidades, já que qualquer um, em tese, poderia chegar à cidade e se dizer representante de um povo, falar em nome dele e se beneficiar disso de alguma forma. Percebi logo que há estratégias utilizadas pelos grupos, na tentativa de produzir uma comprovação, um documento, que pode ser o Registro da Identidade Indígena (RANI), antigamente emitido pela Fundação Nacional do Índio (Funai) como forma de controle da população, ou uma declaração do cacique da respectiva comunidade.

A comprovação, neste sentido, obedece às categorias e aos ditames da sociedade não indígena, o papel de nomeador exercido pelo Estado e, implicitamente, a noção de que a “indianidade” é uma condição provisória, a ser superada eventualmente e, enquanto isto não acontece, é preciso proteger os que “ainda são” e distinguir muito bem estes dos demais. A desconstrução desta competência histórica de nomear por parte da sociedade nacional, colonial e não indígena, é algo que não acontece de uma hora para outra, se considerarmos o quanto os próprios sujeitos incorporam esta pretensão de autenticidade, fazendo disto parte da própria autoimagem dentro da luta política.

Povoada, então, com estas questões difíceis de enfrentar, continuei a busca e os passos seguintes que dei à investigação permitiram que eu encontrasse o meu *locus*, ou seja, o espaço em que poderia localizar e acompanhar a luta indígena em Belo Horizonte. Passado o primeiro momento de escassez de informações e contatos e desta primeira aproximação frustrada com aquele sujeito, com o qual não mantive qualquer tipo de relação após o seu afastamento, conheci e comecei a acompanhar, em novembro de 2015, o Comitê de Apoio às Causas Indígenas, um grupo formado em 2012 por indígenas e não indígenas, para atuar em defesa de famílias residentes em Belo Horizonte. Minha chegada ao Comitê, que descrevo com mais detalhes no quarto capítulo, abriu-me uma perspectiva particular sobre o campo de relações, sujeitos e situações do qual me tornei também participante. Os problemas que neste campo apareciam tornaram-se centrais para um recorte mais preciso do meu objeto de investigação, a partir de desafios concretos relativos ao reconhecimento da identidade étnica naquele contexto, bem como as estratégias de sobrevivência, resistência, negociação e adaptação dos sujeitos envolvidos. Passei a acompanhar as atividades políticas, encontros, reuniões junto à Prefeitura, à Câmara de Vereadores e ao Ministério Público Federal, feiras para a venda de artesanato. Ali, tornou-se o problema central lidar com o “apagamento” destes sujeitos no dia-a-dia da cidade, selecionando situações/processos em que ele se impõe, bem como a maneira como os diferentes sujeitos agem diante dele e procuram transformá-lo em reconhecimento. Decidi analisar as estratégias de resistência, que passam por narrativas, pela reivindicação de espaços e territórios, pelo corpo como continuação desse território, pela centralidade das performances e representação da cultura, pela apropriação da rua como uma forma de retomada, pela multiplicação de formas de ser e de agir que são ao mesmo tempo negociadas e conflitivas.

Como já referido, o meu objetivo central não é traçar um retrato do "indígena da cidade", mas, a partir do contexto localizado, trazer luz aos significados que a resistência indígena na cidade aciona, às fronteiras que desestabiliza e desloca. Portanto, a segunda direção que tomei na investigação foi a análise do contexto de disputas que os povos indígenas têm protagonizado na estrutura do Estado brasileiro. Para tanto, acompanhei parcialmente a I Conferência de Política Indigenista, que se deu ao longo do ano de 2015, com etapas locais, regionais e uma última etapa nacional. Estive presente, na condição de participante observadora⁷, na etapa regional, realizada em Governador Valadares, Minas Gerais, ao final de setembro, e na etapa nacional, em Brasília, em meados de dezembro. Além de acompanhar a Conferência, realizei entrevistas com representantes da Funai e do CIMI .

Se no *locus* da cidade, o meu objetivo era compreender como os sujeitos reconstruem a sua existência, seus vínculos, com suas memórias, tradições, práticas, com seus coletivos e com as territorialidades da cidade, aqui, interessava-me perceber a construção da resistência no plano institucional, na relação com o não indígena, em que toda a multiplicidade da diferença indígena é normatizada, encaixada em categorias, traduzida para uma arena de disputas por políticas indigenistas, dentro de um Estado que não reconhece a pluriétnica de seu corpo político e social. Procurei trazer a perspectiva deste espaço de construção de políticas indigenistas inserido na história do indigenismo, que não perdeu o seu vínculo com a raiz colonial e tutelar que ainda preserva, mas que vem sendo apropriada pelos povos, em meio à tensão entre unidade e diferença, entre a defesa do que há de comum e os faz “parentes” e aquilo que os distingue e define infinitas formas de ser, seja pela distinção étnica – Kambiwá, Kaiapó, Kaingang, Tupinambá etc – seja pela infinidade que cada forma de ser, individual ou coletiva e as determinações que as situam no espaço e tempo. Observar este espaço foi, portanto, acompanhar um processo de “des-incorporação” ou “des-integração” do “índio genérico”, na medida em que esta noção homogênea é substituída pelos povos concretos, os quais, a partir de suas realidades múltiplas e específicas, decidirão sobre os padrões de condução da causa indígena dentro do Estado brasileiro. O que se vê no desmonte da estrutura de tutela e proteção dos povos que “ainda

⁷ A Conferência permitia um número limitado de observadores, além de representantes indígenas e não indígenas que integram a execução da política indigenista, dentro e fora do Estado.

existem”, são, portanto, experiências que não apenas visibilizam as fraturas da comunidade nacional e da identidade indígena supostamente incorporada, mas ainda deslocam por completo a linha evolutiva na qual se baseava a narrativa da nação: eles não “existem ainda”, pois nunca deixaram de existir, tampouco deixarão, num processo inacabado que está em constante retorno, o que, nas palavras de Viveiros de Castro (2006), caracteriza o ser indígena não como um estado, senão um permanente “devir” existencial.

O que há no entrecruzamento dessas duas direções é exatamente o questionamento do lugar residual do indígena, em contraponto às possibilidades inesgotáveis da resistência. De um lado, há um processo de apropriação estratégica dos instrumentos políticos, normativos e do próprio indigenismo, pelo movimento indígena em geral, numa transição constante da tutela à autodeterminação. De outro, considerando os limites à tradução destas estruturas e categorias normativas, a resistência se nega a conformar-se ao traduzível, ao incorporável, ao que se adequa a um padrão hegemônico de multiculturalidade, onde as diferenças podem existir sem rupturas com o todo. Da síntese destas duas direções, pretendo discutir então uma proposta de descolonizar as diferenças, ao que relaciono este estudo de caso a discussões recorrentes das teorias pós-coloniais, sem perder o foco da especificidade do contexto analisado, da época e de todos os limites subjetivos e materiais que condicionaram esta investigação.

Por fim, nesta última parte do capítulo, lanço breves apontamentos de uma reflexão constante ao longo de trabalho, sobre o significado de uma investigação mais "engajada", situada em um contexto no qual atuo, trabalho, com o qual estabeleço vínculos para além de uma observação demarcada no tempo e no espaço. Como essas circunstâncias interferem nas potencialidades, nos limites e no valor de uma investigação? No meu caso, pelo fato de ser não indígena e não falar sobre a diferença indígena a partir de "dentro", foi na condição de apoiadora da causa indígena que tracei o meu percurso.

Ao longo dos anos no Brasil, os coletivos indígenas se aliam a seus apoiadores e apoiadoras, pessoas e grupos oriundos das universidades, de entidades civis autônomas, das Igrejas, sabendo que este apoio é indispensável à legitimação de suas causas e efetivação de seus direitos, já que sozinhos detêm reduzidos meios e capitais políticos. Essas alianças, conquanto sejam importantes, trazem também sempre o perigo da apropriação cultural, da prática científica extrativista, do extrativismo mesmo de recursos naturais e biológicos, da "aculturação" e desestabilização de vínculos societários.

Consciente dessas circunstâncias, a precaução de não “objetificar” os sujeitos com quem me relacionava, de maneira a instrumentalizá-los para meus objetivos de investigação, era compartilhada também por boa parte de meus interlocutores, acostumados a relações extrativistas, à curiosidade de estudantes e acadêmicos em geral. Por outro lado, recebiam-me com um acolhimento e uma abertura maiores do que eu havia experimentado em outras investigações, quando trabalhava com outros grupos; sentia, da outra parte, um genuíno interesse, uma curiosidade sobre o que eu poderia oferecer em troca, como colaboradora, o que não se limitava ao trabalho acadêmico que faria.

Tendo em conta a minha experiência com pesquisas participativas, tive o cuidado de buscar um terreno familiar, onde poderia partir de uma rede de relações já construída, onde eu já conhecia pessoas, organizações, espaços e instituições. Foi um retorno às minhas próprias origens, à cidade onde também sou uma nativa, a partir da qual comecei a pensar, escrever, desenvolver minhas ferramentas críticas sobre o processo de exclusão e injustiças urbanas. Faria sentido retornar e desnaturalizar o meu olhar de nativa não indígena para ver como a resistência indígena construía ali suas condições de existência.

Aproximar-me das pessoas que participaram dessa investigação, engajar-me às suas lutas, compartilhar momentos alegres e dolorosos, acompanhá-las nas mais variadas situações simplesmente para dar o apoio da minha presença, ouvi-las sem o intermédio de um gravador, contar das minhas próprias histórias, fazer amizades, ou ajudá-las em momentos de maior desamparo não eram meros suportes para analisá-las, mas aquilo que podia e devia fazer, dentro do compromisso ético a que me propus e que condicionava este encontro. Queria também tornar a observação participante menos incômoda e mais produtiva, além de compartilhar com essas pessoas, sempre que possível, as impressões, ideias e conclusões que provisoriamente me surgiam. Considerando que as circunstâncias da investigação e da própria escrita não permitiram que ela tivesse o caráter mais participativo como gostaria que tivesse, quis, no entanto, fazer das fronteiras entre mim e os demais sujeitos pontes para um diálogo que partia de dentro do cotidiano da luta, levando-nos de volta às perguntas iniciais e a tantas outras que surgiram ao longo do caminho. Por isso, fiz a opção de realizar entrevistas selecionando pessoas com as quais já havia estabelecido uma relação de confiança, umas mais e outras menos, e que sinalizavam esta abertura por compartilhar suas histórias, narrativas e impressões, dentro de um espaço mais restrito de diálogo.

As entrevistas, a observação e a troca resultaram uma riqueza enorme de momentos, registros e anotações que estavam fora daquele formato tradicional de interação investigador/ investigado. Não raramente, os momentos mais significativos eram as conversas e encontros mais informais, as situações inesperadas e incontroláveis. Nesses casos, tentei então processá-los, elaborá-los e narrá-los, na medida do que poderia ou não ser dito, sempre expondo as condições da observação e da análise, dentro dos princípios de uma produção de conhecimento parcial e situada. Aqueles momentos em que a minha posição "sobressaía" nas relações, como já mencionei a respeito das situações em que fui interpelada a "falar pelos indígenas", ou quando presenciava as discriminações que sofriam, eram sem dúvida os mais incômodos e me provocavam a imaginar o quanto a minha presença alterava tanto a maneira de se comportarem perante não indígenas quanto o contrário. Esforcei-me por "desnaturalizar" esses momentos, perceber em que medida condicionavam e moldavam as relações que ia construindo com os sujeitos, pois não se tratava de relações "inocentes" ou "gratuitas", mas carregadas de significados, expectativas e possibilidades. Participava de uma série de "jogos de tradução", marcados pelas disputas por posições de atribuir significados, nomear, legitimar o próprio nome, traduzir a si mesmo. Enquanto participante, tinha que ter sempre consciência de que também traduzia e deveria fazê-lo com a responsabilidade pelas escolhas que fiz, para encontrar a minha voz dentro do texto, sem me sobrepor ou me apropriar de nenhuma outra.

Para falar especificamente do processo das entrevistas, destaco antes que cada relato é uma narrativa sobre si mesmo e sobre o outro, repleto de pressuposições, expectativas, e que traça determinados objetivos, deixando outros implícitos, mas que demarca sobretudo uma maneira de, performaticamente, fazer a identidade. Segundo a perspectiva pós-colonial da identidade da qual mais me aproximo, é a própria narratividade, na sua capacidade de confirmar e, ao mesmo tempo, transgredir as determinações sociais e da própria linguagem, que interessam no processo identitário, onde as fissuras são produzidas nas representações fixas do estereótipo e a própria diferença se produz (Bhabha, 1998). Busquei, a partir delas, compreender lugares de fala, onde a narrativa traduz trajetórias subjetivas de memórias, sofrimentos, conquistas, apelos, que de alguma forma confirmam, negociam e transgridem com as concepções projetadas socialmente do que é "ser indígena", e onde o relato cumpre também o papel de autoafirmação da identidade étnica como uma identidade política. Mesmo em momentos de entrevista em que esperava obter

um relato mais objetivo e institucional, ao conversar com representantes de entidades ligadas à defesa da causa indígena, ouvi falas de um caráter muito mais pessoal, marcados pela vontade de manterem comigo um diálogo próximo, sincero, decorrente de um compartilhamento da posição de ativista apoiador/a não indígena, que não está dentro e nem completamente fora. Esta cumplicidade permitia que se sentissem à vontade para dizerem coisas a respeito “deles” (os indígenas), que não fariam a um/a interlocutor/a indígena, e que muitas vezes se remetiam a sensações, medos e frustrações sentidas por “nós”, ao encarar, de diferentes maneiras, o choque cultural de que nos fala Roy Wagner. E como este choque antecipa a invenção que fazemos da nossa própria cultura, no fundo, compartilhávamos a frustração angustiada pela incapacidade de nossa sociedade em se reinventar com a diferença indígena.

Esta “narratividade” da identidade que tomo a partir dos relatos é um dos fios que costumam as conexões intersubjetivas que faço, no intuito de afirmar uma posição política e epistemológica diante de uma realidade em que se multiplicam as formas de “ser indígena”, assim como as estratégias de fixação desta identidade em estereótipos coloniais. Entretanto, ao longo da investigação, fui descobrindo o valor e a centralidade de outras formas de expressão não narrativas, que assumiram um lugar inescapável nas minhas percepções. As imagens, que trago espalhadas no texto, a partir do terceiro capítulo; as performances, que vão desde a forma de vestir-se, pintar-se e apresentar-se corporalmente, até as expressões artísticas e teatralizadas; os rituais, os cantos e danças, sobre os quais faço uma análise não tão aprofundada quanto gostaria, mas a partir do que eles agregam em significados para construção de uma subjetividade social e política.

Expostos, então, os antecedentes desta investigação, os problemas que a moveram, as ferramentas metodológicas, as escolhas e circunstâncias em que ela se realizou, objetivei demonstrar a centralidade do tema para a discussão da diferença indígena, dentro do universo compartilhado de sentidos em que a força das representações coloniais não está viva apenas no imaginário, mas interfere nas vidas, subjetividades e corpos, em permanente movimento. Demonstradas e justificadas essas escolhas e os percursos, passo agora ao capítulo em que apresento as teorias e reflexões com as quais dialogo diretamente e para as quais proponho que essa investigação contribua de maneira crítica e construtiva.

2 Os pontos de vista e de partida na teoria

Neste capítulo, discuto os pressupostos teóricos que moveram essa investigação, a partir de uma revisão da literatura corrente sobre os principais conceitos abordados. Ao começar por traçar o problema pós-colonial da identidade, quero trazer a contribuição dos estudos pós-coloniais na problematização do modo em que identidades contemporâneas são permanentemente forjadas, com um vínculo de continuidade com os padrões coloniais de pensamento e poder. Demarco essa perspectiva a partir de múltiplas referências que nos ajudam a pensar a fixidez das subjetividades subalternizadas. Destaco, na segunda seção do capítulo, as contribuições de um debate em voga na etnologia indígena brasileira, a fim de buscar ferramentas para análise dos estudos sobre povos originários brasileiros, bem como as implicações que eles tiveram nas vidas dos grupos. Nas seções seguintes, discuto como a identidade indígena está relacionada ao modelo homogeneizador e eurocêntrico de Estado-nação que marcou a construção das estruturas sociopolíticas dos Estados latino-americanos. Um dos importantes aspectos deste Estado envolve a consolidação do indigenismo, um aparato político administrativo racionalizado que serviu ao controle, dominação e colonização dos povos. Nas últimas seções, trago as reflexões sobre os processos de resgate identitário denominados etnogêneses ou reemergências étnicas, para enfim, dialogar também com a literatura que vem sendo produzida sobre a presença indígena nas cidades.

Estas referências serão retomadas ao longo dos capítulos seguintes, nos quais situo os aspectos mais relevantes que esta investigação traz para a interpretação de processos identitários em realidades multifacetadas e cambiantes. Aqui, meu objetivo é situar determinados conceitos, bem como os temas e reflexões com os quais esta tese pretende diretamente dialogar.

2.1 O problema pós-colonial da identidade

As perspectivas pós-coloniais se distinguem das narrativas modernas tradicionais por conceberem o colonialismo moderno como um fenômeno multifacetado, que nas suas variadas configurações, nas diferentes partes do mundo, foi central à produção das sociedades atuais. Por terem existido formas muito variadas de colonialismos, enquanto modelos de dominação estruturantes do desenvolvimento capitalista dos países centrais, os pós-colonialismos também se distinguem

significativamente de contexto para contexto. Importa destacar, contudo, que de maneira geral, falar em pós-colonialismo não é simplesmente pressupor uma ruptura temporal com o colonialismo, tampouco que se tenha alcançado um estágio de sua completa superação. Ao contrário, o pós-colonialismo indica uma posição de permanente contestação do colonialismo e de seu legado, mesmo nas sociedades descolonizadas e mesmo nas antigas metrópoles (Loomba, 1998: 1-103).

No centro da compreensão e discussão deste legado encontra-se o problema da identidade do sujeito colonizado. O problema da identidade colocou-se àqueles que não se encaixavam no parâmetro da subjetividade moderna. Embora situada histórica e geograficamente nas revoluções burguesas europeias, esta subjetividade fez prevalecer um modelo de humanidade supostamente universal e abstrato, ancorado no indivíduo, o “senhor da razão”. Esse processo marcou a construção de outros universais como a ciência, o direito, o mercado, o Estado-nação. Como contraparte do universal, estava o local, o específico, o não hegemônico, que incluía tudo aquilo que não exprimisse as características do homem livre, branco, proprietário, heterossexual. Em oposição ao “eu”, foram construídas, a partir de toda uma miríade de práticas sociais, discursos científicos e jurídicos, as categorias subjugadas à condição de objeto, como a mulher, o negro, o colonizado, a natureza, o índio.

A dominação colonial produziu o “outro” como um objeto fixo, dentro da moldura do estereótipo. Por sua vez, o estereótipo prende o colonizado a essa representação fixa, marcada pela ambivalência da falta – a incompletude, a incapacidade de ser pleno e de se adequar aos padrões universais – e do excesso, ou seja, a ânsia de representar essa inferioridade e de reafirmá-la através das práticas coloniais e da violência, a vontade de incorporar e de assimilar (Bhabha, 1998). Disso decorre que a possibilidade de afirmar uma identidade cultural “descolonizada” não depende apenas da negação do estereótipo, da proibição das imagens que ele produz, do combate ao racismo e à violência a partir de uma postura meramente moral. Afinal, esses mecanismos não questionam a produção do “outro” como objeto fixo e inferior, mas apenas deslocam o estereótipo para outras esferas e, nesse sentido, acabam por reafirmá-lo. Não é à toa que Homi Bhabha recorre a Frantz Fanon para explicar o poder do estereótipo na constante reafirmação do ser colonial “objetificado”, pela força expressiva do texto de “Pele Negra, Máscaras Brancas”:

Chego lentamente ao mundo, habituado a já não aspirar mostrar-me. Encaminho-me por receptação. Mas logo os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Sou fixado. Tendo preparado o seu micrótomo, realizam objetivamente

cortes da minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nos olhares brancos que não é um novo homem que entra, mas um novo gênero. Um preto, pois! (Fanon, 1975:129).

Essa alteridade construída pelo estereótipo é fortemente vinculada à imagem, ao fenótipo, à cor da pele e aos signos que são diretamente associados ao “outro”, como acontece, por exemplo, com a figura do índio. Ao índio se “concede” a possibilidade de ser reconhecido como tal, desde que ele corresponda às expectativas estereotípicas que foram criadas em torno de sua identidade: ele deve se comportar de acordo com o que foi fixado enquanto sendo a sua cultura, os seus hábitos, os seus valores. Daí porque se diz “devem ser preservados” dentro de suas culturas, como seres apartados do tempo, pois eles são imagens paralisadas nas molduras de um museu, eles “são cultura”. A solução apresentada por Bhabha ao dilema de Fanon, que serve também para pensar a questão indígena, sugere que o problema está justamente na armadilha da imagem e da aparência, percebidas como a essência da identidade:

O lugar do Outro não deve ser representado, como às vezes sugere Fanon, como um ponto fenomenológico fixo oposto ao eu, que representa uma consciência culturalmente estrangeira. O Outro deve ser visto como negação necessária de uma identidade primordial – cultural ou psíquica – que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade linguística, simbólica, histórica (Bhabha, 1998: 86).

É preciso, portanto, metaforicamente, quebrar o espelho que reflete a imagem do colonizado, a partir da projeção do próprio colonizador, e que o coloca em um lugar de passividade e de silêncio. Isso não significa que os processos de diferenciação, de demarcação de fronteiras e de produção de signos deixam de fazer sentido ou se tornam desnecessários. Pelo contrário, o cultural, concebido como realidade linguística, simbólica e histórica, tem importância central para ressignificar todas as instâncias da vida social; não a partir do modelo da repetição estereotípica, mas numa prática em que cultura é lugar de enunciação, sempre incompleto. É onde a ambivalência do estereótipo deixa de perpetuar os seus signos e passa a proporcionar infinitas possibilidades de tradução (Bhabha, 1998). Para os “sub-sujeitos”, as subjetividades incompletas e estereotipadas, cabe articular as fraturas do discurso moderno e reinventar as suas existências a partir dos processos de identificação com o seu próprio corpo, linguagem, imagem e cultura. Assim, um conjunto extenso de experiências, formas de ser, pensar e se organizar que a princípio pareciam impossíveis ou inexistentes tomam forma, tornam-se visíveis ou passíveis de reconhecimento por meio das lutas pelas identidades. Trata-se de um processo sempre incompleto, sempre marcado pelas ambiguidades que as diferenças trazem a um mundo regido por universais.

Essa ambiguidade parece fazer sentido quando se constata que boa parte das lutas indígenas, enquanto lutas identitárias, ancoram-se na defesa de uma identidade originária, contra processos modernizantes e colonizadores de apropriação de seus territórios ancestrais e dizimação de seus modos de vida. Aqui, o originário e o ancestral se contrapõem às forças que impõem um projeto de progresso (entende-se o progresso da ordem capitalista) e a assimilação cultural como únicas alternativas a esses povos. Daí porque a luta pós-colonial pelas identidades pode ser a luta pela defesa de raízes e alternativas de vida que não foram incorporadas, porque resistiram à homogeneização que lhes era imposta.

Para compreender melhor esta dinâmica, Boaventura Sousa Santos analisa como a modernidade se consolidou historicamente de maneira contraditória, repleta de tensões e conflitos que demonstram não se tratar de um fenômeno uniforme. Aliada à tensão fundadora entre emancipação e regulação, que conduz à dinâmica de abertura e fechamento das transformações sociais, há também a tensão entre raízes e opções, muito cara para se pensar o problema da identidade (Santos, 2001; 2006). As raízes são caracterizadas por tudo o que é duradouro, contínuo e se fixa no tempo; por outro lado, as opções estão ligadas às transformações, revoluções, a tudo o que é efêmero, instável. O mundo moderno teria como base as opções, as contínuas mudanças que o progresso científico e societário passou a promover, em contraparte às sociedades tradicionais que antecederam as revoluções burguesas. Porém, as opções não existem sem as raízes, que prevalecem ao longo do tempo, tais como a razão, o indivíduo, o Estado, a nação, a ciência, o mercado capitalista. E como bem lembra Santos, “o campo de possibilidades aberto pela equação não está igualmente à disposição de todos. Alguns, quiçá a maioria, são excluídos deste campo. Para eles, as raízes, longe de lhes possibilitarem opções, são o dispositivo, novo ou velho, de lhes negar” (Santos, 2006: 53).

Uma forma de exclusão do campo de opções é o modo como os saberes e sociabilidades do colonizado foram concebidos como estando fora do tempo, a-históricos, ou como parte de um processo evolutivo que necessariamente os iria consumir e superar. O colonialismo seria a outra “face” da modernidade, aquela que completa o seu potencial civilizatório, por possibilitar que o “eu” moderno se concretize enquanto universal ao subjugar, pela violência física e epistêmica, o “outro” colonizado. O *ego conquiro* é a condição essencial para a existência do *ego cogito*, como explica Dussel (1993), ou seja, a subjetividade moderna pensante só se completa quando conquista a sua outra face, selvagem

e racializada. Para o “outro” colonizado, o pensamento moderno designou as raízes como parte de sua condição primitiva e inferiorizada. Eles não têm raízes, pois são raízes. Eles não têm cultura, pois são cultura (Santos; Nunes, 2010). A negação das raízes é também a negação das opções, de uma participação ativa do colonizado nos processos históricos nos quais ele se integra.

No mesmo sentido, Mignolo (2011) explica que a diferença colonial pressupõe uma hierarquia que não se impõe no espaço, mas no tempo histórico, do qual o sujeito colonial se encontra alijado. Daí porque o colonialismo não pode ser pensado simplesmente como um sistema político e econômico que teria produzido os centros e as periferias do mundo, mas que estaria reduzido agora a um evento do passado na construção das identidades nacionais descolonizadas. Ele ainda serve para compreendermos as distintas formas de reprodução da colonialidade do poder, de que nos fala Quijano:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal (Quijano, 2009: 73).

Numa leitura próxima, Santos (2009) se utiliza da metáfora das linhas abissais, para explicar que o pensamento moderno se constitui na divisão abissal entre o que caracteriza as sociedades metropolitanas, de um lado, e os territórios coloniais, de outro. Esta separação garante que prevaleça a tensão entre regulação e emancipação de um lado da linha, enquanto no outro “aplica-se uma outra dicotomia, a da apropriação/violência” (Santos, 2009:24). Nos territórios coloniais, os saberes, práticas e normatividades foram concebidos como inexistentes, para que tudo do outro lado da linha abissal pudesse existir como universal. “O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito” (Santos, 2009: 28). A continuidade das linhas abissais não se refere apenas ao modo como as sociedades pós-coloniais se reorganizaram segundo padrões de colonialidade de poder. Mesmo nas sociedades ditas centrais, o rearranjo das relações capitalistas a cada dia submete mais populações à condição de subumanidade, sem que a ordem hegemônica reguladora se veja ameaçada. Enquanto os espaços e possibilidades de emancipação parecem se esgotar, a lógica da violência e apropriação se vêem reforçadas. Portanto, os limites territoriais dos Estados-nação sublimam os limites abissais que dentro dele mesmo produzem as suas inexistências, segundo um paradigma monocultural, que, embora promova aberturas democráticas na

esfera político-jurídica a outros conteúdos identitários, apropria-se do “outro” como *improdutivo, residual, inferior, ignorante e local* (Santos, 2006: 102-105). Em contraponto às divisões abissais do pensamento moderno e às lógicas monoculturais de produção de não existência, é preciso propor um pensamento pós-abissal, ancorado a uma sociologia das ausências e das emergências, um procedimento político epistemológico que tem como fim substituir as monoculturas por ecologias, ou seja, espaços onde as diversas formas de saber e de existir convivem e estabelecem relações simétricas e não hierarquizadas entre si (Santos, 2006: 93-136).

O objetivo da sociologia das ausências é “revelar a diversidade e multiplicidade das práticas sociais e credibilizar esse conjunto por contraposição à credibilidade exclusiva das práticas hegemônicas” (Santos, 2006:115), por meio de um exercício de “imaginação sociológica”, que dilate o presente às múltiplas experiências do mundo, antes concebidas como inexistentes. Dilatar o presente e contrair o futuro são dois procedimentos de um processo que subverte a tendência da ciência moderna em desconsiderar a riqueza de experiências do presente e voltar-se unicamente para um futuro de progresso ilimitado. Na sociologia das emergências, a contração do futuro permite que as certezas sejam substituídas pelas incertezas sobre que há de vir, diante de um mundo que permite a convivência de múltiplos projetos e destinos. Contudo, as incertezas não são encaradas como ignorância ou a partir de uma postura resignada, mas com uma postura de prudência diante dos riscos e potencialidades dos projetos que ainda não se concretizaram, mas existem enquanto tendências concretas, da latência do *ainda-não* (Santos, 2006: 115-120).

Encarar as trajetórias de indígenas que lutam para redefinirem a si mesmos contra as lógicas monoculturais em que foram enclausurados, a partir da sociologia das ausências e das emergências, exige uma atenção maior ao momento que se segue de tradução das diferentes existências. Como traduzir identidades que se inscrevem em termos culturais, sem que a “cultura” que lhes dá suporte seja apropriada e incorporada às práticas e discursos hegemônicos? Como garantir a incompletude de todas as culturas, a abertura permanente, a intraduzibilidade do “outro” pelos mesmos mecanismos coloniais de reprodução das diferenças?

A partir dessa perspectiva pós-colonial, é possível analisar processos de construção da identidade indígena, nas emergências e reemergências de subjetividades múltiplas, que se confundem ao estereótipo colonial que persiste atribuindo sentido ao que é “o indígena”

no contexto brasileiro. A identidade indígena esteve, dentro das lógicas de produção de não existência, associada a todas as formas de monocultura modernas, sempre na condição hierárquica de inferioridade. De forma semelhante a outras identidades subalternizadas, conquistaram novos espaços em contextos políticos democráticos sem que essas lógicas fossem necessariamente colocadas em causa. Pelo contrário, o discurso do multiculturalismo hegemônico, de caráter conservador, tende a reproduzir a perspectiva de que grupos culturalmente diferenciados estariam estagnados no tempo e no espaço, sem fazerem parte de fato das dinâmicas sociais em geral. A eles permanece reservado o lugar de “serem cultura”, numa dinâmica de troca hierarquizada, que privilegia a apropriação seletiva e celebratória do que interessa ao mercado global nas diversas identidades culturais (Santos; Nunes, 2010).

A lógica de não existência do tempo linear, que assenta na ideia de que a história caminha em uma direção determinada por vetores como o progresso, o desenvolvimento, a modernização e o crescimento, é central ao indígena em todo contexto colonial, na medida em que ela o produz como aquilo que é *residual* dentro de um dado território. A residualidade das populações indígenas esteve associada às estratégias de controle, repressão e etnocídio das populações originárias em todo o mundo, que continuam a existir e se atualizam no contexto democrático.

Indago, então, se a emergência atual de múltiplos movimentos e identidades étnicas de fato possibilita que esses grupos reinventem as raízes modernas que lhes foram impostas e as substituam por novas raízes, inter e transculturais, dando origem a novas opções de vida subjetiva e societária. Partindo do processo de lutas e conquistas dos povos indígenas brasileiros, estamos diante de contextos extremamente variados, mas que têm em comum o fato de serem marcados pelo constante embate entre a diferença indígena e o mito de uma identidade nacional supostamente não conflituosa.

2.2 A inserção no debate da etnologia brasileira

Para delimitar mais concretamente como a identidade indígena se insere na perspectiva pós-colonial, a partir do contexto brasileiro e suas especificidades, esta tarefa exigiu que eu visitasse também a produção sobre povos indígenas nos últimos anos, especialmente na etnologia brasileira. Um tema que reflete de alguma maneira a relação que

a disciplina etnológica estabelece com os problemas apontados pelos estudos pós-coloniais está no debate entre as duas matrizes teóricas que têm se destacado nos últimos anos.

A antropóloga Alcida Ramos, em seu artigo *Ethnology Brazilian Style*, de 1990, explora as nuances do que ela percebe como a diferença fundamental entre dois modos de se fazer etnologia sobre os povos indígenas brasileiros: a etnologia clássica – praticada majoritariamente por antropólogos estrangeiros, mas não só – e a chamada etnologia do contato – praticada majoritariamente por antropólogos brasileiros – daí o seu destaque maior a esta matriz, que consistiria para ela o verdadeiro *brazilian style*. Enquanto a primeira estaria mais preocupada com aspectos da organização cultural e social dos grupos – as relações de parentesco, mitos, estruturas linguísticas e cosmologias – a segunda se concentraria mais nas relações de contato, nos impactos da empresa civilizatória nos modos de vida das populações e no problema das relações interétnicas. A etnologia clássica estaria mais próxima das tradições da etnografia moderna, que intentavam compreender as sociedades indígenas como entidades totais, o que por vezes representou o silenciamento frente ao contexto maior em que elas estavam inseridas e às implicações da própria atividade etnográfica na construção de um “olhar sobre o outro”.

A etnologia do contato, também chamada de “contatualista”, por seu turno, desenvolvia-se como resposta às críticas que afetavam os paradigmas científicos em geral e que no caso da etnologia introduziam novas formas de abordagem sobre as sociedades indígenas, a partir da situação colonial ou da situação de contato. Para Mariza Peirano, se no cenário mundial a antropologia que era praticada como a “ciência do exótico” acaba sendo sobrepujada pela crítica de que perdera o seu objeto, no Brasil ela se consolidava disciplinarmente nas décadas de 1960 e 1970, como uma ciência social engajada na defesa da alteridade, frente ao debate sobre os processos sociopolíticos que naquele período autoritário impunham um projeto de nação homogênea e não conflituosa (Peirano, 2000; 2005).

Não apenas as sociedades indígenas, como também o indigenismo e as práticas sociais que produziam o espaço de residualidade onde o índio deveria se encaixar são objetos das preocupações correntes da etnologia brasileira, que dialogava diretamente com as teorias da aculturação, as quais viam no processo civilizatório a imposição inevitável de uma cultura nacional frente às demais culturas existentes num mesmo território. Como resposta ao fadado desaparecimento pela aculturação, os contatualistas concentravam-se nas estratégias

de resistência que os grupos encontravam para manterem sua distintividade; por isso, privilegiavam na sua observação a resistência à assimilação, o contato, os conflitos, as negociações, as tensões entre mudanças e continuidades.

O argumento de Alcida Ramos é de que o traço peculiar da etnologia brasileira é justamente não separar a observação e a análise antropológica da prática política de engajamento e defesa dos direitos indígenas. Seu artigo procura responder a uma problematização que se fazia presente nos círculos antropológicos da época se era possível fazer antropologia e política ao mesmo tempo e de maneira satisfatória. Sua resposta é de que as antropólogas e antropólogos brasileiros/as têm feito isso de diferentes maneiras e isso estaria refletido na própria escolha dos problemas etnográficos, naquilo que movia a sua observação. Ao fazer esta caracterização, a autora acaba por dar maior destaque à matriz contatualista, mais politizada, na sua visão. Mesmo reconhecendo que na prática da etnologia clássica também se combine ativismo e análise, a diferença é que na matriz contatualista este posicionamento político em favor das sociedades indígenas ficaria mais explícito, já que elas são lidas a partir de seus contextos de dominação e assimilação cultural.

Em resposta à provocação da antropóloga, Eduardo Viveiros de Castro (1999), um dos maiores expoentes da etnologia clássica brasileira, admite a existência das duas matrizes, que teriam como dois representantes principais, de um lado, ele mesmo, e de outro, João Pacheco de Oliveira – este tendo como percussor Roberto Cardoso de Oliveira – ambos vinculados ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ao contrário do argumento anterior, para Viveiros, a legítima etnologia indígena só pode ser praticada “a partir dos índios”, de suas instituições e de como eles incorporam a sociedade branca e não indígena, e não a partir do Estado e do seu aparato colonizador. Enquanto a etnologia contatualista estaria unicamente interessada em analisar “os índios do Brasil” – e sua contribuição à construção da identidade nacional, numa explícita referência a teóricos como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, cujas análises se dirigiam a problematizar o lugar ocupado pelos povos indígenas na formação da identidade nacional brasileira – a linha clássica da etnologia, a qual este antropólogo se filia, analisaria os índios no Brasil – como as sociedades indígenas que estão situadas no território brasileiro existem “para si”, pensam sobre si mesmas e relacionam-se com o mundo, bem como com as demais entidades, sejam elas humanas ou não humanas, ocidentais ou não ocidentais, indígenas ou não indígenas. Para ele, a característica exotizante que a etnologia clássica teria como traço distintivo e

definidor, em vez de ser um defeito, seria sua principal virtude, ao passo que os etnólogos do contato se perderiam no estudo do “índio” como construção ocidental, sem agência própria, que pode no máximo resistir à incorporação total da sociedade nacional, mas que existe somente nela e para ela.

Acredito que, à parte a radicalidade deste debate acadêmico, advinda desta tentativa de definir a “verdadeira” etnologia indígena, ambos os lados têm as suas contribuições importantes e ao fazer escolhas de perspectivas, fazem também escolhas políticas e epistemológicas. Por um lado, se a etnologia clássica, muito associada ao estudo sobre as etnias amazônicas, vistas como mais “puras”, ou mais “verdadeiras”, podem ser tratadas pelo viés exotizante, não significa que ignoram o contato, as mudanças, os conflitos e o papel da sociedade nacional na vida dos povos indígenas. Trazem, por seu turno, uma riqueza incontornável no registro de como estas sociedades pensam e se situam no mundo, de formas radicalmente distintas das nossas, irreduzíveis aos parâmetros ocidentais de pensar categorias como natureza e cultura, corpo e alma, identidade e diferença.

Por outro lado, a chamada etnologia do contato, com a qual o meu trabalho trava um diálogo mais direto, tem fornecido um instrumental teórico importante por “des-exotizar” a imagem dos povos indígenas que habitam regiões como o nordeste, sul e sudeste brasileiros, reconhecidos por menor distintividade étnica e cultural. Ao realizar um estudo dos “índios do Brasil”, não ignora necessariamente as instituições indígenas e a maneira como estas sociedades pensam sobre si mesmas, mas escolhe uma perspectiva que as insere num contexto de dominação cultural, em que estas formas de existência e de pensamento são reinventadas, para que possam resistir no mundo ocidental.

Penso, contudo, que não é interessante apegar-se a nenhuma “caixinha” conceitual de uma ou de outra matriz teórica, pois cada uma delas traduz problemas próprios, que não podem ser ignorados em sua importância. A perspectiva da etnologia clássica, por exemplo, revela com muito mais potência como as sociedades ameríndias são “contra o Estado”⁸, por diferenças ontológicas que fazem com que vivam o político de maneira radicalmente

⁸ As importantes contribuições de Viveiros de Castro e Pierre Clastres foram fundamentais para desmistificar a visão ocidental de que as sociedades indígenas estariam situadas numa posição primitiva na linha evolutiva das sociedades centralizadas na figura do Estado moderno. Demonstam que não são sociedades pré-estatais, mas sim estruturadas de maneira a impedir o desenvolvimento de um corpo político que estabeleça uma relação entre governo e governados; são sociedades contra aquele modelo imposto de Estado, portanto.

distinta. Por outro lado, a perspectiva da etnologia do contato pode nos ajudar a pensar como a atuação dos povos indígenas, dentro e em relação com o Estado, e não apenas na margem, transformam o próprio sentido do político e transformam a si mesmos nesse processo.

Enfim, trata-se de um debate enriquecedor à proposta de uma perspectiva pós-colonial que explore tanto a radicalidade da diferença – suas rupturas ontológicas e epistemológicas com o Ocidente e suas raízes – quanto as relações que objetificam esta diferença num mundo de fronteiras hegemônicas. Minhas opções teóricas e epistemológicas fazem com que adote uma perspectiva posicionada nos processos hegemônicos de incorporação das diferenças, mas na maneira como elas resistem e transgridem estes processos, tornando o problema do reconhecimento de identidades fronteiriças um processo inconcluso e ininterrupto, e a tarefa de traduzir, nas palavras de Viveiros de Castro, algo que signifique “instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo” (Viveiros de Castro, 2015: 90), não superá-lo. Reconhecer no outro um devir, como permanente diferenciação, como multiplicidade, como diferença. Multiplicar mundos, formas de vida, perspectivas, saberes, que poderão conviver em condições de reciprocidade, desde que descolonizemos também os antigos conceitos e práticas.

Neste sentido, é fundamental compreender o contexto das relações interétnicas e a maneira como ele é marcado por um imaginário de unidade e homogeneidade – que produz efeitos muito concretos nas vidas das chamadas minorias étnicas, grupos que se tornam unidades relativamente autônomas ao corpo político nacional. Não somente a nação, mas a incorporação desta a um aparato político chamado Estado-nação fazem com que, internamente, o governo da diferença – um governo que incide sobre territórios e populações – torne-se o motor do desenvolvimento deste Estado, atualizando o colonialismo em padrões de colonialidade de poder e em formas de um colonialismo interno, o principal “inimigo” que os povos indígenas brasileiros hoje enfrentam.

2.3 O Estado nação e a “fratura” indígena

A invenção do índio como o “outro” da modernidade na “descoberta” das Américas é historicamente situada na consolidação e expansão imperial de uma forma política específica, o Estado nação. Por seu turno, a invenção da nação, segundo Benedict Anderson, assenta-se na noção religiosa de compartilhamento de sentidos e destinos – a crença na não arbitrariedade dos signos – e na fundação de um modelo histórico de *comunidade*

imaginada (Anderson, 1991). Com a prevalência do racionalismo secular, nas sociedades ocidentais do século XVIII, a nação teria substituído as raízes “perdidas” que cada grupo social mantinha, com base em vínculos tradicionais e religiosos. A nação é uma forma de comunidade imaginada que uniformiza tempo e espaço dentro de uma mesma continuidade simbólica: o tempo se torna contínuo, homogêneo e vazio, enquanto o espaço, também uniforme, é composto pelos limites do território-nação, demarcados a partir daquele passado imemorial (Anderson, 1991).

O nacional se mantém pela crença numa divisão fundamental entre o conjunto sujeitos individuais, “naturalmente” organizadas em sociedade, e uma subjetividade artificial e transcendente, que figuraria toda a dimensão política do corpo social – o Estado (Santos, 2013b). Ou seja, esta divisão Estado/sociedade (domínio público/privado) exatamente por estar ligada historicamente à criação da comunidade imaginada nacional, tornou-se imemorial, fora do tempo, objeto de um passado mítico que se reproduz nas estruturas concretas da vida social.

Separar a esfera privada da esfera pública, a sociedade do Estado, significava criar um campo político próprio, onde uma nova classe burguesa ascendente pudesse exercer uma gama de poderes, fazer cumprir seus interesses sem a ingerência de ordens estamentárias localizadas, unificar todas ordens jurídicas. Como ressalta Santos (2001:74-93), havia nesse surgimento de uma nova ordem social, política, cultural e jurídica uma tensão originária entre regulação e emancipação, pois criava novas estruturas de poder que se legitimavam por princípios de liberdade e igualdade civil. O conteúdo desses princípios é, contudo, determinado dentro de um paradigma bastante localizado – o da propriedade privada. Portanto, a história do Estado-nação moderno está atrelada à defesa universalizante da propriedade privada, de forma a promover a livre circulação de bens e riquezas, em benefício da classe burguesa, até então detentora de poder econômico, mas não cultural e nem político.

As variações do paradigma do Estado-nação, sejam elas democráticas ou autoritárias, reformistas ou revolucionárias, não transformaram a dicotomia fundadora que reconhece apenas as identidades do Estado e dos cidadãos, e que, desta forma, foi-se apropriando do potencial alternativo dos demais vínculos, que assim descaracterizados acabaram por ser postos ao “serviço da lealdade terminal ao Estado” (Santos, 2013b: 145). Um dos pontos relevantes nessa construção imaginária sobre a relação entre o Estado

e as demais subjetividades é que a homogeneidade – reproduzida nos discursos e representações que a nação congrega, combinada às estratégias coloniais de negação das alteridades – nunca existiu de fato e, talvez por isso, tenha se tornado tão forte. Afinal, a construção de um mundo sem diferenças, homogêneo na maneira de pensar, de se reproduzir e se regular foi o motor da expansão colonial, de guerras e conflitos que marcaram a história de invenção e reinvenção do super-sujeito estatal. Conseqüentemente, o exótico, o estrangeiro, o diferente, o inferior, o inimigo, foram muito importantes para a afirmação da narrativa nacional, já que mantiveram presente o “perigo” da ruptura dos vínculos que uniriam os indivíduos pertencentes a um só solo e a um só destino. Tal como afirma Dussel, é na relação de negação da alteridade perigosa representada pelo outro que o *ego cogito* moderno desenvolveu o potencial de expansão de suas próprias fronteiras (Dussel, 1993). A diferença manteve o seu papel na história de justificar a reprodução do mesmo. Portanto, a diferença está ao mesmo tempo fora e dentro. Fora da comunidade imaginada, porque não pode ser incorporada completamente sem representar ameaças ao tempo e ao espaço homogêneos; dentro, desde que seja assimilada e controlada, muitas vezes na forma de um mal ou perigo a serem evitados. Lida a partir do olhar colonial, ela obrigava o colonizador a compreendê-la para dominá-la, geri-la. Um dos instrumentos desta compreensão era o conjunto de saberes científicos, jurídicos, administrativos, ou mesmo de natureza simbólica e artística, a respeito da inferioridade dos primitivos, de sua natureza incompleta.

Pierre Clastres (1975), antropólogo que se dedicou ao estudo das sociedades amazônicas, foi dos primeiros a desmistificar a leitura ocidental de que estas sociedades seriam “sem Estado”, o que para ele denotava mais do que uma simples constatação, mas um juízo de valor que as definiria pela falta. De maneira radicalmente inversa, ele observa que estas sociedades não seriam desprovidas de um aparato centralizador por incapacidade de desenvolvê-lo, senão por serem organizadas de maneira a impedir que este aparato se produzisse; por isso seriam sociedades *contra o Estado*. A respeito da nossa incapacidade de compreender o político das sociedades ameríndias, discorre Clastres:

A nossa cultura, desde suas origens, pensa o poder político em termos de relações hierarquizadas e autoritárias de comando-obediência. Qualquer forma, real ou possível, de poder é, por conseguinte redutível a essa relação privilegiada que exprime *a priori* a sua essência. Se a redução não é possível é porque nos encontramos aquém do político: a ausência da relação comando-obediência acarreta *ipsofacto* a ausência do poder político. Existem não apenas sociedades sem Estado, como ainda sociedades sem poder. Desde há muito reconhecemos o

adversário sempre desperto, o obstáculo constantemente presente na investigação antropológica, o *etnocentrismo* que mediatiza todo o olhar sobre as diferenças para as *identificar* e finalmente as abolir (Clastres, 1975: 14).

Clastres propunha o que seria para a sua época uma “revolução copérnica”, no sentido de deixar de compreender as sociedades ameríndias nos termos da civilização ocidental. As sociedades ditas apolíticas seriam na verdade aquelas em que o poder político é de outra natureza, não coercitiva. Para o autor, tanto no plano econômico, em que são tratadas como sociedades “sem mercado”, quanto no plano político, “sociedades sem Estado”, negamo-nos a reconhecer as particularidades de suas diferenças como propriamente diferenças culturais, senão carências e incompletudes. Outro ponto relevante de sua análise é que, ao caracterizá-las como sociedades de abundância, que produzem para satisfazer suas necessidades e não para a garantia de um excedente inútil e alienado, aponta para a relação intrínseca entre a subordinação governante/governado, própria da ordem política, e a escassez/acumulação próprias da ordem econômica no capitalismo. Capitalismo e poder coercitivo do Estado são, assim, dependentes um do outro para se consolidarem. A força política condiciona a econômica; a sujeição proporciona a produção alienante (Clastres, 1975: 183-211).

A projeção, portanto, da imagem das sociedades primitivas como incapazes de se desenvolverem dentro dos parâmetros do capitalismo ocultava o fato de que elas eram anticapitalistas em sua essência. Foi preciso criar objetivamente relações de subordinação política (baseadas, sobretudo nos discursos de racialização, de cunho científico e cultural), que significariam a inclusão destas sociedades na economia capitalista como exploradas. A imposição de uma unidade política homogênea onde estes povos fossem incluídos na condição de governados, igualmente homogeneizados, seria fundamental para que as suas formas de organização múltiplas e não coercitivas fossem sobrepujadas pelo aparato de dominação ocidental e que a abundância característica de suas economias fosse substituída pela escassez.

Ainda sobre esse aspecto, a incorporação dessas sociedades irá depender de formas próprias de inclusão dos seus indivíduos na comunidade nacional, que por serem incompletas, não se darão na mesma condição que dos demais participantes, seus legítimos cidadãos. Ao analisar a realidade indiana, por exemplo, Chatterjee retoma uma importante distinção que aqui também se aplica – entre cidadãos, aqueles que exercem a soberania popular e legitimam a própria existência do Estado, e, do outro lado, os governados:

Diferentemente do conceito de cidadão, que carrega uma conotação ética de participação na soberania do Estado, o conceito de população torna acessível aos funcionários governamentais um conjunto de instrumentos racionalmente manipuláveis para alcançar largos setores dos habitantes de um país enquanto alvos de suas “políticas” – políticas econômicas, políticas administrativas, justiça e mesmo mobilização política [...] Poderíamos então dizer, resumindo, que enquanto a ideia clássica de soberania popular, expressa nos fatos políticos da cidadania igualitária, produziu a construção homogênea da Nação, as atividades do governamental requerem classificações múltiplas, entrecruzadas e variáveis da população enquanto alvos de políticas públicas, produzindo necessariamente uma construção heterogênea do social. Aqui, então, temos a antinomia entre o impotente imaginário político da soberania popular e a realidade administrativa mundana (Chatterjee, 2004: 107)

Devido à complexificação das sociedades e suas instituições e também pela necessidade de adequar o corpo político moderno às necessidades concretas do capitalismo, a concepção de unidade que animava a formação dos Estados nacionais era então combinada ao controle da heterogeneidade da vida social, de tal forma que esta unidade formal não fosse ameaçada pela multiplicidade do concreto.

Michel Foucault foi também um autor que se propôs a compreender as transformações da natureza do poder político na era moderna, a partir dos saberes e discursos científicos e jurídicos (que regem os regimes de verdade), estes concebidos como práticas de poder, exercidas nas instituições disciplinares e de controle. Para ele, o discurso filosófico racionalista em que se imaginava fundar a ideia de soberania não explicava a natureza do poder, pois esta deveria ser encontrada no seu próprio funcionamento, ou seja, na maneira como o poder soberano incidia nas vidas, nos comportamentos, nos mecanismos de produção da verdade e no controle dos Estados sobre a vida e a morte. Analisando as sociedades europeias dos séculos XVIII e XIX, concluía que o poder soberano passava, naquele período, de um sistema de decisão sobre a morte para um sistema de regulamentação da vida – de fazer viver e deixar morrer (Foucault, 1976/2005: 285-316). Forjam-se assim os conceitos defendidos pelo autor como governamentalidade (1976/2006) e biopoder (1976/2005), explicando o entrecruzamento entre a disciplina, que incide sobre indivíduos, e a regulamentação, que incide sobre populações, a partir de normalização da vida, da massificação de indivíduos e comportamentos, segundo estatísticas, padronizações e a distribuição orientada dos corpos dentro do território nacional. Completa:

Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. (...) No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças a

qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso var ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu, uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação a outros (Foucault, 1976/2005: 302/304).

O autor atribui ao racismo a função de definir a fronteira – após fragmentado o campo biológico – que o poder soberano ultrapassa a fim de matar ou de deixar morrer. A biopolítica, ou o biopoder, exprimem, assim, a política como continuidade da guerra, travada contra os inimigos inferiores e racializados; a autorização para produzir a morte de maneira contínua e, conseqüentemente, afirmar o caráter soberano daquele poder.

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria a minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. (...) Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema do biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização (Foucault, 1976/2005: 306).

Achille Mbembe (2017), refletindo sobre sociedades contemporâneas segundo uma perspectiva pós-colonial, retoma criticamente o conceito de biopolítica de Foucault e o alarga para relacioná-lo ao de estado de exceção, ressaltando os aspectos da violência de Estado exercida no território colonial, extensão do território nacional. Nos territórios coloniais, as fronteiras em que a soberania se exerce já não se limitam por patamares normalizadores; no lugar da biopolítica há a necropolítica, desenvolvendo-se as tecnologias para o exercício da morte:

(...) no pensamento filosófico moderno e no imaginário e na experiência política europeia, a colônia representa o lugar onde a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei e onde a paz mais parece adquirir a face de uma “guerra sem fim”. Esta análise corresponde à definição de soberania cunhada por Carl Schmitt no início do século XX, nomeadamente o poder de decisão do Estado de exceção. (...) Sob a *Jus publicum*, uma guerra legítima é, em larga medida, uma guerra conduzida por um Estado contra outro, ou, mais precisamente, uma guerra entre Estados “civilizados”. A centralização do Estado no cálculo da guerra resulta do fato de o Estado ser o modelo de de unidade política, um princípio de organização racional, a materialização da ideia de um universal e de um símbolo moral. Nesse contexto, as colônias são semelhantes às fronteiras. São habitadas por “selvagens”. (...) Em suma, as colônias são zonas nas quais a guerra e a desordem, figuras internas e externas da política, se alinham lado a lado ou alternam entre si. Em si, as colônias são o local, por excelência, onde os controles e as garantias da ordem jurídica podem ser suspensos – a zona onde a violência do Estado de exceção está condenada a operar ao serviço da “civilização” (Mbembe, 2017: 125-127).

A concepção de necropolítica convida-nos a interrogar onde estão os territórios coloniais em nossas sociedades contemporâneas, inseridos nos Estados democráticos, nos interstícios de uma ordem de direitos que camufla uma realidade marcada pela violência da exceção. Esses territórios coloniais, assim como nos esclarece a metáfora das linhas abissais de Santos (2009), que separam as zonas da emancipação/regulação e apropriação violência, estão espalhadas pelas regiões marginais das grandes cidades, nas prisões, nos campos, nas fronteiras de entrada para os países metropolitanos, nas regiões tomadas pelo neocolonialismo e, dentre outros espaços, nos territórios indígenas.

Não é um exagero admitir, a partir desta concepção de soberania, que os Estados nacionais nunca deixaram de estar em guerra contra os povos indígenas, pelo simples fato de que a natureza do seu poder está fundada na aniquilação da diferença cultural. Ao longo da história, impuseram aos indígenas a morte – o genocídio, etnocídio, epistemicídio – ou a integração pelo trabalho forçado, pela expropriação e pela aculturação, como única forma de sobrevivência. Ainda que reconhecidos como parte da população, não há espaço, no modelo monocultural de Estado nação e de soberania, para reconhecê-los como povo, como legítimos titulares da soberania popular, mas unicamente na posição de populações indistintas, governadas segundo critérios de engenharia social. Dentro desta lógica, nasceu o indigenismo e todos os saberes administrativos que calculavam a melhor forma de “amansar índios”, de governá-los pacificamente e reduzir os danos sociais e culturais.

Nas seções seguintes, aprofundo-me sobre o indigenismo e o poder tutelar (Lima, 1995) como parte da biopolítica/necropolítica direcionada aos povos indígenas. Por enquanto, lanço aportes para uma reflexão sobre a outra face do que chamo da “fratura indígena”, ou seja, o que significa, para os povos que resistem à colonização histórica estar “em guerra” com a nação, suas formas de controle, violência e apropriação? É preciso reconhecer, primeiramente, a participação ativa dos povos indígenas neste processo, não como simples vítimas, mas agentes de sua própria história, determinantes nos rumos que orientaram ao longo dos séculos as políticas indígena e indigenista (Cunha, 1994). A partir da realidade brasileira, interrogo nesta tese sobre o significado das transformações democratizantes que os Estados passam hoje, com o reconhecimento das populações indígenas como sujeitos políticos, não apenas como população a ser “amansada”, ou no mínimo, integrada por meio da cidadania universal. Integrá-los dentro deste modelo democrático redundará apenas na afirmação da supremacia de uma ordem monocultural, em

que se reconhece apenas uma forma de política e de direito? E qual é a natureza dessa política, partindo de uma dimensão necropolítica dos poderes que configuram a realidade atual? O que significa essa igualdade jurídica senão uma ficção de homogeneização, uma equalização destinada a reafirmar o caráter totalizante do poder do Estado e do direito estatal e sua capacidade de gerir os regimes de verdade e de autenticidade que incide sobre a vida desses povos?

Tais questões, mais do que uma resolução definitiva, exigem respostas concretas, realistas, caminhos que apontem possibilidades abertas pela constante reinvenção de alternativas que a resistência produz, além do deslocamento das fronteiras impostas nas interconexões entre política e direito. Como se viu, a leitura liberal do direito, calcada na racionalização máxima da vida social a partir dos Estados de direito, tem servido à consolidação da violência dos estados de exceção que as próprias democracias sustentam (Mbembe, 2017). Na aposta de um pensamento crítico do direito, Élide Lauris (2016) propõe um resgate da linguagem dos direitos humanos, traduzida como estratégia dos povos oprimidos para a expansão dos patamares de liberdade e democracia, problematizando a perspectiva hegemônica eurocêntrica que sobre eles se forjou. Segundo a autora, essa perspectiva se apoia na ideia cumulativa e evolucionista dos direitos humanos, reduzindo a desigualdade do modo como grupos sociais experienciam o direito à falta de acesso à cidadania ou aos mecanismos de realização de justiça. Trata-se da abordagem historicista dos direitos humanos, que embora evidencie a importância deles à ampliação da cidadania, inclusão e reconhecimento no âmbito dos Estados nacionais, mantém na “sala de espera” da história aqueles sobre os quais o direito e a justiça incidem na forma de violência, arbitrariedade e negação. Prossegue:

A promessa dos direitos humanos desenvolve-se assim no âmbito de uma relação imperial fundada num Estado em que está definido, à partida, pela distribuição dos recursos de poder, quem é descartável ou não. É por essa razão que a afirmação emancipatória de uma agenda de direitos humanos depende da capacidade de se substituir a retórica acerca das tendências de democratização progressiva do Estado pelo compromisso com o desvelamento das inclinações socialmente fascistas como parte do exercício cotidiano da soberania política. Por outro lado, é no trinômio luta por direito (s)- fascismo social-necropolítica que os direitos humanos encontram os seus limites, convocando a necessidade de uma concepção pós-abissal de estado de direito (s) (Lauris, 2016:425)

A concepção pós abissal do direito parte do desafio de desvelar as linhas abissais que garantem a imaginação democrática em torno de um contrato social onde está excluída a grande maioria da população. Ou seja, não adianta apoiar-se num pensamento crítico do

direito que continue obedecendo a uma lógica de inclusão/ampliação do contrato social, sem que este tenha os seus termos e limites – visíveis e ocultos – radicalmente confrontados. Como parte desse processo, Lauris propõe uma abordagem não historicista, mas (des)constitutiva do direito, além de uma agenda crítica pós-moderna e pós-colonial (Lauris, 2016: 401-403). A partir delas, é preciso tanto deslocar a centralidade do Estado e a unicidade dos diferentes direitos e poderes conformam a realidade (desestabilizando a lógica cumulativa da ampliação de direitos e acesso à justiça), quanto reconstituir a potencialidade emancipatória do direito a partir da resistência à violência e apropriação. Afinal, “A luta por direitos afirma-se como um processo dinâmico de tradução entre a afirmação dominante dos direitos, a afirmação da opressão, das várias manifestações de poder e da denegação de direitos, a repetição e a contra-afirmação dos direitos pelas/os dominados” (Lauris, 2016:403-404).

Nesse sentido, se as mudanças por que passam os Estados nacionais – seja do ponto de vista dos processos democratizantes e interculturais, seja no recrudescimento de formas de fascismo social (Santos, 2003; 2009) e governos conservadores e autoritários – têm reconfigurado ininterruptamente as relações de poder interna e externamente, a “fratura indígena” na comunidade imaginada da nação se potencializa como lugar de confronto à matriz colonial do Estado-nação. É importante, assim, compreender como em cada contexto a questão indígena se tornou a pauta de reivindicação identitária dos povos organizados, que passaram a se impor, em disputas dentro e fora do aparato institucional, por políticas de igualdade, reconhecimento de diferenças e, de maneira mais radical, por um modelo radicalmente diverso de Estado, o plurinacional.

2.4 A questão indígena latino-americana e a especificidade brasileira

Anibal Quijano, no texto “*El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en la América Latina*” (2006), analisa que o “problema indígena”, conquanto associado à questão racial no contexto latino-americano, resultado e motor do processo colonial deste continente, está no cerne dos atuais padrões da colonialidade do poder. Para este autor, a colonialidade do poder caracteriza a ordem vigente nos países latinoamericanos, cujo conteúdo é a dominação pela raça, o sistema de exploração do trabalho, o eurocentrismo como forma de controle das subjetividades, o estabelecimento de um sistema único de controle da autoridade coletiva – o Estado nação (Quijano, 2006; 2009). A independência política não rompeu com o processo de reprodução

da sociedade colonial, fazendo com que o projeto de nação dos novos Estados espelhasse os anseios e as perspectivas das minorias brancas que compunham essas sociedades, a despeito das maiorias racializadas, ou seja, formadas por índios, negros e mestiços. No lugar de conformarem as diferentes características de cada um desses grupos, os novos Estados repetiram os padrões modernizadores que construíam a relação colonial com a afirmação da supremacia branca sobre as subjetividades racializadas.

Daí porque o “problema indígena” está na raiz desses Estados republicanos, cujas leis instituem princípios de igualdade e liberdade que legitimam a reprodução da colonialidade do poder em todos os padrões organizadores da vida social. Do ponto de vista jurídico e constitucional, os Estados latino-americanos reproduzem os modelos hegemônicos eurocêntricos, baseados no monismo jurídico (o único direito é aquele produzido pelo Estado), na matriz privatista de proteção da propriedade privada capitalista e na imposição de uma igualdade jurídica abstrata e individualista (Wolkmer, 2013; Souza Filho, 2010). Um ponto central do constitucionalismo incorporado por esses Estados é sua matriz liberal burguesa, que traz as influências sobretudo das constituições francesa e norte-americana do século XVIII. Trata-se de um constitucionalismo inspirado na ideia de construção de uma nação homogênea, formada por indivíduos iguais e livres, brancos e proprietários. Todo o aparato jurídico e institucional desses Estados serve, então, à legitimação desse sistema de dominação, do qual o Estado-nação é um dos sustentáculos.

Portanto, o processo de construção das resistências que dará origem aos movimentos indígenas e à identidade indígena como confronto à colonialidade do poder encontra os seguintes desafios descritos por Quijano:

En otros términos, la solución efectiva del «problema indígena» implicaba, no podía dejar de implicar, la subversión y desintegración del entero patrón de poder. Y dadas las relaciones de fuerzas sociales y políticas del período, no era en consecuencia factible la solución real y definitiva del problema, ni siquiera parcialmente. Por eso, con el «problema indígena» se constituyó el nudo histórico específico, no desatado hasta hoy, que maniató el movimiento histórico de América Latina: el desencuentro entre nación, identidad y democracia (Quijano, 2006: 20).

Este desencontro mencionado por Quijano, entre nação, identidade e democracia, está no cerne da ascensão dos movimentos indígenas em vários países da América Latina, a partir das últimas décadas do século XX. Identificar-se com a categoria racializada, substituindo a imagem mítica do índio pela identidade política do indígena (Luciano Baniwa, 2006: 29-34), envolveu processos múltiplos de negociação com a modernidade e suas

demais categorias, bem como a negação da narrativa evolucionista segundo a qual a questão indígena estaria fadada a desaparecer.

As experiências mais "radicais" dos últimos anos se deram com a refundação plurinacional do Equador e da Bolívia, a partir das Constituições de 2006 (Bolívia) e 2008 (Equador), originadas de um processo que vinha desde a década de 1980, com a ascensão de movimentos e organizações indígenas, afrodescendentes e camponesas, por todo o continente (Santos, 2010). Eram movimentos, segundo Santos, que tomaram direções diversas em cada contexto nacional, tanto com lutas de caráter defensivo quanto ofensivo (nas primeiras, distinguem-se ações de defesa dos direitos e espaços já conquistados no aparato tradicional do poder, bem como ações contra criminalização dos movimentos; nas segundas, propõem-se ações mais radicais de transformação das políticas do Estado, combinada à tomada do poder), voltadas a reformar, contra-hegemonicamente, o modelo instituído de Estado e suas bases eurocêntricas. Em alguns casos, como no Brasil a partir da eleição do Partido dos Trabalhadores para a presidência (2002), o âmbito destas reformas é limitado à promoção de políticas universalizantes de redistribuição e transferência de riqueza, bem como uma presença mais efetiva do Estado na execução de políticas sociais, mas o modelo econômico e societário ainda é fortemente determinado dentro lógicas modernizantes e neoliberais. Por outro lado, o constitucionalismo transformador ou a refundação plurinacional da Bolívia e do Equador são exemplos de uma tentativa, ainda em andamento, de um reencontro entre nações, identidades e democracia; uma ruptura que, sem constituir algo absolutamente novo, forja caminhos híbridos a partir da autodeterminação das diferentes nações que convivem num mesmo território, segundo princípios e normas que expressem a pluralidade cultural, jurídica, epistemológica e mesmo ontológica dos diferentes grupos sociais. De maneiras distintas, as duas Constituições vão ao cerne do constitucionalismo liberal e desmontam a ideia de uma nação homogênea, formada por indivíduos livres e iguais, pois além dos indivíduos, a nação é constituída fundamentalmente por sujeitos coletivos, cujas vozes devem se fazer ouvir segundo mecanismos que não estão disponíveis no modelo de democracia liberal. Daí porque a transformação constitucional passa por um processo lento, onde estamos diante de outras lógicas de mudança e outras temporalidades, sendo necessária uma etapa de transição, que Santos denomina *Estado Experimental* (Santos, 2010: 160-172).

Como a etapa de experimentalismo indica, os desafios à refundação são enormes e se intensificam com a resistência, tanto interna quanto externa à superação de todas as formas de colonialidade de poder e à perda de privilégios das elites, cujas pressões têm provocado retrocessos e inclusive a desconstitucionalização do Estado plurinacional e das conquistas que se deram no momento constituinte (Acosta, 2012; Santos, 2010; Llasag, 2018; Walsh, 2015). Além disso, a conjuntura internacional tem interferido de forma marcante nas transformações políticas por que passam os países latino-americanos. Neste aspecto, um fator importante é a permanência da imposição de um modelo de acumulação primitiva do capital, que recai sobre as mesmas populações colonizadas ao longo da história, de maneiras que se renovam no cenário político globalizado.

Para além da colonialidade do poder, um conceito explicativo deste cenário é o colonialismo interno, que segundo Pablo González Casanova (1967/2003), começa a ser pensado dentro da própria tradição socialista, ainda na obra de Lenin datada de 1914, diante da preocupação em conciliar o internacionalismo de classes e os diferentes patriotismos e nacionalidades que viriam a compor mais tarde a União Soviética. O colonialismo interno teria como traços definidores:

Los pueblos, minorías o naciones colonizadas por el Estado-Nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y neocolonialismo a nivel internacional: 1. Habitan en un territorio sin gobierno propio. 2. Se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran. 3. Se administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a de los aliados y subordinados del mismo. 4. Sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”. 5. Los derechos de sus habitantes, su situación económica, política, social son regulados e impuestos por el gobierno central. 6. En general los colonizados en el interior de un Estado-Nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional y que es considerada “inferior”, o a lo sumo convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal. 7. La mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la nacional (Gonzalez Casanova, 1967/ 2003: 3).

Algumas dessas características irão se sobressair, a depender do contexto específico em que estas minorias nacionais se inserem, bem como da correlação de forças que determinará as condições de resistência à dominação e à assimilação. Desta diversidade de processos, pode-se dizer que o Brasil é um exemplar modelo de colonialismo interno, que tem sustentado relações interétnicas com base na dominação pelo trabalho, pelo etnocídio e

pela apropriação de territórios e recursos naturais. Sem diferir muito do que acontecia nos países vizinhos, o cenário brasileiro é marcado por um processo colonial que se estendeu no pós independência, na vigência da república e suas consecutivas formas de governo e Constituições, com a peculiaridade de que o extermínio das populações indígenas gerou um impacto devastador no contingente demográfico original. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, embora haja imprecisão na determinação de números exatos, estima-se que todo o território brasileiro era ocupado por povos de distintas origens étnicas, contabilizado um contingente que chegava à casa dos milhões em 1500, com uma densidade demográfica em algumas regiões próxima a de países europeus (Cunha, 1992:14) O efeito da presença europeia se fez sentir de maneira imediata, tanto pelas epidemias trazidas pelos colonizadores, para as quais os índios detinham baixíssima resistência, quanto pela empresa colonizadora em si, que subjugava as ordens então existentes à uma ordem dominante, pela mercantilização da terra, do trabalho e pela ação civilizatória. Para tanto, o indígena não poderia existir para si, à margem do Estado e da ordem econômica central; ou era morto ou tinha o seu corpo apropriado pelo trabalho escravo e servil, ou era “integrado” à civilização, também numa condição de servidão, já que nunca se tornaria um cidadão completo, no sentido eurocêntrico da expressão.

Contudo, eram complexas e contraditórias as relações do governo central com os povos indígenas, pois muitas vezes oscilavam da posição de aliados, defensores das fronteiras e dos interesses da Coroa e posteriormente do Império, à posição de perigosos inimigos da soberania nacional, como no período de ditadura civil militar no século passado (Cunha, 1992). Outro fator importante a ser considerado é a ação missionária da Igreja Católica, especialmente da ordem jesuíta, entre o início da colonização até o século XIX, que facilitou o extermínio das populações, ao concentrar grupos em aldeamentos e permitir o alastramento de doenças, o desfazimento de vínculos sociais, políticos, econômicos e culturais. A educação religiosa estava na base da emancipação espiritual que gradativamente extinguiria dos indivíduos os traços de primitivismo, transformando índios selvagens em mão de obra precária, educada pelo e para o trabalho. No entanto, a ação missionária sobreviveu e conseguiu manter um certo controle “moral” das relações entre brancos e índios até a chegada da família real portuguesa ao Brasil, em 1808, quando estas missões se tornaram mais escassas e menos relevantes (Ribeiro, 1986). Naquela época, “a cobiça se desloca do trabalho para as terras indígenas. Um século mais tarde, deslocar-se-á novamente:

do solo, passará para o subsolo indígena” (Cunha, 1992:16). Esta inversão de interesses é sinalizada pela aparente contradição da presença, desde a Carta Régia de 1609, do direito originário (e inalienável) indígena às suas terras. Esta mesma disposição reaparece na Constituição republicana de 1934 e nas consecutivas, até a Constituição de 1988. Garantia-se formalmente um direito originário às terras, mas na realidade não se criavam as condições para que as populações pudessem exercer plenamente este direito, pois um abismo o separava da política concretamente exercida pelo Estado.

As populações indígenas seguiram sendo dizimadas, desintegradas, escravizadas e assimiladas, desde o início da ocupação colonial. Totalizam hoje, segundo levantamento censitário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, 817.963 indígenas, 305 etnias, falantes de 274 línguas diferentes⁹. Este contingente atual expressa, porém, uma mudança radical, provocada pela articulação do movimento indígena e retomada das identidades étnicas, a partir da década de 1970 e 1980, pois boa parte desta população já era considerada “des-indianizada”, pela miscigenação e aculturação. Neste aspecto, a história do Estado brasileiro é de negação e ocultação das diversas sociedades, formas de organização política, cosmovisões e saberes, ainda que estivesse presente no imaginário folclórico nacional o índio mítico, fundador da nacionalidade, mas recluso para sempre nos confins das selvas e da identidade do brasileiro autêntico. A propagação desta imagem fixa, fadada a desaparecer, facilitou que a sociedade nacional fechasse os olhos para a ação do Estado que promovia o desaparecimento concreto das comunidades, porque, sobretudo, negava a agência destes grupos, a capacidade de fazerem parte da história e se autodeterminarem.

Assim, as dimensões do colonialismo interno que perpassam a questão indígena no contexto brasileiro têm que ser medidas a partir deste conjunto de saberes e práticas que fizeram da “indianidade” uma condição transitória, a ser superada pelo progresso civilizatório, seja pela imposição trabalho e da religião, seja pela integração a partir de um modelo racionalizador dentro do qual passam a ser orientadas as relações interétnicas no Estado brasileiro a partir do início do século XX: o *indigenismo*. Os desafios das lutas contra-

⁹ Dados disponíveis em <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>. Consulta em 10 de maio de 2019.

hegemônicas que se afiguram neste contexto não advêm somente da diferença de representatividade demográfica dos povos indígenas brasileiros em relação a outros países como a Bolívia e o Equador, mas também das consequências provocadas pelo indigenismo – enquanto política para pacificação e tutela, e não para a promoção da diferença e da interculturalidade – na vida das sociedades indígenas, na construção de suas etnicidades e relações interétnicas.

2.5 A tradição do indigenismo e a reinvenção da resistência

Para a manutenção da identidade nacional brasileira, forjada pelas elites brancas, herdeiras de todo o imaginário colonial, era importante perpetuar um projeto que confirmasse o seu predomínio e que conseguisse apagar os vestígios da inferioridade indígena, negra e mestiça, por meio da modernização e do governo destas populações. Por isso, até a Constituição de 1988, a estratégia do Estado brasileiro era “emancipar” os índios da condição “provisória” de indianidade, com desprezo completo pelo conteúdo cultural que representavam enquanto identidades coletivas. Enquanto serviam de mão de obra ou auxiliavam na garantia das fronteiras nacionais, não representavam perigo ou ameaça ao governo central e, não por acaso, as primeiras legislações indigenistas que passam a tratar da questão indígena como um problema de integração, coincidem com os momentos de expansão territorial e projetos de desenvolvimento nacionais (Cunha, 1992).

No início do século XX, a partir de 1910, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), o “problema indígena” se torna concretamente um objeto de controle e administração do Estado, forjado dentro de um campo teórico e político denominado *indigenismo*, responsável por regular as relações entre os povos indígenas brasileiros e a sociedade nacional a partir de regras e princípios que, supostamente, viabilizam um lugar a ser ocupado pelo índio no projeto de construção da nacionalidade brasileira. O aparato indigenista nasce sob a influência da figura do Marechal Cândido Rondon e os ideais positivistas, que pregavam a urgência de fazer a civilização e o progresso chegarem a todos os povos da nação brasileira, não pela imposição violenta, mas pela ideia de *pacificação* (Ribeiro, 1986; Souza Lima, 1995).

Consolidado como uma forma de saber-poder vigente não apenas no Brasil, mas nas nações latino-americanas em geral, o indigenismo se amparava num conjunto de imagens e representações que reproduziam o modelo de colonização ibérico, baseado na

miscigenação, na incorporação do nativo e sua gradativa “des-integração”, necessária à consolidação da identidade nacional dominante. Em resumo, trata-se de uma ideologia de dominação interétnica, “que converte o ‘índio’ em sombra civilizatória do Estado nacional no plano do discurso, mas que justifica e orienta a partir de sua ordem discursiva um conjunto de políticas indigenistas na qualidade de práticas de dominação interétnica” (Silva, 2012:22).

Na condição de uma ideologia de dominação, precisava homogeneizar realidades muito diversas em uma categoria de “índio genérico”, dentro da qual elas se encaixariam, moldando um aparato administrativo especializado na integração “pacífica” de grupos “ainda não civilizados”, “protegidos” assim, do contato violento e repressivo. Como explica Antônio Carlos Souza Lima, a ideia de “proteção do índio”, que está na base da criação do SPI, é uma forma distinta de poder dentro da estrutura administrativa, por meio do qual o indigenismo se materializa, o chamado “poder tutelar”, definido como:

(...) um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz militar da guerra de conquista é sempre presente. Dito de outro modo, trata-se de sedentarizar povos errantes, vencendo-lhes – a partir de ações sobre as suas ações, e não da violência – sua resistência em se fixarem em lugares definidos pela administração, ou de capturar para os aparelhos desta rede de gestão governamental outros povos com longo tempo de interação com o conquistador, operando para tanto com a ideia de um mapa nacional. (...) O exercício do poder tutelar implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá (Souza Lima, 1995:74).

O poder tutelar é assim, a expressão exata da biopolítica do Estado (Foucault, 1979/2005) a serviço do controle da população que não se deixava controlar e a consolidação do racismo institucional disfarçado de proteção. É o poder de gerir pessoas, coisas e territórios, com base em conhecimentos que definam padrões racionais, técnicas de dominação e saberes estatísticos. Dirige-se à construção de uma unidade entre população, de economia e de território. A população, neste sentido, não é constituída por cidadãos que se autogovernam, mas por governados (Chatterjee, 2004). A especificidade do poder tutelar é que ele não se destina unicamente ao governo de uma população definida, mas à conquista, “(...) processo capaz de produzir homogeneidades inexistentes antes de sua intervenção: de terras indivisas, ou sujeitas a outros padrões de delimitação, criam-se territórios, produz-se uma população capaz de se reconhecer como uma comunidade”(Lima, 1995: 67).

Esta lógica de conquista não separa, portanto, os processos de divisão territorial e expansão da comunidade nacional das ações de pacificação e tutela que são subsequentes à criação do órgão indigenista. Sociedades inteiras passam a ser definidas e catalogadas como população indígena e as divisões a que elas se submetem dependem de como o poder tutelar se exerce, incidindo em cada contexto de integração conforme as necessidades estratégicas da dominação. No Estatuto do Índio, lei 6001, promulgada em 1973, fica claro o objetivo do Estado brasileiro, expresso no artigo primeiro da lei, de regular “a situação jurídica dos índios ou silvícolas, das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”. Para cumprir este fim, o estatuto nomeia e caracteriza estas comunidades a partir das diferentes situações de integração – *isolados, em vias de integração e integrados* – conferindo apenas a estes últimos a cidadania plena, em vista da perda da *indianidade*.

Uma das importantes referências do indigenismo, por sua trajetória acadêmica e política na defesa da causa indígena, Darcy Ribeiro, na obra “Os índios e a civilização” (1986), primeiramente publicada em 1970, analisava o processo civilizatório desde os primórdios da colonização até meados do século XX e discorria sobre os impactos às diferentes sociedades existentes à época, transformadas em populações de índios genéricos, com a gestão, proteção e tutela do Estado brasileiro. Para ele, devido a fatores ambientais, demográficos, culturais e principalmente econômicos, era inevitável que os indígenas brasileiros seguissem o curso de sua gradativa extinção, pois, embora reconhecesse a resistência e adaptação de suas formas de vida à sociedade não indígena, uma população tão reduzida e sem poder político não poderia frear ou interferir nas estruturas capitalistas da sociedade. Darcy Ribeiro cunhou também a expressão *transfiguração étnica*, para se contrapor às teorias prevaletentes da época, em que predominava a ideia da aculturação:

Tal é o estudo da transfiguração étnica que, para os efeitos deste trabalho, pode ser definida como o processo através do qual as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente. Esta acepção é, na realidade, uma aplicação particular e restrita de um processo mais geral que diz respeito aos modos de formação e de transformação das etnias (Ribeiro, 1986: 13).

A tese de Ribeiro sobre a transfiguração étnica dos povos indígenas, embora reconhecesse a capacidade de agência das coletividades ao se adaptarem ao impacto da colonização e reinventarem suas formas de existência, justificava uma ação protecionista do

Estado em relação aos “ainda” sobreviventes, mas não via alternativas fora do processo civilizatório, que fatalmente os incorporaria. Por influência de seu trabalho e de outros indigenistas de sua época, as políticas integracionistas foram substituídas por uma postura protecionista, por volta das décadas de 60 e 70, fruto dessa rearticulação dentro do campo administrativo – que passa a ver com mais críticas os ideais positivistas de pacificação – em conjunto à crescente mobilização política dos povos indígenas. Em 1967, é criada a Fundação Nacional do Índio (Funai), em substituição ao SPI, o qual vinha sendo alvo de inúmeras críticas e denúncias de corrupção. A Funai teria a função primordial de proteger e resguardar as populações indígenas, atuando em nome dela perante a sociedade nacional, enquanto elas estivessem no processo de transição e de total aculturação. Naquele momento, o Estado decide “aceitar” a diferença e protegê-la, enquanto ela ainda existe, reservando espaços para o exclusivo usufruto da população indígena, as reservas. A proposta de “proteger” as comunidades inteiras em reservas exclusivas respondia aos interesses que ainda persistiam na perspectiva assimilacionista, pois tal enclausuramento permitia a liberação das terras para o uso e a exploração capitalistas. Além disso, não evitou o esbulho e a apropriação das terras indígenas, tampouco os conflitos agrários envolvendo abertura de estradas, realização de grandes empreendimentos econômicos e a exploração massiva de recursos naturais (Lacerda, 2008).

Na década de 1970, vai ganhando força a crítica ao paradigma assimilacionista, acompanhada da proposição do reconhecimento da autonomia e da autodeterminação dos povos indígenas, bem como da pluriétnicidade dos Estados nacionais (Lacerda, 2008). Em 1988, numa nova Constituição do Estado redemocratizado, há o reconhecimento das comunidades indígenas como sujeitos de direitos coletivos, como grupos diversos cultural e linguisticamente, presentes e pertencentes à sociedade nacional, que não precisam ser incorporados e que não vão necessariamente desaparecer. Reconfigurando o papel do indigenismo, a Constituição revoga uma parcela do Estatuto do Índio, reconhecendo aos indígenas a plena cidadania e o direito originário às suas terras, dentro de seus próprios referenciais culturais, linguísticos e sociopolíticos. A função integradora, antes exercida pelo poder de tutela, não mais se aplica como uma atribuição do Estado, já que, em tese, os indígenas devem participar da comunidade nacional autonomamente, reconhecidas as suas diferenças, estas não mais concebidas em uma perspectiva individualizante (o índio dentro da sociedade nacional), senão na perspectiva coletiva (comunidades ou coletividades em

relação com a sociedade não indígena). Perde-se sentido falar em tutela, que agora dá lugar ao apoio e à assistência, funções ora exercidas pelos órgãos indigenistas.

A mudança do paradigma constitucional reflete transformações na compreensão do que são os processos identitários, sobretudo os interétnicos, aqueles que integram uma sociedade nacional abrangente e minorias que pertencem a matrizes culturais diferenciadas (Cunha, 1994, 2009; Oliveira, 1998). Os grupos antes oficialmente concebidos como primitivos, atrasados ou selvagens, passam a reivindicar um espaço próprio e não residual de participação na sociedade política, dentro de seus próprios parâmetros. De povos governados e tutelados, tornam-se coletividades que se organizam politicamente segundo padrões de etnicidade, ou seja, de diferenciação da sociedade envolvente segundo regras de pertencimento que garantem um sentido de continuidade (Barth, 1998/1969; Weber, 1991). O conteúdo cultural que exprime a identidade étnica não é uma essência, estagnada no tempo, mas um conjunto de símbolos e linguagens que são apropriados e reinventados em meio a um processo identitário dinâmico. Tal como afirma Manuela Carneiro da Cunha, “a etnicidade é, portanto, uma linguagem que usa signos culturais para falar de segmentos sociais” (Cunha, 1994: 122).

Entretanto, em que pesem as mudanças estruturais e normativas que, não por acaso, coincidem com as lutas do movimento indígena organizado ao longo do período de discussão da Constituição, a expectativa de um Estado pluriétnico, que promova um convívio recíproco entre a comunidade nacional e suas coletividades étnicas, é ainda muito distante, na medida em que as novas formas de poder que estão em jogo, se não estão postas para suprimir a *indianidade*, tampouco são capazes de promovê-la. A matriz colonial, etnocêntrica, individualista e privatista permanece enquanto continuidade do sistema jurídico e político nacional (Lima; Barroso-Hoffmann, 2002), restando ao indigenismo um papel bem pouco eficaz na desconstrução do paradigma integracionista.

Há que se reconhecerem, no entanto, as transformações que estão em curso ao longo do processo de efetivação do paradigma constitucional – da tutela para a autonomia – bem como as disputas envolvidas num contexto marcado por muitas contradições. Por exemplo, a Funai, que deveria se reestruturar completamente, deixando de exercer o papel de tutela e de representação dos indígenas perante a sociedade nacional, para cumprir unicamente uma função de assistência, sobretudo na demarcação, acaba ainda reproduzindo a perspectiva e a prática tutelares. Apesar disso, garantiu-se a transferência das atividades de assistência que

antes ela exercia com exclusividade nas áreas de saúde, educação e desenvolvimento para os respectivos ministérios de Estado, o que possibilitou uma maior concentração do órgão nas demarcações, na assistência aos “índios isolados”, na infraestrutura e poder de polícia dentro das comunidades. O Ministério Público Federal passou a exercer um papel importante de monitoramento da questão indígena em nível nacional, regional e local; houve avanços na participação das organizações indígenas e organizações não governamentais na execução e monitoramento de políticas indigenistas e houve também avanços em termos de autonomia, com a realização de demarcações de caráter participativo na região amazônica (Oliveira, 2016).

Qual é, então, o significado desta aparente inversão do lugar reservado ao índio na sociedade brasileira, de um espaço residual a ser incorporado pela nação homogênea, para um espaço político autônomo? Será mesmo autônomo, ou as condições de exercício desse direito perpetuariam a situação que historicamente se reproduz? Mesmo reconhecendo a importância das conquistas garantidas no âmbito formal, institucional e político, o Estado brasileiro tem acumulado um histórico de violência e omissão contra as populações indígenas que não se transforma da noite para o dia, pois está arraigado na prática cotidiana e no imaginário social dos governos, instituições locais e elites agrárias.

É essencial considerar o complexo processo de desmonte da estrutura de tutela para a consolidação do protagonismo indígena, a partir de um movimento que se nacionaliza e se regionaliza, principalmente a partir dos anos 1980, formado por organizações indígenas, associações formalizadas, contando com o apoio de diversas Ongs e entidades no âmbito nacional e internacional (Lima; Barroso-Hoffmann, 2002; Luciano Baniwa, 2006). Se, por um lado, unifica-se a luta indígena em torno da valorização da identidade política em detrimento do estereótipo colonial, deixando de ser objeto de vergonha e estigma para se tornar motivo de autoestima e de resistência, por outro lado, isso se dá sempre de formas diversas, a partir das especificidades de cada povo e região, em respeito às suas próprias linguagens, cosmovisões, sociabilidades e territorialidades.

Um desafio que se coloca, então, desde o período de conquista de um novo status jurídico até os dias de hoje, é o de administrar a tensão entre a *unidade* e a *diferença*. É a conformação de projetos que se conectam nacionalmente e internacionalmente – tendo como “inimigo comum” o processo civilizatório e colonial que se perdura na forma de neocolonialismos e colonialismos internos – combinados aos projetos locais, que

incorporem as diferenças de cada contexto e que vão na contramão da homogeneização, para que a construção de unidades não implique o apagamento das diferenças.

Se “ser indígena” na sociedade brasileira passou a significar uma forma de estar no mundo e se relacionar sobre a qual as próprias coletividades têm de decidir e não um Estado colonial, é também um objeto em disputa, na qual são acionados continuamente padrões de colonialidade de poder. Além disso, o contexto político atual, mesmo a nível nacional, é de ameaças constantes aos direitos já conquistados, retrocessos no processo de demarcação de terras, perpetuação das violências locais e um conservadorismo crescente que enfraquece ou simplesmente invalida as políticas indigenistas, pela atuação do Estado nas três instâncias de poder – Executivo, Legislativo e Judiciário. No Brasil, vive-se hoje a permanente ameaça de desconstitucionalização dos direitos indígenas, consagrada pelo risco da aprovação da Proposta de Emenda à Constituição 215 (PEC 215), que visa atribuir ao Poder Legislativo – no qual o poder das elites agrárias é mais forte – a responsabilidade por decidir sobre as demarcações das terras indígenas. A referida PEC tramitou durante quinze anos no Congresso Nacional, sem atingir consenso para sua aprovação, até que em outubro de 2015 foi aprovada por uma comissão especial de uma de suas casas, a Câmara dos Deputados, onde a Frente Parlamentar Agropecuária, ou a “bancada ruralista”, declaradamente anti-indígena, exerce significativa influência. Desde então, a proposta não foi ainda encaminhada a plenário para votação definitiva da Câmara e seu processo segue paralisado, sobretudo por se tratar de um ato normativo que exige um quórum qualificado (três quintos dos parlamentares de cada casa), já que redundaria na alteração do texto constitucional¹⁰.

¹⁰ Após a eleição do presidente Jair Bolsonaro em 2018, a luta indígena enfrenta agora um governo autocrático e declaradamente inimigo. Uma das suas primeiras ações, logo em janeiro de 2019, foi editar a Medida Provisória 870 (ato normativo do Executivo com vigência de no máximo 120 dias, votada após esse período pelo Congresso Nacional, quando pode ser transformada em lei), em que toma como uma das providências transferir o procedimento de demarcação das terras indígenas da Funai para o Ministério da Agricultura, controlado em seu governo pelos ruralistas. Apesar de ter sido derrubada pelo Legislativo no tema das demarcações das terras indígenas, foi reeditada em junho, por nova Medida Provisória, de caráter idêntico. Em uma declaração dada à imprensa, em favor de sua medida, Bolsonaro se defendeu: “É uma pressão externa, uma pressão de homens de fora do Brasil. E só tem terra indígena praticamente em área rica. Nós queremos é integrar o índio à sociedade. O índio é um ser igual a eu e você. Quando ele se apresenta a nós, ele quer televisão, quer internet, quer futebol, quer ir pro cinema. Ele quer fazer o que nós fazemos. Quer um médico, quer um dentista. É isso que nós queremos para o índio, integrar ele à sociedade. Ele é um ser humano, igual a nós”.

Assim, considerando que o paradigma indigenista é fortemente marcado por discursos e práticas jurídicas que nunca se desprenderam da ideia de um Estado nação, até que ponto é possível transformar esta matriz monocultural, a partir de suas próprias bases? Em outras palavras, é possível subverter instituições colonizadoras em favor de uma convivência efetivamente recíproca e intercultural? Qual é o lugar a ser ocupado pelos diferentes povos indígenas? Dentro das estruturas de dominação, promovendo rupturas internas, ou permanentemente à margem, na construção de arranjos de vida autônomos, que neguem a possibilidade de incorporação total?

Um dos pontos de partida que esta investigação propõe é de que a resposta dada pelos povos, por meio de inúmeras formas de resistirem, de se organizarem e de se unirem em torno de objetivos comuns, não se encerra definitivamente em apenas uma das opções, permanecendo na fronteira, que tanto significa a possibilidade de tradução e do compartilhamento, quanto a negação da incorporação, a afirmação da intraduzibilidade. Por exemplo, quando Darcy Ribeiro “decretou” o inevitável fim dos povos indígenas brasileiros – sobretudo das regiões de colonização mais remota, como o nordeste e sudeste – por não serem dotados de força política e representatividade suficientes para interromper o processo civilizatório/colonial/capitalista, não conheceu ou ignorara o que viria a se consolidar anos depois como processos de resistência, ressurgência e etnogênese. Grupos inteiros, motivados pelo ativismo dos movimentos indígenas aliados a outras lutas pela terra na democratização do país, resgataram suas origens indígenas, retomaram terras, identidades, tradições e modos de vida tidos como extintos, já que haviam se tornado povos mestiços, ou *caboclos*, por isso, incorporados.

O resgate da identidade indígena para estes povos combina, assim, a sobrevivência das diferenças culturais, das memórias, histórias e das línguas que a violência colonial não conseguiu apagar às contra-hegemonias plurais na quais os sujeitos se engajam ao reposicionar-se diante deste passado de violência, buscando nele as energias para construir alternativas de futuro. Assim, tornam-se indígenas novamente, porque nunca deixaram de ser, mas este processo não teria sido possível se não fizessem romper a narrativa que os fadara a desaparecer.

2.6 Identidades de/na fronteira: etnogêneses e hibridismos no Brasil

O poder tutelar exercido pelo Estado brasileiro, à semelhança dos demais Estados latino-americanos, incide na demarcação de fronteiras, não somente das fronteiras artificiais que delimitam os limites da nação, mas nas fronteiras classificatórias que permitiam a gestão das populações indígenas, ao fixar realidades indígenas múltiplas em concepções reificadas de passado, cultura e identidade.

Como aponta Pierre Bourdieu (1989/2010: 107-132) a respeito das lutas identitárias como disputas simbólicas pela delimitação de fronteiras, classificar não é unicamente ordenar a realidade, mas criá-la, construir o mundo social compartilhado. Este é efeito intentado e produzido pelas fronteiras étnicas, ou seja, a etnicidade é uma reinscrição dos sujeitos no processo de produção do mundo social, no qual a relação interétnica origina novos significados continuamente, traduzidos como normas legitimadoras da autonomia destes sujeitos. Tal autonomia se exerce em oposição à heteronomia que submeteu as populações indígenas à ideologia de dominação do indigenismo, ao processo de integração que determinava a passagem da condição do índio ao cidadão.

Por isso as identidades indígenas, tanto aquelas que correspondem à noção mais estereotipada, que exigiria uma forte distintividade cultural, quanto aquelas consideradas “reemergentes” no contexto brasileiro, ao se inserirem na luta por classificações e fronteiras, combinam *trajetória* e *origem* de forma inextrincável, ou seja, “a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça” (Oliveira, 1998: 64). Assim, é fundamental pensarmos estas fronteiras na sua dimensão *territorial*, tal como sugere João Pacheco de Oliveira, ao argumentar sobre a centralidade do processo de territorialização (Oliveira, 1988: 56) – conceito que utiliza inclusive para materializar a noção de situação colonial –mas também nas dimensões *temporal* e *simbólica*, fios condutores de uma continuidade sempre marcada pelos fragmentos de um processo histórico inacabado e movido por múltiplos sujeitos.

A fronteira, enquanto metáfora do Ocidente, materializada nos processos de modernização/colonização política e epistêmica, encerra também o seu ponto de ruptura, também metafórica e concretamente. Para Walter Mignolo (2000), que reflete em suas obras sobre a geopolítica dos conhecimentos subalternizados, sobre formas de descolonização epistêmica a partir dos lugares onde se produziu a diferença colonial, é preciso forjar, pelos

sujeitos subalternizados da modernidade, um pensamento crítico de fronteira. Em consonância com os outros representantes do grupo de intelectuais decoloniais, Mignolo parte da premissa de que a América nunca foi o “outro” do Ocidente, senão a sua continuação racializada e inferiorizada. Portanto, a sua diferença colonial, produto de arranjos históricos específicos (desenhos globais), radica-se tanto nos centros quanto nas periferias do poder, numa multiplicidade de vozes e experiências, as quais foram ao mesmo tempo negadas e assimiladas, sem poderem pertencer completamente a nenhum dos lados das fronteiras epistemológicas (histórias locais). “As such, one of the versions of theorizing I envision and argue for is that of thinking from the borders and the perspective of subalternity” (Mignolo, 2000: 110). Explica Grosfoguel:

O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. (...) Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica (Grosfoguel, 2008: 138).

Assim, não basta deslocar os lugares geográficos de produção de conhecimento, pois é preciso deslocar a própria centralidade epistêmica do Ocidente, desnaturalizar as relações que ela estabeleceu entre sujeitos e objetos de conhecimento e traçar pontes entre a produção teórica e os lugares de enunciação. Os pensamentos que daí emergem, que ele vai buscar em referências como Glória Anzaldúa, fazem entrecruzar diferentes culturas e não pertencem a nenhuma delas completamente. A narrativa desta autora chicana, nascida e criada no espaço fronteiriço, a partir de referências linguísticas e culturais indígenas, afro e hispano-americanas, é um mergulho nas contradições deste (não) lugar. De suas palavras, emerge uma coerência de signos que origina uma teoria sobre o ser *mestiza*, situada na experiência de chicana, mulher e lésbica, onde teoria e experiência são indistinguíveis:

Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish us from them. A border is a deviding line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place crated by the emotional residue of an unnatural boundary. It is a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants (...). I want the freedom to carve and chisel my own face, to staunch the bleeding with ashes, to fashion my own gods out of my entrails. And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture – *una cultura mestiza* – with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture (...). So if you want to really hurt me, talk badly my language. Ethnic identity is twin skin to linguistic identity – I am my language. Until I can take pride in my language, I cannot take pride in myself. Until I can accept as legitimate Chicano Texas Spanish, Tex Mex and all the other languages I speak, I cannot accept the legitimacy of myself. Until I am free to write bilingually and to switch codes without having always to

translate, while I still have to speak English of Spanish when I would rather speak Spanglish, and as long as I have to accommodate the English speakers rather than having them to accommodate me, my tongue will be illegitimate. I will no longer be made to feel ashamed of existing. I will have my voice: Indian, Spanish, white. I will have my serpent's tongue – my woman's voice, my sexual voice, my poet's voice. I will overcome the tradition of silence (Anzaldúa, 2007: 25/44/81).

A fronteira, como Anzaldúa descreve, é o limite artificial e indeterminado, que sem poder definir a todo momento onde estão os “nós” e os “outros”, incide nos corpos que não se encaixam, representando neles o perigo da mistura e da incerteza. O seu pensamento fronteiriço e precisamente a maneira como ele é construído expressam radicalmente essa corporalidade das divisões artificiais que a perpassam, útil para não se adotar uma concepção romantizada da fronteira, como se ela fosse um lugar de enaltecimento do encontro e da convivência harmônica entre os povos. Forjada pela violência, nela imperam o silêncio e a linguagem inarticulada, porque não encontra coerência nos signos que a nomeiam, apenas ruídos. É o espaço do esquecimento, fruto da impossibilidade de nomear, de tomar a sua própria língua, a própria voz, a qual, ao longo das gerações, tenderá a se atrofiar. Do silêncio, dos ruídos, os sujeitos articulam novas palavras, nomes e signos, que seguem marcados pela condição fronteiriça.

Essas referências são úteis para pensar como coletivos indígenas inteiros, fadados ao desaparecimento até meados do século XX, reverterem esse destino protagonizando um efetivo crescimento demográfico, principalmente na segunda metade do século. O que tornou esta reexistência possível? No imaginário social, marcado pela permanência do estereótipo colonial, os índios simbolizam a continuidade de uma incompletude que a nação não conseguiu incorporar, o que a tornaria imperfeita. O processo de aculturação seria o resultado natural da consagração de uma ordem que resumiria a sociedade em proprietários e proletários, em capital e trabalho; daí porque o índio de ontem se tornaria para sempre o camponês pobre ou o trabalhador urbano explorado. Em contraposição, os processos identitários que fraturam a homogeneidade dessa narrativa utilizam de estratégias típicas do que alguns autores chamam de *emergência indígena* (Bengoa, 2009) ou *etnogênese* (Bartolomé, 2006; Boccara, 2002). Dentre estas estratégias, destacam-se a de *confrontar a condição de passividade na história*, que os projetava como residuais; *confrontar a ideia de que mestiçagem como sinônimo de aculturação e de assimilação*, o que significa “desnaturalizar a mistura”; *reivindicar o poder de classificação*, o poder de determinar fronteiras (Boccara, 2002: 48). Juntas, correspondem a formas de autodeterminação, as quais, portanto, não se reduzem a uma luta por distribuição equânime de bens ou recursos,

mas uma luta eminentemente identitária que combina a afirmação da diferença cultural a uma recolocação desta diferença nos processos históricos.

Bengoa (2009) considera que os fenômenos de emergência étnica que presenciamos nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, nos países latino-americanos em geral, redefinem a concepção de autonomia étnica, a qual prescinde de elementos como homogeneidade cultural e isolamento territorial, definindo-se a partir de realidades múltiplas, muitas vezes marcadas por históricos de intensos contatos e assimilação dos grupos sociais à sociedade nacional. “Etnicizando-se”, grupos que se supunham dissolvidos na sociedade de classes, por vezes já inseridos em contextos urbanos, buscam etnicizar também a política, os poderes, o Estado, o território, tanto a nível local como regional e nacionalmente. “Los indígenas se aproprian del Estado y lo transforman en instrumento de su propio desarrollo y liberación” (Bengoa, 2009: 13). Neste processo, ampliariam também o fenômeno da etnicidade, para abarcar realidades culturais tidas como homogêneas, mas cujas diferenças adquirem novos significados políticos.

O conceito de *etnogênese*, que hoje se utiliza para caracterizar povos indígenas do nordeste, sul e sudeste do Brasil, ou mesmo a outros grupos sociais como os quilombolas, é trazido a debate como se tratássemos de algo novo, inventado pelos atuais movimentos identitários, cujos perfis e reivindicações os distinguiriam dos movimentos tradicionais. Conforme explica Miguel Bartolomé (2006), o termo tem sido usado para designar diferentes tipos de processos históricos e o fato de ser encarado como uma novidade na atualidade apenas revela as noções estigmatizadoras e redutoras associadas a culturas que nunca foram estáticas. Define:

[...] a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se no presente. [...] apresenta-se como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva (Bartolomé, 2006:40;43).

Com bases em exemplos das etnogêneses latino-americanas, em locais como Argentina, Bolívia, Colômbia e México, tanto Bartolomé quanto Boccara demonstram que a dinamicidade das configurações étnico-culturais sempre esteve presente na organização dos grupos sociais e passam a ser determinadas em grande medida pelos fatores associados à situação colonial. Exemplos são a criação de categorias étnicas generalizantes, como

Guarani, Quéchua, Maya, ou categorias que surgem da fusão de grupos linguísticos originais, em decorrência das missões e dos aldeamentos, como no caso dos povos indígenas do nordeste brasileiro (Oliveira, 1998, Dantas; Sampaio; Carvalho; 1992). Contudo, a determinação dos fatores coloniais não é absoluta, pois se este fosse o caso, a aculturação teria, em todas as situações, levado ao completo extermínio dos grupos, ou sua assimilação pelas estruturas produtivas e o inevitável apagamento da questão indígena. Por isso, ao lado da caracterização da dinamicidade dos processos socioculturais, da especificidade dos contextos coloniais e pós-coloniais, o que se ressalta no fenômeno da etnogênese é a agência do sujeito colonizado nos processos históricos em que ele está inserido, sua capacidade de adaptar-se, negociar e transgredir as fronteiras, estas concebidas como limites tanto imaginários quanto materiais, na medida em que se materializam em arranjos e processos sociopolíticos autônomos. Ao confrontar a condição histórica que os enclausurou ao passado, a categorias culturais generalizantes e a territórios arbitrários, impostos por cada aparato colonial, estes grupos tomam para si o poder de dizerem quem são, o poder de impor fronteiras.

Como consequência, despertam a reação dos que contestam a autenticidade de seus vínculos, argumentando, por exemplo, o fato de certos grupos não compartilharem uma mesma origem etnolinguística, o que leva à acusação de instrumentalização e a manipulação das novas identidades, contestadas pelo fato de trazerem ganhos políticos e materiais a seus sujeitos. Nestes casos, é óbvio que a desestigmatização e a possibilidade de conquistas materiais e de direitos será decisiva na articulação ou na rearticulação de grupos étnicos, contribuindo para a reativação de vínculos que a ação dos aparatos colonial e indigenista havia dissipado. Porém, esta dimensão instrumental e estratégica (Oliveira, 1979), ainda que faça parte de qualquer dinâmica identitária, torna-se um argumento que mais uma vez que afirma o domínio do colonizador de distinguir com exclusividade entre o falso e o verdadeiro, o autêntico e o inautêntico, domínio diretamente contestado pela atitude de reinventar-se e renomear-se. Assim, a etnogênese se define como um ato político de reinscrição histórica, inteiramente implicada tanto no passado quanto no futuro:

É uma tentativa de superar a des-historização de que padecem os povos colonizados e reconstruir uma história, talvez fragmentária, mas tida como fundamental para recompor uma noção de coletividade, de comunidade histórica que deve se reencontrar com suas origens confusas e mitificadas a fim de reivindicar, em face dos outros e de si mesma, sua legitimidade passada e presente. Recuperar uma identificação estigmatizada pela discriminação social não é um processo pessoal ou social simples, isento de conflitos existenciais. Não se trata

de um romantismo nostálgico, do qual só se esperam resultados gratificantes, mas da adoção deliberada de uma condição tradicionalmente subalterna, à qual se pretende imprimir uma nova dignidade (Bartolomé, 2006: 57-58).

Boccará (2002) ainda observa que processos de mistura racial ou mestiçagens próprios à colonização ibérica são muito relevantes para entendermos o funcionamento das etnogêneses. Ele repara que a inscrição étnica das identidades indígenas, embora pareça resgatar passados intocados, míticos, foi e é o resultado, sempre contínuo, de diferenciações, muitas vezes sutis, em relação a todas as homogeneidades que se pretendiam totalizantes, indiferenciadas. Se, de um lado, o mito da nacionalidade – onde o índio aparece também como figura mítica, em cuja construção imaginária residiria sua autenticidade – supõe a indiferenciação, do outro lado, a mistura racial e a miscigenação, marcadas fortemente pela violência do extermínio, da apropriação dos corpos e pelo estigma da diferença cultural, são as formas primordiais em que esta indiferenciação se traduz num aparato de poder que garante esta suposta homogeneidade. Ela justificava as decisões do Estado em considerar que certos índios seriam integrados ou não à sociedade nacional, ao mesmo tempo em que garantia que esta integração se daria sempre de maneira individualizante, desagregadora de outros vínculos societários e destinada a transformar sociedades inteiras em massas de mão de obra empobrecida.

Porém, se a homogeneidade resulta da ação colonial, a fluidez destas sociedades, suas dinâmicas de trocas e mobilidade de vínculos era algo que já caracterizava o modo como produziam, pensavam e se relacionavam umas com as outras e com o próprio colonizador, o “outro” completamente distante, o inimigo. Um modo fluido de ser, que não coloca em causa a autenticidade, pois está ancorada na relação; que não se baseia na exclusividade da agência humana, na imutabilidade da sua natureza ou na superioridade cultural:

Sea bajo la forma de la antropofagia ritual, de la esclavitud, de la guerra, del comercio, de las alianzas matrimoniales o de la adopción, es esta lógica mestiza la que produce lo indígena. Es a través de mecanismos sutiles de diferenciación y de incorporación que se juega la fluidez de las identidades indígenas de las fronteras consideradas aquí. Esta lógica mestiza de apertura al Otro aparece como una dimensión fundamental del pensamiento de estos grupos (Boccará, 2006: 72-73).

Na mesma direção aponta o estudo do chamado perspectivismo ameríndio, de Eduardo Viveiros de Castro (2002; 2015). Este antropólogo propõe contrapor a metafísica ocidental às metafísicas canibais das sociedades índias. Conforme explica, a maneira como o índio pensa sobre si e sobre o outro se distingue radicalmente de como pensamos, e esta

diferença está no modo como ele estrutura e elabora esta diferença e a fronteira que a define. Não se trata de uma fronteira que hierarquize humanos e não humanos, civilizados e selvagens, culturas superiores e inferiores, mas uma diferença de perspectiva, a qual não define uma forma de pensar, mas uma forma de ser – apenas se é “relacionalmente”; ser é diferenciar-se. Nisto se fundamenta a sua afirmação radical de que “ser índio” é um devir, nunca uma posição fixa.

O que nos leva à conclusão de que a entnogenese seria então a regra, não a exceção, daquilo que estrutura a relação interétnica – a diferenciação. E, muitas vezes, não se trata de uma diferenciação que fratura radicalmente a nação, seus pressupostos e narrativas, daí surgem os desafios mais concretos das diferenças que se proliferam no espaço da homogeneidade e permanecem latentes, como processos ambíguos e contraditórios, no seio de uma unidade nacional imaginária. Trazendo a discussão para a matriz pós-colonial, os apontamentos de Homi Bhabha oferecem uma interessante contribuição. Para ele, a diferença do sujeito pós-colonial nem sempre é completamente contraditória a uma ideia de nação incorporadora. Porém, se o tempo da nação é, por um lado, homogêneo, vazio e metafórico – por seu caráter imaginário e pedagógico – ele é também aberto e ambivalente – por seu caráter performático – quando performatizado continuamente no tempo presente:

No lugar da polaridade de uma nação prefigurativa auto-geradora “em si mesma” e de outras nações extrínsecas, o performático introduz a temporalidade do entre-lugar. A fronteira que assinala a individualidade da nação interrompe o tempo autogerador da produção do nacional e desestabiliza o significado do povo como homogêneo. (...) A nação barrada Ela/Própria, alienada de sua eterna autogeração, torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado internamente pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputa por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural (Bhabha, 1998:209).

A diferença, é, portanto, o ponto crucial desta identidade pós-colonial, que emerge nos processos históricos ativamente, mesmo que as narrativas presentes a tenham objetificado. Uma diferença que permanece latente, viva e se recusa a se integrar na totalidade espaço-temporal da nação. O caráter emancipatório da diferença promove o que Bhabha chama de um deslocamento da identidade colonial estereotipada, uma ruptura com a relação objetificante que a alteridade colonial produziu, ou seja, a ruptura da própria narrativa colonial. Nesta leitura, os povos indígenas não assumem nem o lugar do assimilado, nem o lugar da diferença radical representada pelo exótico, o originário, a

diferença pura. Ocupam sim, um entre-lugar, que é a própria negação dos lugares fixos; um lugar híbrido de enunciação da diferença que,

[...] torna a estrutura de significação e referência um processo ambivalente, destrói esse espelho de representação em que o conhecimento cultural é em geral revelado como um código integrado, aberto, em expansão. [...] É apenas quando compreendermos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender por que as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram o seu hibridismo (Bhabha, 1998: 67).

Importante ressaltar que a ideia de hibridação é, em si mesma, híbrida e contraditória (Young, R. J. C., 1995; Goldberg, 2005). Por um lado, ela pode servir para a negação das diferenças, reordenadas e reintegradas dentro das mesmas categorias com as quais se tentava romper. Por outro, ela pode permanentemente reafirmar as rupturas, através do conflito, da energia que mantém a linguagem sempre aberta à diferença. Não se trata, portanto, de um conceito neutro e oferece alguns perigos quando utilizada em um debate acadêmico ou político. A ideia de hibridação permite a quem articula os seus termos e lógicas tanto reforçar os hibridismos que historicamente ocultaram a violência das misturas raciais e a colonialidade da incorporação do outro, quanto capacitar os sujeitos silenciados da história a revelarem as incompletudes das narrativas oficiais e os conflitos que emergem na ordem social.

Importa ter em conta, então, que o aspecto híbrido, impreciso e subversivo das identidades choca-se com a possibilidade de “prender” os sentidos que elas trazem dentro de uma categoria linguística e normativa unitária, tal como o “índio”. Ainda que se mobilize a mesma categoria identitária, em cada momento e em cada contexto ela terá um sentido. Por outro lado, a diferença cultural rompe com a reprodução da narrativa nacional sobre uma identidade monocultural, individualizante e capitalista, mas há o risco permanente – sempre presente nos projetos emancipatórios que não têm como suporte a garantia de um futuro certo – de que a diferença retome o seu tradicional lugar de alteridade perigosa, a ser afastada ou incorporada dentro da unidade da nação.

A ideia das emergências étnicas e etnogêneses, de identidades híbridas e fronteiriças é particularmente importante para este estudo, por se tratar da identidade indígena como uma emergência invisibilizada no cotidiano das nossas cidades. Estamos diante de um deslocamento em vários níveis, em que as *identidades se deslocam* do lugar fixo em que eram projetadas, redefinem-se conceitualmente e performaticamente. Este

deslocamento não é, contudo, apenas metafórico, na medida em que ele se dá concretamente por meio de percursos diversos, viagens e diásporas, onde estas identidades se reterritorializam.

2.7 A resistência indígena na cidade e a disputas por fronteiras que definem o "lugar do índio"

Até aqui, tenho discutido a questão indígena relacionada à identidade do sujeito colonizado, à ideia de Estado Nação e aos percursos do indigenismo na América Latina e no Estado brasileiro, que forjaram a ideia de unidade, incorporação e assimilação do índio ao corpo unitário da nação. Um dos recursos centrais que sustentam esse imaginário é a homogeneidade espacial, o território único, que no caso do processo de colonização brasileiro, constitui-se a partir do "desbravamento", da "expansão de fronteiras", do "pioneirismo civilizatório", que iniciado desde os primórdios da empresa colonizadora, ainda não se concluiu. A expansão de fronteiras é, ainda, um movimento fundamental para forjar uma ideia de Brasil moderno e do "lugar do índio", ou de todas as populações social e culturalmente diferenciadas dentro dessa sociedade. Este "lugar do índio" é a própria materialização da fronteira, com seu potencial destrutivo e violento, o lugar da eliminação da diferença, para incorporá-la e torná-la um reflexo incompleto da subjetividade civilizada. Segundo José de Souza Martins, "é na fronteira que se pode observar melhor como as sociedades se formam, se desorganizam ou se reproduzem. É lá que melhor se veem quais são as concepções que asseguram esses processos e lhes dão sentido. Na fronteira, o homem não se encontra - se desencontra" (Martins, 2009:10).

Assim, a função da fronteira não é a de definir uma linha de separação entre civilizados e incivilizados, permitindo que estes possam ser integrados ao grupo daqueles. A fronteira é próprio espaço onde o incivilizado está autorizado a habitar, ela transpassa o seu corpo, a sua subjetividade, a sua diferença. A violência que dizimou, escravizou e incorporou sociedades inteiras como massa trabalhadora empobrecida continua a fazê-lo, na medida em que o avanço das fronteiras nos modelos de capitalismo na atualidade permanece presente, fortalecido com a ascensão ao poder de ideologias mais retrógradas e colonialistas. Segundo estas, "matar índios" é um sacrifício necessário à produção do novo, do moderno, do desenvolvimento. Daí que os territórios indígenas são um empecilho ao progresso, na

medida em que são projetados como fronteiras a serem devastadas, mesmo que sobre eles já esteja consagrada a proteção constitucional e os procedimentos que a garantem.¹¹

Qual o interesse, então, em "deslocar esta fronteira" para a cidade, onde essas outras existências não são sequer imaginadas? A cidade, neste cenário, o lugar do moderno e da imaginação civilizatória, reproduz e enaltece o resultado daquilo que na fronteira se destruiu. Símbolo do Brasil que se modernizou intensamente a partir das primeiras décadas do século XX¹², é o território onde não se põe mais o conflito entre a ordem capitalista de produção e outras formas tradicionais de existência, pois ali se consagra a homogeneização plena dos indivíduos, transformados em cidadãos indistintos, trabalhadores e consumidores. No entanto, de maneira muito próxima à realidade latinoamericana em geral, a cidade brasileira é um reflexo das injustiças e contradições de sua condição colonial e dependente; sua aparente homogeneidade e não conflituosidade é o resultado das mesmas forças coloniais que demarcaram os seus limites artificiais, fazendo com que a violência dos conflitos no campo fosse um momento de sacrifício para a satisfação dos interesses e necessidades das elites urbanas.

É preciso ainda ter em conta que o processo de urbanização brasileiro foi marcado por transições drásticas, um intenso êxodo das populações expulsas do campo e de seus territórios de vida e a marginalização da maior parte desta população do acesso a direitos, bens e riquezas urbanas. A mesma lógica de apropriação e controle oligárquico da terra se

¹¹ Segundo o "Relatório de violência contra os povos indígenas", elaborado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Estado brasileiro permanece como o principal agente mantenedor das violências contra os povos indígenas, tanto como ao perpetrar essa violência cotidianamente quanto por se omitir a combatê-la ou criar as condições para que os próprios indígenas o façam. A situação se agravou muito em 2016 e os impactos se refletem no aumento de mortes por suicídio, da mortalidade infantil (o aumento, em um ano, de 599 para 735 casos de óbitos de crianças menores de cinco anos), o aumento de massacres, assassinatos e perseguições a líderes indígenas, além dos problemas associados à precariedade da assistência à saúde e educação. Outro ponto que merece destaque é que das 1296 terras indígenas reconhecidas no Brasil até setembro de 2017, apenas 401 têm os seus processos administrativos finalizados e esta situação impossibilita a autonomia desses povos na defesa de seus territórios (CIMI, 2017).

¹² O Brasil era até a primeira metade do século XX um país eminentemente rural, com 31,24% da sua população vivendo nas cidades em 1940. Em 1970, a população urbana já ultrapassava a metade, com o índice de 55,92% e 84,36% em 2010. Quanto às estatísticas por região, em 2010 a população urbana no sudeste e no sul era de 92,95% e 84,93%, respectivamente, enquanto na região norte, onde há maior concentração de coletivos indígenas, era de 73,53%. A fonte dos dados é a página eletrônica do Instituto Brasileiro Geografia e Estatística (IBGE), disponível em <https://seriesestatisticas.ibge.gov.br>. Consulta em 20/05/2019.

reproduz na cidade, sobretudo nos grandes centros urbanos, pois embora ela seja objeto de formas de organização e planejamento racionalizados, há um constante abismo entre a cidade do discurso, legalizada, ordenada e democrática, e a cidade real da exclusão, do fascismo social e da ilegalidade, onde os grupos marginalizados vão criar as suas próprias possibilidades de existência e resistência, bem como as territorialidades alternativas à ordem vigente. Ou seja, as populações urbanas, indiferenciadas a princípio, dentro do discurso do progresso e da modernização, é constituída pelos sujeitos transpassados pela fronteira que os integrou pela força. Nesse sentido, a descontinuidade entre a resistência dos coletivos indígenas em seus territórios e a resistência na cidade oculta a continuidade do poder e da violência que configuram as duas realidades.

Uma reflexão que reforça esse argumento é a de Gupta e Ferguson (2000), ao criticar as tradições prevaletentes na ciência antropológica, por negligenciarem o espaço, concebido como um elemento neutro na construção das identidades. Segundo os autores, a noção rígida de descontinuidade espacial remete à imaginação moderna de diferentes nações contidas em diferentes territórios, um modelo que permanece “naturalizando” o pertencimento das identidades culturais aos espaços nos quais elas se produzem, gerando um isomorfismo entre cultura, identidade e território.

Assim, os “nativos” permanecem sendo aqueles que naturalmente pertencem a um determinado lugar, onde suas culturas deverão se desenvolver, enquanto os espaços modernos dos centros urbanos são concebidos como lugares desterritorializados, desprovidos de significado e produzidos apenas segundo a lógica monocultural do Estado e do poder. Não por outra razão é tão desafiador pensar a possibilidade de um indígena viver na cidade e reterritorializar-se, pertencer àquele território e participar ativamente da sua construção.

“A suposição de que os espaços são autônomos permitiu que o poder da topografia ocultasse a topografia do poder” (Gupta; Ferguson, 2000: 33). É preciso desocultar as relações que produziram cidades e tribos, para percebemos que os índios também estão “entre nós”, até porque “nós”, assim como “eles”, somos resultado de uma imaginação colonial que geograficamente demarcou identidades fixas. Assim, concluem:

Como alternativa para esse modo de pensar a diferença cultural, queremos problematizar a unidade do “nós” e a alteridade do “outro”, e questionar a

separação radical entre os dois que em primeiro lugar torna a oposição possível. Estamos menos interessados em estabelecer uma relação dialógica entre sociedades geograficamente distintas do que em explorar os processos de *produção* de diferença em um mundo de espaços cultural, social e economicamente interdependentes e interligados (Gupta; Ferguson, 2000: 41).

Também a partir das dinâmicas espaciais, o antropólogo brasileiro João Pacheco de Oliveira vem trabalhando com uma abordagem sobre a etnologia indígena voltada para aqueles povos que, segundo ele, teriam despertado pouco interesse na etnologia tradicional, por representarem baixa distintividade cultural, os chamados “índios misturados”, localizados principalmente na região nordeste brasileira, onde foi realizada a maior parte das pesquisas a partir deste instrumental teórico (Oliveira, 1998; 1998b; 1999) . A indagação central que ele faz é como compreender e refletir sobre o surgimento que se dava nas duas últimas décadas do século XX de povos que se pensavam originários, encontrando a resposta não no conceito de emergência étnica ou etnogênese, mas de territorialização:

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Oliveira, 1998:55).

Por meio da noção de territorialização, João Pacheco acolhe um conceito político de etnicidade (enquanto reordenação sociocultural diferenciadora), mas o materializa como resposta que os coletivos dão à dimensão central incorporadora do Estado nação: a territorial. Admitindo que “[...] administrar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades menores e hierarquicamente relacionadas” (Oliveira, 1998: 56), a situação colonial em que os coletivos se encontram, os processos de territorialização a que foram submetidos, e a reconfiguração étnica deles dá o conteúdo à etnicidade e à concepção de autonomia nela presente. Assim, ao tratar de povos que até meados do século XX não se autoidentificavam mais como indígenas e que iniciam um processo de retomada de suas tradições, ele observa que tanto a aparente “perda” quanto a “retomada” das raízes étnicas estão relacionadas às dinâmicas dos contextos específicos de colonização e de resistência que se dão sob as bases materiais de um território e os sentidos políticos e sociais que este atribui a um grupo (Oliveira, 1998). Para compreender como cada grupo, então, estrutura as suas relações e demarca as suas fronteiras internas de pertencimento, é preciso situá-lo

historicamente no modo como as fronteiras coloniais os atravessaram, deslocando-os, enclausurando-os, fixando-os.

Herdeiro do trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira, João Pacheco dialoga com e atualiza o conceito de *fricção étnica*, que aquele autor elaborara para responder como os índios permaneciam índios, apesar de todas as perdas culturais que enfrentavam. Não é nem dentro, pressupondo uma unidade contínua, nem fora, pressupondo a inevitabilidade da aculturação, mas na situação de contato que estes autores endereçam as suas principais preocupações teóricas. Para Cardoso de Oliveira, esta situação de contato se revela uma “totalidade sincrética [...] entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça” (Oliveira, 1981:47), definindo assim entidades contraditórias: a nacional ou colonial, oposta à tribal.

Ao transpor a perspectiva sobre a fricção étnica para a problemática dos índios “urbanizados”, o antropólogo inaugura na etnologia brasileira um campo novo, ao realizar um trabalho sobre os indígenas Terena do Mato Grosso do Sul, que viviam em zonas urbanas de Campo Grande e Aquidauna, entre 1955 e 1958 (Oliveira, 1968). Ele observava em sua análise que as fronteiras arbitrárias entre campo e cidade eram confrontadas naquelas situações vividas pelos Terena ao migrarem para as regiões urbanas e intensificarem suas trocas com a sociedade nacional, reorganizando os vínculos familiares e sociais nos novos contextos. A cidade não os fazia menos índios, mas os fazia índios de formas diversas. À medida em que eram incorporados à cidade, eles também a incorporavam na forma de relações familiares estendidas, que redefiniam as fronteiras de um território simbólico que suplantava as divisões anteriores. Ao se “urbanizarem”, na verdade “tribalizavam” a vida na cidade, como forma de integrarem-se à sociedade de classes, mantendo a relação conflituosa da fricção étnica.

Mesmo com o pioneirismo de Roberto Cardoso de Oliveira, as análises sobre indígenas nas cidades, no campo teórico brasileiro, enfrentam ainda o desafio de superar a reificação da identidade a um conjunto de representações que os impedem de serem reconhecidos também como pertencentes ao espaço urbano (Nunes, 2010), tendo sido elaborados alguns trabalhos monográficos mais aprofundados na década de 1980 (Penteado, 1980; Lazarin, 1981; Romano, 1982; Fígoli, 1982), mas que não tiveram grande repercussão até uma emergência maior do tema nos anos 2000 (Nunes, 2010). Contribuem para isso os

processos políticos específicos que se deram nos últimos anos, a territorialização e reterritorialização dos povos, emergentes ou não, que em grande medida fazem com as políticas indigenistas reforcem o paradigma de uma divisão absoluta entre os espaços “neutros” da cidade, de um lado, e os territórios étnicos de outro.

No entanto, os índios sempre estiveram presentes em espaços urbanos e hoje o Brasil tem um população de aproximadamente 315 mil indígenas vivendo nas cidades, cerca de 40% de toda a população indígena total¹³, o que comprova não existir esta ruptura radical entre coletivos que estão dentro das aldeias ou terras indígenas, em territórios demarcados ou em processo de demarcação, e aqueles que vivem fora, sendo preciso avaliar cada contexto para compreender como se dão as configurações das fronteiras espaciais e simbólicas na dinâmica interétnica. Dentre as cidades com maior contingente de população indígena em situação urbana, destacam-se Manaus e São Gabriel da Cachoeira, ambas no estado do Amazonas; Boa Vista, em Roraima; Campo Grande, no Mato Grosso do Sul; Rio de Janeiro e São Paulo, ambas na região sudeste, as cidades mais populosas do país. Em São Paulo, há uma população 11.918 pessoas que se declaram indígenas e vivem na zona urbana, a maior parte deles da etnia Guarani, tendo sido identificada a presença também de etnias originárias de todas as outras regiões do país, tais como Atikum, Fulniô, Pankararu, Xucurú, Xavante, Pataxó e Wassu (Guirau; Silva, 2013). Dentro do perímetro metropolitano, há identificadas três terras indígenas guarani e a menor terra indígena demarcada no Brasil (denominada Tekoha Ytu), com 1,75 hectare. Contabilizam-se 1386 guaranis vivendo dentro de terras indígenas no seio da cidade e, apesar de serem atribuídas formalmente à etnia guarani, integra também famílias advindas de outras etnias, conformando assim espaços verdadeiramente multiétnicos (Guirau; Silva, 2013). Outro grupo étnico com forte presença no território paulistano é o dos Pankararu, cuja migração remonta os anos de 1940, totalizando, até 2007, 1338 indivíduos (Nakashima; Albuquerque, 2011).

As investigações que têm sido feitas nos últimos anos buscam identificar quais são os perfis das populações indígenas nas cidades, como vivem, onde vivem; quais as razões movem as migrações, se elas são permanentes ou temporárias; as formas como os grupos mantêm ou reelaboram seus vínculos comunitários, suas práticas religiosas e ritualísticas;

¹³ Dados disponíveis em <https://censo2010.ibge.gov.br>. Consulta em 10 de maio de 2019.

como, fundamentalmente, permanecem índios ou, em alguns casos, “voltam” a sê-lo. Em contextos específicos, como o de Belém do Pará, estudado por Ponte (2009), as razões identificadas pela autora são a busca por melhores condições de educação e emprego, a ocorrência de conflitos internos nas aldeias e a união matrimonial com não indígenas. Ela ainda observa que no caso de uma permanência prolongada, em que as gerações seguintes passam a nascer já na cidade, as viagens de retorno à aldeia de origem são como “uma peregrinação, onde o migrante atualiza a sua indianidade” (Ponte, 2009:264). Neste sentido, havendo condições para a manutenção dos vínculos com o seu povo de origem, sair da aldeia, mesmo que seja por período mais prolongado ou permanentemente, não torna os sujeitos menos índios, mas é uma estratégia de acesso a recursos, bens e mesmo políticas públicas que nos espaços das aldeias são escassos ou insuficientes. Quanto mais difíceis são as condições de autonomia de um povo em seu território, maiores as chances de que as migrações sejam uma constante e não há aí qualquer contradição com o que tem sido a política nacional brasileira em termos territoriais, na qual se demarca pouco e mesmo quando se demarca, as terras ficam pouco protegidas dos interesses de exploração e da ganância capitalista. Além disso, fora da região amazônica principalmente, as áreas destinadas à demarcação não oferecem condições suficientes para a sobrevivência e reprodução dos coletivos (Oliveira, 1998).

Outro aspecto importante ressaltado nos estudos é a importância das organizações indígenas atuantes no contexto urbano e das alianças que são feitas entre aqueles que estão nas aldeias, bem como entre outros atores não indígenas, auxiliando na construção das demandas e reivindicações próprias, em geral negadas pelo aparato estatal indigenista. Ao analisar esta situação a partir de duas cidades ao sul do estado do Amazonas, Humaitá e Manicoré, Araújo e Barroso (2014) destacam relatos de campo sobre a falta de suporte da Funai para simplesmente reconhecer a identidade dos indígenas que recorrem a seus mecanismos de oficialização, sob a justificativa de se tratar de índios “desaldeados”, portanto, supostamente desintegrados de suas origens étnicas, embora eles mesmos reivindiquem esse pertencimento. Assim, sem o suporte do indigenismo formal, que desta forma revela seus traços ainda tutelares, eles constroem autonomamente os seus processos de identificação étnica, alcançando algumas conquistas, como a eleição de um vereador indígena e uma coordenação indígena de educação em Manicoré e a criação de uma Secretaria Municipal para povos indígenas em Humaitá. Por fim, os autores destacam este

protagonismo indígena que foge aos moldes limitadores das políticas indigenistas tradicionais. Sobre a presença dos Pankararu em São Paulo, Nakashima e Albuquerque (2011) também relatam que, apesar de não reconhecidos pelo aparato indigenista a princípio, dão início a um processo de organização a partir de 1994, reativam vínculos com os coletivos em Pernambuco e por meio do resgate da prática ritual dos *praiá*, alcançam a visibilidade e o reconhecimento da sociedade envolvente, o que mais tarde se reverte na garantia de políticas públicas para as famílias na cidade, mesmo sem um território indígena delimitado.

Há, portanto, realidades muito variadas que exigem um aprofundamento cuidadoso sobre como se dá a emergência da questão indígena nas cidades e como ela se combina a inúmeros fatores de exclusão ou de inclusão, o que muitas vezes é decisivo para o modo como a questão emerge. De um lado, há comunidades inteiras inseridas no contexto urbano, como é o caso de São Paulo – Guarani e Pankararu – e Boa Vista (Souza, 2012), pelo fato de ali reorganizarem e atualizarem seus vínculos, tradições e formas de vida. Podem ser de uma só etnia ou multiétnica, dependendo da sua configuração demográfica e geográfica, das relações que são estabelecidas entre grupos de diferentes origens. Em outros casos, trata-se de pessoas e famílias que vivem afastadas de suas comunidades, temporária ou permanentemente; então será fundamental saber como atualizam os seus vínculos, seja pelas relações de parentesco que se estendem para além das aldeias, seja pela possibilidade das viagens de retorno, para a manutenção da indianidade. De toda forma, há ainda poucos registros, sobretudo de caráter qualitativo e abrangente, sobre quem são esses grupos e pessoas que resistem à assimilação, à dissolução daquilo que a sociedade envolvente considera meramente residual ou impossível.

Em geral, a falta de produção a respeito das populações indígenas nas cidades é um reflexo da carência de organização e articulação dos grupos ali situados, o desconhecimento por parte das próprias entidades civis que apoiam a questão indígena e da dificuldade de acesso aos direitos e políticas indigenistas quando as famílias indígenas se encontram nesta situação de “isolamento” em relação a seus territórios e comunidades. “Misturados” à sociedade urbanizada, eles são invisibilizados e silenciados de formas específicas, muitas vezes devido à ausência do suporte territorial e coletivo. Algumas questões que afetam diretamente essas populações e sobre as quais a maior parte das demandas têm se articulado é, por exemplo, o fato de não terem acesso ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, uma divisão no sistema universal de saúde criada em 1999 para atender às especificidades das

demandas indígenas. Do mesmo modo, a política de educação indígena é construída a partir da base territorial das comunidades, sendo frustrado o seu acesso quando estão fora do território. Portanto, quando se alcança algum nível de organização política por parte dos grupos urbanizados, ao conseguirem forjar verdadeiros territórios indígenas, por vezes multiétnicos, vem à tona algo que vem sendo produzido cotidianamente como inexistente e que contribui para uma perversa exclusão daqueles que sequer têm a liberdade de exercerem ou expressarem suas identidades, por se encontrarem “fora do lugar”. Esta emergência não poderia se dar sem provocar uma intensa fratura das fronteiras que nos permitem compreender nossos espaços e nosso mundo compartilhado. Um indígena, ao andar pelas ruas de uma grande cidade, como Belo Horizonte, desnaturaliza o olhar do não indígena que o observa, mas não permite que este reorganize o seu pensamento e percepção, quando não há de fato um espaço de tradução, para que o indígena reconstrua a sua presença naquele contexto.

Como propõe Nunes (2010), ao sugerir que optemos pelo conceito de *cidades indígenas*, no lugar de *aldeias urbanas*, é preciso inverter a perspectiva pela qual se vê o índio dentro da cidade, para investigar como os índios incorporam os modos de vida típicos do meio urbano e se tornam outra coisa, sem deixar de serem os mesmos. Ou, como, dentro da perspectiva indígena, as cidades se tornam parte de seus devires existenciais, tornam-se componentes de seus espaços de reprodução sociocultural, sem que elas se reduzam a uma unidade totalizante que os incorpora. É óbvio que este processo não é neutro, ele é delimitado por condições materiais muito específicas, como as diferentes pesquisas aqui abordadas indicam. Há múltiplas formas como os coletivos indígenas engajam-se à cidade, esta concebida tanto como um espaço físico e político, quanto como um modo de vida próprios, com relações econômicas e socioculturais específicas. Porém, se a cidade é percebida como um objeto dado e acabado e a ideia de *índios urbanos* aparece como “uma contradição em termos” (Nunes, 2010: 16), os processos que queremos compreender e potencializar provam a agência indígena, a sua posição ativa frente ao contato e à adaptação a um contexto modelado pelo mercado. Para além de ver a cidade como um espaço neutro de trocas mercantis, há uma reinvenção simbólica permanente por parte daqueles que vivem ali, daí a necessidade de nos reposicionarmos a partir destas múltiplas perspectivas. Portanto, não se trata meramente de dar visibilidade e reconhecer o que é produzido como inexistente, mas alterar os esquemas conceituais dicotômicos que criam as divisões absolutas entre

índio/floresta, civilizado/cidade, o que demanda uma tarefa de reconstrução epistemológica ou, por vezes, ontológica. Afinal, o que há de mais radical nas cidades indígenas, segundo Nunes, retomando a metáfora do mármore e da murta, proposta por Viveiros de Castro (2002), é que os esquemas ontológicos das sociedades ameríndias nunca se apoiaram numa essência fixa das formas e identidades (como o mármore), própria à ontologia ocidental, mas na permanente mudança relacional e perspectiva, que garante a fluidez da forma (como a murta), pois, “[...] se há algo que caracteriza a murta não é, certamente, a sua forma, sempre cambiante, mas sim sua dinâmica de metamorfose” (Nunes, 2010: 17).

Importa destacar ainda que, para além do contexto brasileiro, o processo de reconfiguração das identidades indígenas também se deu por dinâmicas parecidas em países latino-americanos marcados também pelo forte componente assimilacionista, como no caso da Argentina, onde a distribuição dos povos originários revela que sete em cada dez residem no ambiente urbano, sendo que um em cada três reside na região metropolitana de Buenos Aires (Weis; Engelman; Valverde, 2013). Ali também enfrentam o estigma de “deixarem de ser índios”, ao que os autores respondem com a confirmação de que os vínculos identitários se deslocam, por meio de organizações que surgem nos bairros periféricos onde as populações se encontram, onde se ativam e atualizam vínculos por meio de diversas práticas, de caráter muitas vezes festivo e celebratório. Reconfiguram, assim, a relação campo/cidade e afirmam a presença indígena como parte da diversidade urbana. Destacam o protagonismo das lógicas próprias de cada coletivo que irrompem a lógica de incorporação atomizante do urbano:

En primer lugar, lazos de parentesco – en tanto familias extensas y la relación de los migrantes que integran las comunidades urbanas con los familiares del interior del país y las poblaciones de origen, se constituyen como un aspecto relevante y a ser indagado. Tales vínculos, lejos de desagregarse se reconfiguran y desarrollan un rol cardinal en el apoyo económico y afectivo para los “recién llegados”. Pues las relaciones de los individuos familias y grupos con los nucleamientos de origen, y al interior de éstos, se redefinen, como resultado de la interrelación rural-urbana. Por lo tanto, la migración no implica la oposición urbano-rural ya que como hemos visto, se constituye en una experiencia familiar y colectiva, donde las estadias y las migraciones temporales se vuleven prácticas extendidas (Weis; Engleman y Valverde, 2013: 11).

Bengoa (2009), ao analisar o processo de emergência étnica, que marca vários países da América Latina (com destaque dado à Bolívia, Guatemala e Colômbia) defende que, com a inversão do conceito de autonomia, antes caracterizada por uma pretensão de homogeneidade étnica e isolamento territorial, ela passa a significar a capacidade de

“eticizar” conceitos, instituições, práticas e territórios, sendo também as cidades parte deste processo. No lugar de fronteiras estanques entre campo e cidade, revela-se o *continuum* espacial e simbólico, a interconexão que resulta de relações concretas, pois nos deslocamentos dos grupos, bem como nas constantes viagens que fazem, são as próprias fronteiras simbólicas que se deslocam. Nesse sentido, redefinem-se a autonomia e a etnicidade:

En esas comunidades se vivía la cultura. No era necesario representala. Al reconstruirse en las ciudades, requieren de un relato que las explique y represente. Es una reinterpretación de las culturas e identidades indígenas tradicionales a partir de la vida en un espacio de multiculturalidad. Esa reinterpretación urbana viaja nuevamente al campo y allí se vuelve a reinstalar, reconstruir y rediseñar. Son identidades de ida y regreso (Bengoa, 2009: 18).

As representações que menciona Bengoa fazem parte do cotidiano dos milhares de indígenas que povoam nossas cidades e se materializam em relatos, linguagens, ritos e performances, que ao expressarem a diferença, ao mesmo tempo a produzem. Um dos desafios é observar as fronteiras do lado de fora, percebê-las como recursos de reordenação do poder em contextos globalizados, onde supostamente deixariam de existir, mas na verdade são redimensionadas para se comportarem a um mundo de multiculturalismos excludentes. De outro lado, observá-las de dentro, é perceber as identidades não como produto de fronteiras pré-existentes, mas como, elas mesmas, fronteiriças: “[...] a especificidade das novas identidades emergentes da condição fronteiriça é radicarem-se na experiência da não-identidade inerente a essa mesma condição” (Ribeiro, 2001:470).

Por fim, a contribuição deste trabalho ao estudo das identidades indígenas em contexto urbano na América Latina, especialmente no Brasil, é de estabelecer conexões entre as formas de vida, as estratégias de resistência e de tradução de indivíduos e coletivos inseridos na cidade, e a descolonização de sentidos sobre o "lugar do índio" na sociedade brasileira, fixados pelos poderes que configuraram um Estado culturalmente homogêneo, com estruturas político-sociais racializadas e violentas. Ao longo deste capítulo, procurei evidenciar a pluralidade de significados para a fronteira, mostrando que ela é produto e produtora da violência e da eliminação da diferença, onde os corpos desviantes habitam, ao mesmo tempo em que é o espaço da incerteza, da suspensão de sentidos, da resistência e da agência de sujeitos que reinscrevem nelas as suas subjetividades. A princípio, busquei na literatura pós-colonial a caracterização dos processos que forjam o "sujeito colonizado", a partir dos mecanismos da repetição estereotípica, comuns em diferentes contextos pós-

coloniais. Situei a problemática desta identidade dentro da história de colonização da América Latina, cujas especificidades estão intimamente relacionadas à construção simbólica e material de uma nação homogênea, a partir da violência e eliminação da diferença indígena, tanto pelo genocídio, quanto pelos mecanismos de aculturação e incorporação perpetuados pelo indigenismo. Enfim, nas duas últimas seções do capítulo, refleti sobre a reinscrição destes sujeitos na própria fronteira que os transpassa e define, a partir das estratégias de deslocamento e tradução, pensadas nas dimensões epistêmica, simbólica e ontológica, que se dá principalmente nos processos de etnogêneses e hibridações, quanto na reivindicação por novas fronteiras espaciais de pertencimento, tendo a cidade como cenário de resistência e luta. Intento, dentro dos próximos capítulos, onde analiso os resultados da investigação, abordar a condição fronteiriça dos indígenas nas cidades nas diferentes situações em que nela se inserem, tanto como sujeitos marginalizados econômica e socialmente, desprovidos das condições materiais para a manutenção de suas territorialidades e sociabilidades, quanto como sujeitos que assumem este espaço como um lugar político, imaginado, vivido e projetado como destino.

3 As reconfigurações do indigenismo: tradução, dominação ou contradição?

A proposta de perceber como tem funcionado o indigenismo, tanto em termos de sistemas, regras, princípios, quanto em termos de práticas, perspectivas e motivações dos seus agentes, foi delineada no meu acompanhamento das etapas regional e nacional da primeira Conferência Nacional de Política Indigenista “A relação do Estado brasileiro com os povos indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988”¹⁴, realizada ao longo de 2015. Além disso, realizei entrevistas e acompanhei outros encontros que reuniam lideranças do movimento indígena e representantes das entidades indigenistas. Entrevistei a ex presidente da Funai, cuja gestão se estendeu de 2012 a 2014, um antropólogo que atua há dez anos na sede nacional da Funai, um secretário nacional do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o coordenador regional do CIMI Leste, que abrange os estados de Minas Gerais, Espírito Santo e o sul da Bahia, com sede em Belo Horizonte. Em nível local, estabeleci contatos e conversei com representantes de duas entidades indigenistas que desenvolveram projetos voltados para a população indígena em situação urbana, bem como com agentes do Estado em nível municipal ou local que trabalham com as demandas indígenas, como o procurador do Ministério Público Federal, o representante indígena que assumiu a função de articular políticas para comunidades tradicionais no estado de Minas Gerais, representantes de secretarias municipais e da Câmara de Vereadores. Tentei conversar também com o coordenador regional da Funai, da sede em Governador Valadares (que abrange Minas Gerais e Espírito Santo), mas não obtive uma resposta definitiva em tempo hábil, embora ele tivesse a princípio oferecido alguma abertura, mas depois deixou de responder. Importante destacar que, nesta etapa da investigação da Conferência Indigenista, não realizei entrevistas de profundidade com representantes indígenas, pois a minha inserção no campo era na condição de observadora daqueles encontros, o que trouxe alguns limites à análise, mas permitiu que observasse outros aspectos das relações e das dinâmicas estabelecidas entre o movimento indígena, representantes do Estado e das entidades indigenistas.

¹⁴ Para informações sobre objetivos, metodologia e resultados da Conferência, ver em <http://www.funai.gov.br/index.php/todos-presidencia/3252-documentos-1-conferencia-nacional-de-politica-indigenista>. Consulta em 10 de agosto de 2019.

Além disso, foi possível observar, ao longo de toda a experiência de campo, outros atores, nos seus padrões de atuação, de discurso, a maneira como concebem o seu trabalho e se relacionam a seu “público alvo”. Procurei olhar de dentro e de fora, tanto da perspectiva que esses indigenistas têm sobre os indígenas quanto o contrário, o olhar que os indígenas elaboram sobre eles. Importante dizer que estes papéis têm sido relativizados, pois há também indígenas a operar dentro das estruturas do indigenismo, tanto num nível local quanto nacional, na sede da Funai por exemplo, e regional. No estado de Minas Gerais mesmo, pela primeira vez, em 2015, assumiram dois representantes indígenas em secretarias de governo estaduais, na secretaria de Direitos Humanos e na de Educação, para trabalhar demandas específicas dos povos do estado.

Há uma série de diferenças entre as trajetórias de cada ator com quem me deparei neste percurso, determinadas pelo campo de ação de cada um, seus próprios percursos pessoais, identitários, o seu nível de engajamento, sua forma de se envolver e de refletir sobre a prática. Por outro lado, todos revelavam muito sobre os limites do sistema e das instituições, que não são apenas dados pelas forças políticas externas ao indigenismo, mas pelas forças que constituem ele mesmo, tais como as práticas consolidadas de tutela e a conjuntura atual, marcada por forte sucateamento estrutural. Há ainda diferenças no modo como a Funai, o órgão nacional central da política indigenista, e entidades civis como o CIMI colocam-se diante do indigenismo, uma vez que a primeira pertence à estrutura do Estado, trazendo em si as contradições e determinações que isso representa. É a Funai quem, de certa forma, “personifica” o indigenismo, determina os limites e possibilidades de ação inclusive dos atores externos a ela, o que traz a estes uma autonomia relativa, já que podem agir de maneira mais independente, contudo, sempre em relação mais ou menos direta com o órgão indigenista central.

Se fizermos o recorte histórico no processo de abertura, reformas democratizantes e desburocratização por que a Funai vem passando desde a Constituição de 1988, vemos que o indigenismo adquiriu novos sentidos, não mais associados à tutela e à integração dos índios à sociedade nacional. Parte significativa destas reformas produziram a distribuição das funções ligadas à política indigenista a outros setores do Estado, como a saúde e a educação, que passaram a ser da responsabilidade de seus respectivos ministérios. Contudo, outra questão que tem desafiado reflexões é se estes outros setores são capazes de fato de assumir a responsabilidade pela política indigenista como parte essencial de suas funções. O dilema

que se coloca, sobretudo aos indígenas, mas também aos atores do indigenismo, é que a centralidade da Funai na mediação do contato das populações indígenas e não indígenas se, por um lado, garante alguma resistência dentro de um Estado de traços coloniais, mantém uma lógica de dependência, o que faz com que a mediação e a tradução, que deveriam estar no centro da prática indigenista, ainda se confunda com dominação. A autonomia indígena segue, assim, como um projeto imperfeito, ainda condicionado à presença da Funai, ao seu fortalecimento, à sua permanente reestruturação e reinvenção. Isso não significa que esta dependência e as condições de sua superação sejam observáveis sempre da mesma forma. Há consideráveis diferenças no modo como as populações indígenas orientam suas vidas, de maneira mais ou menos dependentes da intervenção do órgão. Porém, o poder que a Funai exerce, ao tomar decisões gerais em âmbito nacional e no dia a dia do trabalho local dentro das aldeias e terras indígenas, cria padrões, consolida práticas e concepções em torno das quais se constroem sentidos socialmente partilhados sobre as questões indígenas em geral.

Interessam-me, nesse sentido, e foi o que procurei observar ao longo da investigação, certos momentos em que esta tensão entre mediação, tradução e dominação se manifestam. Interrogo como o indigenismo participa da construção dos sentidos de “ser indígena”, como reconhecem, legitimam ou se interpõem ao *protagonismo da política indígena*, que se constrói dentro, fora e para além da política indigenista. Neste capítulo, inicio o meu percurso por um resgate histórico da ideologia e da prática do indigenismo, passo pelas transformações paradigmáticas que ele sofreu com a ascensão e o fortalecimento do movimento indígena nacional e finalizo com as vozes que narram e negociam as reconfigurações do indigenismo hoje – as dos indigenistas e as do movimento indígena. O meu objetivo é fornecer as bases para uma análise do processo de ruptura da imagem do índio “genérico”, estereotipado e dependente, contraposto às formas de ser indígena no contexto urbano, analisadas no capítulo seguinte. Considerando que boa parte do contingente populacional autodeclarado indígena vive hoje nas cidades, é preciso interrogar se a prática do indigenismo, com todas as tensões e contradições que encerra, dialoga com essa multiplicidade, se a reproduz e promove ou, ao contrário, constrange-a às mesmas categorias normatizadoras nas quais os diferentes povos sempre resistiram a se conformar.

Um ponto importante de se destacar é que, ao se fazer um recorte analítico sobre o indigenismo, não se deve esquecer que ele está inserido em toda uma estrutura política mais ampla e complexa, onde ocupa uma posição subalternizada, frente às hegemonias

econômicas e políticas que movem os governos brasileiros em geral. O papel do indigenismo tem se alterado ao longo das diferentes configurações do Estado nacional, sem que com isso tenha perdido sua matriz colonial remanescente, o seu vínculo com os princípios de tutela, integração e aculturação dos povos. Além disso, as decisões e políticas que afetam as vidas dos coletivos indígenas vão muito além do que está restrito às competências da política indigenista, especialmente nas situações de conflito entre interesses econômicos das elites e os direitos territoriais, econômicos e culturais indígenas.

Trata-se de uma lógica neocolonial marcante nos governos democráticos latino-americanos a mitigação da força política que os setores “minoritários” exercem, ainda que esta já seja bem reduzida, ao investirem na criminalização¹⁵, sucateamento, dependência e no enfraquecimento de sua autonomia política e orçamentária. Quanto mais dependentes e frágeis, mais fáceis de serem controlados, quando não são simplesmente reduzidos a uma estrutura burocrática que apenas cumprem o papel simbólico de existir.

O meu objetivo é, portanto, trazer as complexidades e contradições do indigenismo à luz do que ele significa nesse contexto de disputas pelo seu sentido – entre setores que apoiam as lutas indígenas, aqueles que são mais ou menos omissos e aqueles que têm perpetrado o genocídio indígena de maneira generalizada. A configuração desse campo de disputas não se dá apenas no nível das instituições políticas, pois o que acontece, por exemplo, dentro do Congresso Nacional, quando a bancada ruralista ataca diariamente os direitos constitucionais indígenas, reflete-se diretamente na violência praticada impunemente dentro dos territórios, por meio da ação ou omissão do próprio Estado e da conivência de setores anti-indígenas da sociedade, cuja força tem crescido exponencialmente.

¹⁵ A criminalização da Funai, bem como de entidades, militantes e agentes do Estado que apoiam a causa indígena, atingiu o seu ápice com a concretização da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) no âmbito da Câmara Federal, iniciada em 2015 e finalizada em 2017, liderada pela bancada ruralista, com o objetivo de “investigar fatos relativos à Fundação Nacional do Índio (Funai) e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)”, este último responsável pelo procedimento de demarcação das terras de remanescentes de quilombos. A CPI foi motivada pela “necessidade de investigar graves suspeitas de atos ilegais e imorais praticados por grupos de interesse e setores do governo em detrimento dos mais diversos cidadãos brasileiros”, o que se traduziu na perseguição de grupos não indígenas que de alguma forma colaboravam na resistência e no processo de reconhecimento dos direitos indígenas, sobretudo em regiões de maiores conflitos fundiários, principais alvos dos parlamentares que comandavam a Comissão. Dentre as pessoas indiciadas ao longo do processo investigativo, incluíam-se servidores/as públicos, antropólogos/as, procuradores/as da República, além de representantes indígenas e indigenistas.

É importante adicionar que a situação de violência sofrida pelos povos indígenas no Brasil se agravou ainda mais após 2016, com a ascensão ao poder de um governo antidemocrático, marcadamente anti-indígena, diferentemente do caráter mais omissivo dos governos anteriores. Logo que esta investigação se encerrou, havia ainda muitas incertezas sobre quais seriam os próximos acontecimentos, como ficaria a posição dos coletivos indígenas e da própria política indigenista frente à postura tanto do governo ilegítimo de Michel Temer quanto o do posteriormente eleito de Jair Bolsonaro, empenhados em destruir todas as conquistas democráticas progressistas dos últimos anos, principalmente nos campos dos direitos sociais, econômicos e culturais. Concluída a primeira Conferência de Política Indigenista ao final de 2015, marcada por forte entusiasmo e projetos para o futuro, como gerir expectativas, se estamos sob a exceção da não democracia, onde tudo o que foi e é construído democraticamente corre o risco de ser destruído, quando já não está?

Acredito que o potencial desta investigação está em trazer os elementos que constituem esta realidade em permanente transição para além das forças estruturais estabelecidas, no universo das normas que regem o convívio social. Neste capítulo, pretendo situar a resistência indígena, a agência dos coletivos organizados e dos atores presentes dentro de um processo mais amplo de descolonização de práticas, imaginários e discursos. Os retrocessos democráticos atuais são um capítulo de uma luta que atravessa séculos e nunca foi interrompida, pois apenas se rearranja em novas e múltiplas estratégias. Se o indigenismo terá ainda menos força para se reinventar no futuro, isso é mais uma razão para analisá-lo do ponto de vista das estruturas e ações, a fim de elaborar narrativas onde apareçam suas contradições e potencialidades, sobre as quais quero tratar nestas próximas seções.

3. 1 O indigenismo salvou os índios?

Quando Darcy Ribeiro, em 1970, lançava a primeira edição de sua obra “Os índios e a civilização”, parte de seus trabalhos voltados para compreender o processo civilizatório da sociedade brasileira, ele registrava o gradativo desaparecimento das populações índias brasileiras e suas respectivas formas tribais de sociedade, decorrente do fracasso do indigenismo em controlar a expansão da sociedade nacional e seu efeito degradativo sobre as formas de vida e cultura dos demais povos:

Embora a civilização nas zonas de fronteira seja algo tosca e desconjuntada, é sempre a civilização ocidental que avança através da sua encarnação na sociedade

brasileira. O que oferece aos índios não são, naturalmente as conquistas técnicas e humanísticas de que se orgulha, mas a versão degradada destas, de que são herdeiros os proletariados externos dos seus centros de poder. A civilização que se apresenta ao índio é a que configurou os brasileiros como um povo que não existe para si, mas para servir à prosperidade de minorias locais de núcleos longínquos, ao custo de seu próprio desgaste. E se aos próprios brasileiros ela confere essa posição subalterna, aos indígenas que experimentam a expansão civilizadora a partir deles, condena a tamanho desgaste que mal permite a sobrevivência física de uns poucos” (Ribeiro, 1986:370-371).

Não seria possível salvar ou simplesmente protegê-los enquanto se integrassem efetivamente à sociedade nacional, pois não havia possibilidade de troca dialógica e recíproca, uma vez que os mecanismos de dominação da hegemonia ocidental sempre viriam prevalecer. Um dos diagnósticos indicados pelo fracasso da ideologia positivista em que se baseava o indigenismo originalmente, segundo o qual seria possível disciplinar o contato de uma lógica de extermínio para uma lógica de pacificação, era a prevalência de dois fatores determinantes:

- 1) o vigor do conservantismo dos grupos indígenas, sua tenaz resistência à mudança e a força do sentimento de identificação tribal que leva estes minúsculos grupos étnicos a lutar por todos os meios para conservar sua identidade e sua autonomia; 2) a incapacidade da sociedade brasileira, particularmente nas fronteiras de expansão, para assimilar grupos indígenas, proporcionando-lhes estímulo e atrativos para nela se dissolverem (Ribeiro, 1986: 192)

Àquela época, Darcy Ribeiro fazia um balanço da primeira tentativa do Estado de estabelecer um conjunto de diretrizes racionais para mediação do contato entre a sociedade brasileira e as populações indígenas. Até então, embora o os governantes do país reconhecessem a posse originária indígena de suas terras, desde o Alvará 1680 – o qual afirmava serem os índios “primários e naturais senhores de suas terras” (Cunha, 1994: 127) – não havia qualquer instituição que se responsabilizasse pela garantia efetiva desse direito e que interferisse de maneira contínua no confronto violento provocado pela expansão das fronteiras econômicas em todo o território brasileiro. Essa violência que se dava nas fronteiras estava para além do controle do governo central e, por outro lado, produzia um cenário de permanente insegurança aos interesses nacionais. Era também importante para a recente república retirar do domínio religioso das missões o controle sobre a aculturação dos povos nativos, que se dava por meio do aldeamento dos grupos, da educação religiosa, do controle dos costumes e da transformação dos distintos povos em trabalhadores rurais, que permaneciam sob o controle da Igreja.

Criado em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI), que em 1918 passaria a se chamar apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a primeira agência indigenista do país é fundada num momento em que surgia, junto às camadas urbanas da população, uma comoção contra o extermínio indígena que se dava nos interiores das outras regiões, obviamente, em virtude da imagem do “bom selvagem” que compunha o imaginário da cultura nacional. Trava-se então um debate em torno de qual seria a melhor opção para civilizarem índios evitando mortes e extermínios, se pelos métodos consolidados das missões, embora estas também enfrentassem um contexto de crise, se por métodos secularizados que esvaziassem o caráter catequizador do processo de aculturação gradativa dos “selvagens” (Ribeiro, 1986). Não se pensava, claramente, na hipótese de que os próprios índios pudessem decidir sobre o melhor destino que teriam. Como resposta do governo republicano, forja-se uma política nacional destinada à incorporação “natural” das populações índias, ou seja, à pacificação das tribos hostis para que elas evoluíssem aos padrões civilizados da sociedade branca brasileira segundo suas próprias culturas, dentro de seus próprios territórios. Altera-se assim, um paradigma até então vigente de que os índios seriam incapazes de evoluir por si mesmos, de que deveriam aprender, se preciso à força, a comportarem-se segundo as expectativas da sociedade hegemônica, a falarem a mesma língua, cultivarem os mesmos valores, adequarem-se ao lugar que a civilização lhes reservava. De acordo com a visão positivista pregada por Marechal Rondon, nomeado o primeiro chefe do SPI, um oficial do Exército acostumado ao contato com índios e ao desbravamento dos sertões, era preciso que o Estado conquistasse a confiança dos nativos, com a proibição total do uso da violência, fazendo com que os homens incumbidos desta tarefa sacrificassem suas próprias vidas se fosse preciso. Atuava-se a partir de um paradigma evolucionista mais humanista, pressupondo a condição primitiva dos índios, mas a capacidade de evoluírem por si mesmos, desde que a ação pacificadora os influenciasse ao progresso, sem, contudo, obrigá-los a se desenvolverem. Propunha-se o respeito às instituições nativas, ao caráter coletivo e inalienável do território e das habitações, à integridade dos núcleos familiares (Ribeiro, 1986).

Assim funcionava a pacificação, um conjunto de práticas estratégicas rotinizadas que prescreviam a maneira como a agência indigenista iria atrair a atenção de índios bravos, conquistar-lhes a confiança, até que se abrissem para o contato contínuo com brancos, habituando-se a seus costumes, línguas, valores e instituições. A primeira tarefa, considerada

mais desafiadora, era convencer as tribos hostis de que estes brancos não os iriam tratar como o restante da população em geral, daí a proibição absoluta da violência, mesmo que fosse para revidar a um eventual ataque. Em seguida, dava-se a sedentarização dos grupos mais integrados, a instalação de colônias agrícolas e outras formas de integração socioeconômica das populações. A política indigenista era então marcada por esse caráter militarizado, disciplinador e extremamente eficiente, pois produziu como resultado a "pacificação" de boa parte das tribos conhecidas à época terem sido de fato pacificadas. Com o passar dos anos, porém, a pacificação deixa de ser a solução para a questão indígena, e o seu órgão executor se deteriora aos poucos, quando deixa de contar com a referência de autoridade de Rondon e seus seguidores. O SPI acaba por se tornar um órgão que, ao acaso das circunstâncias materiais disponíveis e não mais dentro da ideologia positivista aculturadora, deveria proteger os índios da expansão inexorável da sociedade nacional sobre os territórios tribais.

Em 1967, após denúncias internacionais de corrupção no SPI, é criada a Funai, Fundação Nacional do Índio, cujas estruturas e funções não se distinguiriam tanto do órgão anterior. A Constituição de 1967, a primeira do regime de ditadura militar, torna as terras ocupadas pelos índios propriedades da União, o que facilitaria o processo de reconhecimento da posse inalienável de cada grupo, já que os procedimentos anteriores dependiam da negociação com os governos estaduais. Em 1973, promulga-se o Estatuto do Índio, mantendo o paradigma integracionista e tutelar, com a finalidade de emancipar os índios já integrados à civilização e garantir-lhes cidadania plena, ou seja, a cidadania viria com a extinção da indianidade. Os demais seriam tratados como relativamente capazes, dependentes da assistência estatal para a mediação do contato com não indígenas. Este ator mediador seria a Funai, responsável por falar pelos índios e por assegurar a demarcação e a autonomia territoriais, segundo critérios assegurados pelo recente Estatuto.

É importante destacar, como mencionado no capítulo anterior, a ligação da ideologia /prática do indigenismo a um tipo específico de poder, o poder tutelar, caracterizado por Antônio Carlos Souza Lima como, para além de servir ao controle de pessoas e populações, ser uma extensão da guerra de conquista, um conjunto de práticas, conhecimentos e aparatos administrativos que impõe um padrão dentro do qual a nacionalidade deve ser estruturada e, em oposição, a *indianidade* deve ser gradativamente suprimida:

Entender o outro será também apresentá-lo e relacioná-lo à comunidade nacional, resolvendo, de certo modo, neste plano, o problema dos limites e da forma de seu pertencimento à nação. A posição institucional desses especialistas pode variar, mas é impossível desconhecer que mantêm com o aparelho do poder tutelar relações complexas, quer dele participando, quer a ele se aliando ou se opondo. A indianidade é, pois, um fenômeno que não deve ser confundido com qualidades essenciais a certos povos, como os estudos de caráter nacional, em outros tempos, procurou localizar, atribuindo latinidades, brasilidades etc. É, sim, um fato de natureza política (e administrativa), produto e componente de uma relação na qual os designados como índios têm tido historicamente a menor parte. Resulta de tecnologias, formas organizacionais, graus de racionalidade próprios e distintos ao longo do tempo (Lima, 1995:77).

Deste modo, mesmo que a pacificação tenha sido substituída por outros modelos de integração, era assim chamada por designar a maneira como a sociedade branca ocidental compreendia o processo pretensamente não violento de "des-hostilização" de tribos inteiras, de conquista de seus espíritos e, de outra parte, o domínio de suas terras, para a manutenção do avanço das fronteiras nacionais. Tratava-se assim, de um projeto unilateral levado a cabo por homens corajosos, desbravadores, que reconheciam a humanidade das "pobres" almas índias, mas estavam dispostas a colaborar unicamente com o projeto nacional em curso, desprezando completamente os interesses e destinos que os próprios coletivos indígenas traçassem para si. Alcida Ramos (1998b) destaca nesse processo a importância dos heróis "devotados" à causa indígena, como Marechal Rondon e, posteriormente, os irmãos Vilas Bôas, responsáveis pela proliferação das reservas indígenas a partir da segunda metade do século XX, baseadas em uma política de "proteção" dos povos que implicava a sua remoção forçada das áreas economicamente cobiçadas, seguido do enclausuramento em áreas reservadas onde grupos distintos e muitas vezes inimigos eram obrigados a conviver. A autora expõe a contradição desta ideia de proteção oferecida pelo Estado aos povos indígenas, contra a cobiça dos indivíduos que violentamente exploravam suas terras, recursos e trabalho, o que é revelador da "desrazão" do aparato indigenista, implícita no pessimismo que Darcy Ribeiro expressava em seu discurso de que a "salvação" dos índios do seu extermínio completo, promovida pelo indigenismo, não evitaria o seu extermínio gradativo, pela subjugação econômica e cultural dos povos:

Na verdade, a obra de pacificação atende mais às necessidades de expansão da sociedade nacional que aos índios. A obra de assistência, esta sim, é que atenderá às necessidades propriamente indígenas. Todavia, no campo da assistência e da proteção, o SPI falhou frequentemente. Chamado a intervir para salvar as tribos de uma destruição fatal – caso tivessem de enfrentar, com suas próprias forças, a competição ecológica com populações infinitamente mais numerosas e mais bem equipadas culturalmente – não consegue impedir que os índios, depois de

desarmados, sejam conduzidos a condições de extrema penúria e que percam, com a autonomia, a vontade de viver (Ribeiro, 1986: 187).

Sendo a única alternativa fora do extermínio, uma vez que os chamados povos hostis, os que se recusavam a pacificarem-se, não encontravam outra resposta senão a violência. Era a morte pela guerra ou a morte pelo etnocídio. Não se cogita, dentro desta linha de raciocínio, que a pacificação jamais fugiria de um modelo de dominação colonial, na medida em que tinha como fundamento a superioridade racial e cultural de uma sociedade sobre as demais, sem alterar em nenhuma medida a perspectiva de que os índios deveriam se civilizar, que estavam inseridos dentro de um processo “natural” de desenvolvimento no qual seus próprios valores e modos de vida seriam inevitavelmente considerados residuais e anacrônicos. De outra parte, sem alterar em nada os projetos de expansão territorial e exploração econômica com base na apropriação dos territórios indígenas, é demasiado evidente que, esvaziada a sua autonomia tribal, os índios não teriam qualquer condição de se inserirem na sociedade branca em igualdade de condições. Se eles não tinham voz para decidir como e se queriam ser pacificados e integrados, como se poderia esperar que desenvolvessem esta voz após pacificados e dentro da linguagem do colonizador?

Nesse sentido, a aparente "desrazão" que movia o Estado ao instaurar políticas que, apesar de seus princípios, não pacificavam e nem protegiam índios, encobre a razão que verdadeiramente as orientava – a defesa dos interesses nacionais, de suas elites econômicas e culturais. As figuras-chave do sucesso do empreendimento, os indigenistas – com seu perfil intrépido, marcado pela devoção e generosidade – ocultavam e ao mesmo tempo revelavam o *modus operandi* de uma prática de dominação em que os índios não existiam para si, incapazes de resistir autonomamente, seres a serem tutelados como condição para sobreviverem. Ao explorar o personalismo em que a questão indígena era gerida dentro da ideologia nacional, Alcida Ramos procura relacioná-la a elementos culturais específicos, que caracterizam o indigenismo brasileiro com uma complexidade que dificilmente se repete em outros contextos. No indigenismo "à brasileira", fundem-se o heroísmo da conquista e da proteção dos índios e uma ideologia que homenageia a "mistura de raças" pela incorporação a uma sociedade sem conflitos, governada pelo "homem cordial". Tal expressão remete à caracterização de alguns traços fundamentais da identidade nacional brasileira, elaborada pelo historiador Sérgio Buarque de Hollanda em 1936 – especialmente a não separação entre o domínio público e o privado, a família e o Estado. Com a prevalência da ideologia do homem branco cordial, generoso, aberto ao contato com outras culturas, desde que possa

incorporá-las a seu próprio domínio, forja-se uma sobreposição de dimensões da dinâmica colonial que só na superfície se contradizem e, por isso, explicam e revelam muito sobre as condições e os limites do indigenismo nos dias de hoje:

What demonstration could be more revealing of the blurring of domestic and state genres? Whereas in other countries the Indians are considered inferior but autonomous in their inferiority, in Brazil they are nearly inert inferiors, "relatively incapable", dependent on the superior Brazilians who make decisions in their name and trace their destiny without consulting them. But none of this is free of ambiguity. The Indians may be as a nuisance (they occupy precious land, sit on precious resources, or cause enormous headaches to the state whenever changes of mistreatment reach the international press), but they also represent rich symbolic capital. They are good not only for internal consumption (the untiring cliché among them) but also as an export commodity when Brazil wants to show the world how ethnically tolerant is (Ramos, 1998: 165).

Tais traços fundamentais deste modelo indigenista explicam a prevalência da relação de tutela,"a atribuição a um grupo do poder de falar e agir no lugar do outro, instituindo entre ambos uma relação complexa de expectativas e trocas assimétricas" (Oliveira, 2014: 144), mesmo após substituída a pacificação pela proteção e pela assistência. A tutela talvez seja o resquício mais forte que após a Constituição democrática de 1988 tenha sobrevivido no modo de pensar e agir dentro das instituições indigenistas, exatamente por não se prender a um quadro burocrático institucional único, pois que, "No exercício da tutela as normas jamais serão suficientes para definir uma forma prescrita de ação, de vez que está sempre preservada a liberdade do agente para decidir de acordo com a especificidade das conjunturas e dos interlocutores que naquele momento vier a privilegiar" (Oliveira, 2014: 144). O aparato tutelar, assim, adapta-se às alterações estruturais que conformam o indigenismo aos modelos institucionais vigentes. Com ele, mesmo que a lógica da assistência prevaleça sobre a pacificação pura e simples, mantém-se a subsunção da superioridade racial que justifica a dominação dos grupos hegemônicos da sociedade brasileira sobre os coletivos indígenas, homogeneizados por meio da imposição dos modelos de indianidade e com ele, a naturalização da dependência, no lugar do reconhecimento da diferença.

Enquanto essas leituras são fundamentais para situar a especificidade do indigenismo brasileiro, Cristhian Teófilo Silva propõe outra direção de análise, a articulação de uma "teoria da dominação interétnica a partir dos indigenismos característicos da região que torne mais precisos os conceitos empregados para a sua análise " (Silva, 2012:17). Por meio da perspectiva comparativa, que ele delinea a partir das experiências de Brasil e

México, com o foco nos aspectos generalizáveis recolhidos na literatura dos dois lugares, refuta as abordagens estritamente nacionais, que subordinam a caracterização do indigenismo ao processo de construção artificial de cada Estado Nação. Nesse sentido, confronta a adoção de expressões tais como "integração", "aculturação", "pacificação", como conceitos distintos que revelam na sua base o mesmo processo de reprodução da "colonialidade do poder" (Quijano, 2006) e o mesmo projeto de genocídio indígena que ele concretiza. Um dos objetivos deste autor, pertinente aos argumentos desta tese, é de que a comparação dos indigenismos permitiria:

(...) refletir sobre os efeitos dos regimes de indianidade constituídos nos campos indigenistas de distintos países sobre a etnicidade de suas populações indígenas como condição para uma interpretação mais rigorosa das formas pelas quais essas populações poderão expressar e exercer sua auto-determinação. (Silva, 2012:18).

Sem se tomar o indigenismo como uma ideologia própria de cada Estado nacional para lidar com o "problema indígena", é possível perceber o que há de comum entre a integração "desintegradora" do contexto brasileiro e, por exemplo, os demais mecanismos desintegradores que funcionaram em países latinoamericanos detentores de maior contingente populacional indígena, ou com outras tradições de organização espacial, política e de resistência. A partir do que se pode generalizar – a caracterização do indigenismo como um regime de dominação interétnica, "onde a diferença cultural das populações indígenas somente pode ser aceita se travestida em desigualdade social" (Silva, 2012: 18), na medida em que indianidade é lida como inferioridade – há mais possibilidades de identificar as resistências localizadas a esse processo, a agência dos coletivos indígenas e o potencial disruptivo de suas diferenças uma perspectiva que permita e potencialize a tradução entre as lutas descolonizantes.

Assim, partindo da combinação dessas diferentes perspectivas sobre o indigenismo enquanto estrutura forjada pelo colonialismo e transformada ao longo dos processos contraditórios que o conformam, passo nesta próxima seção a discorrer sobre o que se desenhava a partir dos anos iniciais da década de 1970 e que afetaria significativamente o paradigma indigenista: o surgimento de movimento indígena e pan-indígena, protagonizados pelas primeiras organizações que nasciam naquele contexto, tanto a nível local quanto regional e nacional, além das entidades não governamentais indigenistas, fortalecendo a autonomia indígena frente à sociedade nacional brasileira. Foram acontecimentos essenciais para as conquistas alcançadas na Constituição da República de 1988, a qual traz os reflexos

deste campo de resistências e luta por direitos que se demarcara à época. Contraposta às previsões pessimistas do indigenismo da primeira metade do século XX, que se purgava por não ter sido capaz de salvar os índios, podemos dizer que seriam os índios, transformando ativamente o seu sentido, a salvar o indigenismo.

3.2 Os índios salvaram o indigenismo?

Gersem dos Santos Luciano, militante do movimento indígena, liderança do povo Baniwa, originário das terras localizadas entre as fronteiras de Brasil, Colômbia e Venezuela, primeiro indígena brasileiro titulado mestre em Antropologia Social, militante da educação indígena diferenciada e intercultural, figura como um tradutor entre dois mundos. Na obra “O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje”, ele faz um balanço histórico atualizado sobre a questão indígena do Brasil até início dos anos 2000, a partir de sua perspectiva localizada, de indígena amazônico e militante do movimento indígena organizado, desde os primórdios de sua consolidação, nas décadas de 1970 e 1980. A transformação a que ele se refere, que substitui um projeto de extinção por novas formas de existir, menciona um indigenismo, cujo protagonista deixa de ser a sociedade nacional, com sua missão civilizatória, para serem os próprios povos indígenas, não mais objeto de tutela, agora sujeitos de suas próprias políticas.

A mudança mais radical, operada por meio de uma série de fatores, foi para Gersem Baniwa a conquista de uma autoestima que ressignificou o estigma de ser índio como sinônimo de vergonha, de exclusão absoluta, para uma forma de existência e de reinserir-se na sociedade nacional homogênea com um novo sentido de cidadania.

De inimigos, tornaram-se parentes, companheiros, irmãos de história na luta por direitos e interesses comuns contra um inimigo comum, aquele que os quer indistintos, portanto, extintos, enquanto povos etnicamente diferenciados. A nova estratégia de aliança pan-indígena é a responsável pelas mais importantes conquistas dos povos indígenas do Brasil: a superação do trágico projeto de extinção dos índios e a arrojada promessa de construção de uma unidade política dos povos indígenas que não signifique igualdade ou homogeneidade sociocultural e política, mas sim uma unidade articulada de povos culturalmente distintos, na defesa de seus direitos e interesses comuns” (Luciano Baniwa, 2006: 33).

Enquanto o indigenismo tradicional os unificava e homogeneizava para governá-los, a unidade se torna a principal estratégia de resistência, originando uma aliança pan-indígena, desde as primeiras assembleias indígenas em 1974, organizadas pelo CIMI,

entidade da Igreja Católica ligada à teologia da libertação e à articulação de movimentos de base voltados à luta por terra e autonomia. Entre os anos 1974 até 1983, realizaram-se 16 assembleias nacionais dos povos indígenas, época em que também começaram a surgir as primeiras organizações indígenas formais, sob a liderança da União das Nações Indígenas (UNI), criada em 1980, dando força e visibilidade à resistência, primeiramente na região amazônica, onde há maior concentração de povos, posteriormente se estendendo para todas as fronteiras nacionais. Nascia um movimento formado por lideranças carismáticas, pelos povos organizados e por uma série de aliados, dentre eles missionários, indigenistas, ambientalistas e intelectuais em sua maioria¹⁶. Alcida Ramos reflete que embora a UNI fosse ainda uma organização demasiadamente unificadora, sem representar todo o espectro de diversidade étnico-cultural e linguístico dos povos brasileiros, ela inaugurou entre os diferentes povos uma forma de fazer política que iria se consolidar ao longo dos anos:

The Indians listened to each other recount not only aspects of their respective cultures but also the familiar litany of abuses and plunder by Brazilians, whether they were the result of private or official initiatives. The astounding similarities in the way group after group suffered at the hands of the dominant society struck a resonant chord in the listeners' consciousness. The sense that the same troubles also plagued other Indians they had never seen generated a sense of solidarity and confidence that they were not alone in their plight after all (Ramos, 1998:169).

Naquela época, o Estatuto do Índio, Lei 6001/1973, era a principal legislação que tratava da gradativa incorporação dos índios à sociedade brasileira por meio da *emancipação* da condição indígena. Garantindo a capacidade civil relativa para aqueles "ainda" não integrados, o que significava que qualquer indígena deveria ser assistido pelo Estado para realizar atos com efeitos jurídicos, o Estatuto instituía as etapas evolutivas pelas quais supostamente passavam os índios, sendo a última delas a única em que poderiam exercer a cidadania plena, logicamente, apenas no plano formal:

Art 4º Os índios são considerados:

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

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais

¹⁶Além do Conselho Indigenista Missionário, fundado em 1972, nesta época também surgiram outras organizações não governamentais indigenistas, tais como a OPAN (Operação Amazônica Nativa), o CTI (Centro de Trabalho Indigenista), GTME (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico), a ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista).

setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

A emancipação foi, então, um importante projeto dos governos autoritários da década de 1970, que viam despontar lideranças indígenas falando a linguagem do poder e alcançando legitimidade de uma articulação regional, nacional e internacional. Em resposta à crescente visibilização da questão indígena, em 1978, o ministro do interior, Maurício Rangel Reis, propunha um decreto que regulamentaria o Estatuto do Índio, autorizando a Funai a emancipar compulsoriamente comunidades indígenas inteiras que não se encaixassem nos critérios de indianidade que o governo considerasse pertinentes¹⁷. Argumentava o ministro que o serviço exercido pela Funai mantinha um excessivo "paternalismo" do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, razão pela qual defendia "uma política agressiva de integração", com a implantação de projetos de desenvolvimento econômico nas áreas indígenas (CPI, 1979). Não por coincidência, aqueles povos a que o projeto de emancipação compulsória se destinava especialmente ocupavam justamente áreas bastantes cobiçadas pelas elites econômicas, como a região sul e o sul do Mato Grosso. Tratava-se, assim, de uma tentativa de enfraquecer o incipiente movimento indígena e ao mesmo tempo expropriar as terras indígenas para a acumulação capitalista. Diante da reação imediata dos setores sociais pró-indígena, o decreto acabou por ser engavetado, meses depois de muita disputa entre o governo e parcela da sociedade civil, a qual, juntamente com as primeiras organizações indígenas, ajudaram a colocar em evidência a defesa da diferença indígena como um tema central para a redemocratização do país que viria se concretizar alguns anos depois (CPI, 1979).

O sucesso na luta contra o decreto de emancipação seria fundamental como prenúncio do protagonismo indígena na participação do processo constituinte, entre os anos de 1986 e 1988, no qual as lideranças puderam exercer uma verdadeira pressão nos debates sobre o novo pacto político que o país estava a construir, algo que nunca havia acontecido

¹⁷ Até então, a emancipação era um processo individualizado.

até então. Com a parceria de atores da sociedade civil, como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a Associação Nacional de Geólogos (CONAGE) e o CIMI, a pauta de reivindicações indígenas, relativa à superação da tutela e à garantia efetiva dos direitos étnico-territoriais, conquistou um espaço de legitimação importante, mais evidente do que movimentos organizados por outros setores sociais. De fato, concretizou-se à época um verdadeiro lobby indígena, aliado à presença inédita dos corpos indígenas em massa nas instituições do poder (Ramos, 1998: 243-266). Conseguiu-se enfim superar a perspectiva integracionista e tutelar, além de se garantir que no texto constitucional houvesse uma seção exclusiva reservada à garantia dos direitos étnico-territoriais indígenas:

Dos Índios

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

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

Par. 2º. As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, rios e dos lagos nelas existentes.

Par. 3º. O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

Par. 4º. As terras de que trata este artigo são inalienáveis e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

Par. 5º. É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantindo, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

Par. 6º. São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção do direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Além destes, há outros dispositivos espalhados pela Constituição que asseguram uma proteção especial a uma série de outros direitos, com atenção à especificidade e à diferença étnicas. Revogaram-se assim, imediatamente, todas as normas do Estatuto do Índio que contrariassem este novo paradigma, tais como aquela que impõe o projeto de emancipação. Apesar disso, parte do Estatuto continua em vigor, o que levou o movimento a propor uma nova legislação, em tramitação desde o início dos anos 90. As pressões políticas para limitar os direitos indígenas neste novo estatuto, ou simplesmente evitar que novas conquistas sejam garantidas, faz com que o projeto encontre muitas resistências para enfim ser levado à votação.

Começava, portanto, a se construir, a partir de novas formas de resistir, sem eliminar as que já perduravam por séculos, um indigenismo como substrato de arranjos políticos baseados na *diferença* e não na *indiferenciação*, cujo fundamento está *tradução*, não na *dominação*. O que une os povos – a busca pela autonomia linguística, territorial, sociocultural – é exatamente o que os diferencia, porquanto é na autonomia que podem desenvolver as especificidades de cada um. Esse percurso, que obviamente não está livre de seus problemas e contradições, é marcado pelo resgate de identidades locais, formas de vida, tradições, línguas, valores, emergindo e gerando impactos que logo se fazem sentir no plano estatístico. Segundo dados do IBGE, a população indígena volta a crescer a partir dos anos de 1980, com um ritmo de crescimento seis vezes maior do que o da população em geral, considerando o salto de 0,2% em 1991 para 0,4% em 2000. O censo atual, de 2010, contabiliza uma população de 818.000 indígenas, 305 povos, 274 línguas. O exponencial aumento demográfico foi influenciado por diferentes fatores, dentre os quais se pode citar a promulgação da Constituição de 1988, que altera profundamente o paradigma indigenista, mas esta é apenas uma etapa de um longo processo, ainda em aberto.

Baniwa aponta que o símbolo mais concreto desta época é o resgate identitário dos chamados povos ressurgidos, do nordeste e sudeste principalmente, aqueles que já haviam sido há séculos expulsos de suas terras, já "aculturados" pelas aldeias missionárias ou pelos processos de urbanização e dissolução de vínculos, com suas línguas esquecidas e seus traços físicos distintivos dissolvidos pela miscigenação. A reivindicação identitária desses povos de aparente pequena distintividade cultural encontra resistência dentro do próprio aparato indigenista, despreparado para lidar com um contexto em que os índios proliferam no lugar de desaparecerem, desafiando os conceitos e os estereótipos segundo os quais eles eram

antes ordenados dentro de categorias evolutivas (Oliveira, 2016). Substitui-se a evolução pela multiplicação das diferenças, que são irredutíveis a uma concepção fechada de identidade. Introduce-se uma ideia de identidade processual, relacional, dialógica e eminentemente política. Não se trata aqui de lidar apenas com os “povos hostis” que à época de Darcy Ribeiro e de outros indigenistas se negavam a se integrarem, mas com povos que se desintegraram da sociedade indiferenciada para se reintegrarem às suas origens, a partir de condições materiais muito diversas, mas extremamente conflitivas. Afinal, a sociedade já os considerava extintos, inexistentes, irrelevantes.

Ao se organizarem e traçarem os rumos de um movimento indígena que se multiplica em número, alcance e estratégias de ação, aquele “orgulho” anti-indígena que estava adormecido entre os representantes do projeto nacional de Brasil aparece em cena com toda a sua potência colonizadora. E a resposta dos índios organizados às tentativas dos setores conservadores de “reordena-los” fica explícita nos vários momentos em que eles ocupam o plenário do Congresso Nacional, com suas armas, cocares, vestimentas e cantos, seja durante o processo constituinte, seja mais recentemente, para impedir a votação da Proposta de Emenda Constitucional 215 (PEC 215), em tramitação desde o ano 2000, ou para exigir a efetivação dos processos demarcatórios e de outras políticas.

Participei de uma dessas ocupações do Congresso, que acontecem sempre que as lideranças indígenas se reúnem em Brasília para algum encontro nacional. Desta vez, havia pelo menos 1500 indígenas de todo o país reunidos para a Conferência Nacional de Política Indigenista, que se deu durante quatro dias, em dezembro de 2015. O espírito era de um relativo otimismo, pois havia sido um encontro muito rico em discussões, compartilhamento de experiências e compromissos, com a presença de diversos representantes governamentais e de entidades indigenistas, além das lideranças indígenas, e o encerramento com uma conversa com a presidenta da república então em exercício, Dilma Roussef. Subimos até a parte de cima do Congresso, onde há uma grande esplanada, sem acesso ao prédio. Foram entoados gritos de guerra, discursos, cantos, fizeram-se danças e rituais, abriram-se faixas que traziam inscritas as exigências pela demarcação das terras indígenas. Registrava-se tudo em fotos e vídeos com os aparelhos celulares e conversavam sobre o significado daquele momento, articulando os próximos passos e propostas. Fizemos uma grande roda, em torno do monumento desta esplanada, que contorna todo o Congresso. Em seguida, tentamos ocupar o prédio, mas fomos barrados pela polícia legislativa. Os indígenas decidiram recuar,

já haviam realizado a sua ocupação simbólica do espaço de poder, ainda que tivessem ficado do lado de fora. O fato de estarem presentes em um número expressivo e da diversidade dos grupos ali representados demonstra que estão unidos, conscientes do papel que exercem de pressionar e resistir, que não serão abatidos, pois estão preparados para uma guerra muito maior. A guerra que sai do local e vai para o espaço do poder se utiliza do simbólico travando um conflito com as tradições que sempre lhes foram impostas. Em contraponto aos monumentos à nacionalidade em que estão fundadas as instituições republicanas ali presentes, eles trazem no corpo os seus próprios signos de autoridade e tradição. Realizam os seus rituais, que contrastam com os rituais próprios da democracia representativa, já naturalizados em nosso imaginário. Realiza-se ali mais do que uma tomada física do espaço, mas a demarcação de diferenças étnicas até então estigmatizadas, hoje performatizadas de forma a romperem com as estruturas em que o político é pensado e vivido.

As décadas de 1990 e 2000 foram marcadas por uma série de conquistas institucionais, em termos de políticas indigenistas. Logo em 1992, ocorre uma importante mudança, a transferência das funções de assistência aos indígenas nas áreas de educação, saúde e desenvolvimento para os respectivos ministérios do Estado, ou seja, elas a partir daí não ficariam mais concentradas na Funai, como anteriormente. Isto possibilitou a quebra na relação de dependência que os grupos mantinham com o órgão indigenista e a ampliação dos espaços em que passaram a articular suas demandas, negociar e angariar recursos orçamentários (Oliveira, 2016: 207). Alguns resultados desta nova configuração foram a realização de convênios junto a estes ministérios, que envolviam a representatividade direta das organizações indígenas, como aconteceu na área da saúde, e a criação do Conselho Nacional da Educação Indígena, acompanhada também de conselhos a nível estadual. Também na área educacional, é criada em 2009 a política dos Territórios Etnoeducacionais, idealizados como suporte à implementação e avaliação territorializadas de uma Política de Educação Escolar Indígena¹⁸. Em 2010, é criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena, um órgão que passa a desempenhar esta função, articulando unidades em todo o país e que

¹⁸ A lei 9394/1996 estabelece as bases da educação nacional e no Título VIII das Disposições Gerais, em seus arts. 78 e 79, dispõe que o sistema de ensino da União desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa para a oferta de educação escolar bilíngue e intercultural, bem como apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino. A lei 10172/2001 aprova o Plano Nacional de Educação (PNE) e dispõe sobre as diretrizes, objetivos e metas da educação escolar indígena).

foi resultante de reivindicações trazidas em Conferências Nacionais de Saúde Indígena. Em relação às demandas territoriais, que envolvem tanto a demarcação como a manutenção e etnodesenvolvimento dos territórios, ainda em 1996 tem início um projeto de cooperação técnica internacional, o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (o PPTAL), que consegue alcançar a homologação de boa parte das terras indígenas na região amazônica, muitas delas demarcadas com a participação direta dos povos envolvidos. Em 2012, realiza-se junto ao governo federal e à Funai um plano nacional voltado à gestão territorial e ambiental de todos os territórios do país, a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas. Outro marco importante, fruto de uma série de medidas elaboradas ao longo do governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) de reestruturação da política indigenista a um nível organizacional e metodológico, foi a criação da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), em 2007, no âmbito do Ministério da Justiça¹⁹, formada por representantes das organizações indígenas de todo o país, das organizações não governamentais indigenistas, da Funai, do Ministério Público e de diversos ministérios de Estado. A Comissão tem a atribuição de acompanhar, avaliar e discutir as políticas indigenistas como um todo, fazendo uma ponte entre as reivindicações dos diferentes povos e regiões e as autoridades do Estado responsáveis.

Cabe um destaque para a análise do papel da Funai nesta nova etapa do indigenismo. Muitas críticas seguem sendo tecidas a respeito da permanência da perspectiva tutelar na prática do órgão indigenista, tanto em virtude da continuidade das estruturas anteriores quanto em função da ausência de uma reforma mais radical, consonante a uma relação mais dialógica, participativa, que reconheça o protagonismo indígena em todas as esferas (Luciano Baniwa, 2006; Oliveira, 2016). Márcio Santili (2002), ao analisar diferentes dimensões da política indigenista para aquele momento (final da década de 1990), anunciava, na condição de ex-presidente da Funai (de 1995 a 1996), que o órgão não poderia superar por si mesmo o desafio de se reinventar após a derrubada do regime tutelar, estando fadado a se deteriorar aos poucos, na medida em que continuasse estruturado numa base centralizadora, com cada vez menores condições de acompanhar as mudanças profundas por

¹⁹ O Ministério da Justiça é o responsável pela homologação definitiva dos territórios indígenas e, por isso, ocupa um lugar central de decisão sobre os rumos da questão indígena dentro do Estado brasileiro. Em geral, o Ministério da Justiça atua em consonância com a vontade da presidência da república, sendo, portanto, um órgão ao qual o movimento indígena nacional direciona as suas principais reivindicações.

que passava a sociedade brasileira e os coletivos indígenas. As propostas que ele apresentava eram de uma regionalização radical da atuação da Funai – cada unidade regional teria sua autonomia de projetos, de estrutura e orçamento – e uma substituição do paradigma da tutela para o do “fomento”, segundo o qual “não se trata mais de um órgão que intermedie todas as relações, e sim de um que seja capaz de identificar os problemas e fornecer aos índios condições de buscar soluções” (Santili, 2002:74). Embora de lá para cá a realidade de crise vivenciada por este autor tenha se reconfigurado bastante, por meio de uma série de rupturas de caráter reestruturante, a sua proposta de regionalização não se concretizou e a Funai continua sendo uma intermediária central nas relações entre indígenas e o mundo branco, mesmo que o protagonismo das atuais organizações indígenas tenha crescido significativamente desde aquele período analisado.

João Pacheco de Oliveira (2016) problematiza a postura da Funai de resistência em reconhecer a representatividade das organizações indígenas, em estabelecer com elas um diálogo direto e construir todos os seus projetos de maneira participativa em conjunto com as comunidades. Reiterou-se também, durante alguns anos, a prática, já superada, de se manterem cadastros dos indígenas, segundo os quais fazia um controle populacional centralizado de quem seria ou não indígena, o que trouxe impasses ao reconhecimento dos processos identitários das comunidades de auto-identificação recente e mesmo da população que vive em situação urbana (Oliveira, 2016: 213-216). Apesar de a Funai ter perdido algumas atribuições, ficando a cargo hoje das funções de demarcação, poder de polícia nas terras indígenas e assistência aos chamados índios isolados²⁰, ela congrega um imaginário e uma prática de assistencialismo e dependência ainda não superados. Quanto ao mundo não indígena, é também ainda muito forte a ideia de que a Funai é responsável e fala pelos índios, como estes fossem incapazes de representarem a si mesmos. Confrontei diversas situações, ao longo do campo, em que esta ideia estava presente, tanto entre pessoas leigas, em alguma situação de contato, quanto entre atores políticos ou representantes governamentais. Esta questão talvez seja determinante para o fato de que os setores mais conservadores da sociedade brasileira hoje, ao tentarem atacar o indigenismo, vêm tentando criminalizar a Funai, seus funcionários e apoiadores, projetando a falácia de que ela seria responsável por

²⁰ São reconhecidos assim aqueles grupos que decidem não manter uma relação permanente com a sociedade envolvente, embora conheçam o contexto em que estão inseridos.

incitar os índios a invadirem terras alheias ou que estaria simplesmente “inventando” grupos de falsos índios. Além disso, o órgão vem passando nas últimas décadas por um drástico sucateamento orçamentário, o que dificulta sobremaneira a sua capacidade de reformar as suas estruturas, fazer novas contratações e dar conta de acompanhar as transformações da realidade indígena nos últimos anos, tanto alcançando cada contexto localizado, quanto articulando as demandas que nele aparecem, a um nível nacional. De qualquer forma, aos poucos ela também vem passando por seu processo de reinvenção, embora não corresponda eficientemente às expectativas de serem superadas as suas contradições. Algumas das investidas neste sentido foram a aprovação de um Plano Plurianual de Proteção e Promoção dos Povos Indígenas (de 2008 a 2011) e a concretização da primeira Conferência Nacional de Política Indigenista, em 2015. Este plano se estruturou dentro das seguintes diretrizes: o combate à desigualdade social entre os povos indígenas e a formulação de um novo desenho institucional para a Funai, a partir dos conceitos de gestão compartilhada, territorialidade, proteção e promoção (Funai, 2012; 49). Pela gestão compartilhada, o Estado se compromete a estabelecer uma política indigenista mais articulada e eficiente a nível institucional, enquanto a vertente da territorialidade exige que este compartilhamento seja refletido também na prática das relações com as comunidades indígenas, tendo atenção às especificidades étnicas de cada contexto. Já a proteção e a promoção são as diretrizes com que se pretende extinguir definitivamente a tutela, pois pressupõe que a função do Estado é de assistência aos povos indígenas, dentro de suas necessidades diferenciadas, mas sem que essa relação substitua a sua autonomia coletiva.

Em geral, portanto, as últimas décadas foram marcadas pela conquista de um espaço de protagonismo indígena que nunca havia existido. Não se podem desconsiderar os avanços e é a partir deles que procuro compreender tudo aquilo que observei em campo. Eu encontrava as lideranças indígenas já inseridas nas agendas de mobilização, muito articuladas dentro daqueles espaços políticos, bastante conscientes dos desafios, das dificuldades e as contradições que a um primeiro olhar eu não conseguia entender. Um exemplo é que ao acompanhar diálogos entre indígenas e funcionários da Funai, em contextos variados, eu sabia que existiam certos aspectos pouco visíveis daquela relação, uma tensão latente entre a confiança e o conflito, entre a necessidade de intercompreensão, de estabelecerem acordos e negociações e, de outro lado, de se demarcarem posições, muitas vezes de adversidade.

O movimento indígena tem atuado no sentido de quebrar definitivamente os laços de dependência em relação ao aparato administrativo do Estado, principalmente a Funai, para garantir a autonomia de todas as comunidades indígenas. Ao mesmo tempo, atua também no sentido de exigir dos órgãos administrativos o cumprimento de suas funções, essenciais para a efetivação dos direitos indígenas. Ocupam ativamente todos esses espaços institucionais autorizados que surgiram nos últimos anos, desde conselhos, comissões, assembleias, mas não deixam de ocupar aqueles aos quais não são autorizados, quando esbarram no limite até onde lhes “permitiram” prosseguir, cientes de que a política indigenista, por mais que tenha avançado de um cenário de tutela, é constantemente sobrepujada por um projeto de nação que restabelece as lógicas coloniais de poder. Além disso, não se pode desconsiderar o aspecto de que este Estado que vem se transformando após a redemocratização é um todo complexo, formado por diferentes agências e instituições, que operam segundo interesses diversos e antagônicos. Em momentos de crises econômicas e político-institucionais, estas afetam ainda mais aqueles setores considerados mais frágeis, como é o caso da política indigenista. É neste contexto mais ampliado que se deve interpretar a posição em que a Funai ocupa dentro das contradições inerentes à atual configuração do Estado brasileiro.

O cenário de contradições se intensifica de maneira exemplar ao longo do governo do Partido dos Trabalhadores (PT) na última década, nas gestões de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) e Dilma Rousseff (2011-2016). Os indígenas também estavam entre os grupos sociais que nutriam grandes expectativas em relação ao PT em termos de avanços nas políticas sociais, participativas e democráticas. De fato, sobretudo ao longo das duas gestões de Lula, o governo ampliou os espaços de interlocução e controle social; concretizou políticas públicas universalizantes de distribuição de renda, de assistência, de apoio ao desenvolvimento de outras economias; ampliou as ações afirmativas, o número e distribuição territorial de universidades e uma série de outros mecanismos para a efetivação dos direitos sociais, econômicos e culturais de toda a sociedade brasileira. Entretanto, não foram governos dispostos a realizar reformas radicais nas estruturas políticas e produtivas do país, agindo a partir do que se convencionou chamar de uma “aliança” partidária com os setores mais conservadores da sociedade, as elites dominantes, que continuaram a enriquecer e se beneficiar da matriz socioeconômica injusta que não foi alterada. Após um período de considerável crescimento e estabilidade, mesmo com a crise econômica mundial que atingiu

os países ocidentais ao final dos anos 2000, o governo petista passou a optar entre as alianças que haviam estabelecido entre os “de cima” e os “de baixo”, resultando que aqueles fossem claramente beneficiados, tanto pelo domínio que nunca deixaram de exercer sobre o sistema político quanto pelo uso reiterado dos mecanismos de corrupção do próprio sistema. Em relação ao processo de demarcação de terras, o ponto mais conflituoso na efetivação dos direitos indígenas, Carlos Marés Souza Filho (2002) observa que embora o país tenha avançado muito ao demarcar extensas áreas da região amazônica, que correspondiam aos territórios originários, o mesmo não aconteceu com as terras indígenas de regiões como Mato Grosso do Sul (um dos estados com maior contingente populacional indígena), nordeste, sul e sudeste, pois ali se travam conflitos violentos, em que o próprio Estado se nega a reconhecer a legitimidade da reivindicação indígena, tendo em vista os interesses econômicos envolvidos. Esta situação gera um impasse permanente entre estes povos e a administração pública, que se acirra ainda mais com a crise atual, num cenário em que o próprio Estado sempre foi um dos principais agentes de expropriações, violência e discriminação contra os povos indígenas naquelas regiões.

Portanto, se é possível fazer uma breve avaliação da conformação de forças que constitui hoje o país e como ela afeta diretamente a questão indígena, não é difícil concluir que o Estado brasileiro tem sido refém de pressões de setores econômicos, principalmente ligados ao agronegócio (produção de grãos e pecuária para exportação) a atividades como a mineração e a extração de madeira e aos grandes projetos energéticos que mantêm a indústria produtiva. Não se pode esquecer que estes setores econômicos mais fortes, por serem voltados para o mercado internacional, sofrem a influência decisiva da financeirização da economia global, a qual interfere fortemente a soberania dos países na sua tomada de decisões. Os bancos e grandes empresas transnacionais tornam-se as novas metrópoles neste novo modelo contemporâneo de colonização. Daí que, na medida em que a luta indígena ameaça os interesses de consolidação deste modelo, seus representantes nacionais lançam campanhas difamatórias, empunhados do estigma de que “há muito índio para pouca terra” e de que eles são os inimigos do desenvolvimento do país, forçando verdadeiros retrocessos das conquistas democráticas em todos os níveis. Por fim, o cenário de retrocessos está ainda em aberto e os prenúncios futuros não são bons, tendo a situação agudizado desde o golpe parlamentar à democracia brasileira, iniciado com a deposição ilegítima da presidenta Dilma Roussef em 2016. As medidas impopulares tomadas pelo governo de Michel Temer,

tornaram ainda mais difícil a situação dos povos indígenas, tendo na sequência as medidas políticas que o atual governo de Jair Bolsonaro tem concretizado, que atacam sucessivamente os direitos e conquistas democráticas, atingindo especialmente os direitos econômicos, sociais e culturais das minorias étnico-raciais.

Há, contudo, razões para otimismo, pois se considerarmos que os índios nunca tiveram paz neste país, não há crise política que fuja a esta regra. Diferentemente de outros tempos, os povos hoje estão presentes ativamente em múltiplos espaços, como nas mídias, nas artes, universidades, Ongs, nos cargos de representação política, tanto nas aldeias como nas cidades, produzindo as suas próprias vozes, sem que ninguém tenha que falar em seu nome. A articulação regional e internacional produz efeitos evidentes, ainda que por vezes sejam mais simbólicos, mesmo com todos os impedimentos estruturais ainda presentes, já que a aldeia é ainda território de muitas exclusões. A aldeia globalizou-se, obrigando o mundo não indígena a alterar as suas formas de categorizar identidades.

3.3 O que há no lugar da tutela? As vozes indigenistas

Já havia avançado alguns meses da investigação quando enviei um e-mail ao setor de comunicação da Funai em Brasília, apresentando-me como pesquisadora, expondo as minhas questões principais e solicitando uma entrevista. Pouco depois, fui encaminhada a este servidor que me pediu que eu lhe enviasse um roteiro com as perguntas e posteriormente marcamos a conversa. Quando nos apresentamos pessoalmente, ele explicou que havia duas opções, determinantes na maneira como ele se posicionaria na conversa. Ele poderia falar na condição de servidor da Funai, uma fala mais institucional, ou como antropólogo, o que daria a ele liberdade de assumir um tom mais crítico e profundo, mais condizente às expectativas que tinha ao enviar as perguntas do roteiro inicial. Optei pela fala do antropólogo e não do servidor, mas notei que a condição deste vínculo não poderia ser eliminada no que havia de mais interessante no conteúdo da conversa. Por isso, optei por não o identificar pelo nome e apenas chamá-lo pelo nome fictício de “João”²¹.

João atuava dentro da Funai em um setor onde recebia denúncias sobre a violação de direitos indígenas em todo o país, além da resolução e mediação de conflitos envolvendo

²¹ Entrevista realizada no dia 21 de junho de 2016, na sede da Funai, em Brasília.

a população indígena quando são eles os denunciados por desrespeito à lei nacional. Exemplos comuns, como ele citou, são as denúncias de violação da legislação ambiental por parte de indígenas, pela caça de espécies animais protegidas, mesmo que eles sejam autorizados a fazê-lo, para fins de sobrevivência em suas terras. O fato de que as áreas indígenas serem os locais onde mais se protege a biodiversidade dos ecossistemas brasileiros se choca, “contraditoriamente”, com a evidência de serem eles os principais denunciados por crimes ambientais, segundo relato do entrevistado. Essa aparente contradição mostra a injustiça na aplicação do direito, na qual os povos indígenas são cotidianamente culpabilizados, não apenas uma situação de injustiça social, mas cognitiva e cultural. Outro caso citado foi de um indígena ianomâmi que estava preso por meses sem nem mesmo saber o motivo. Quando foi até lá para mediar a situação, descobriu que ele havia comprado uma bicicleta por cinquenta reais, sem saber que ela havia sido roubada anteriormente. Foi preso por receptação sem compreender o motivo, pois mal falava o português. Foi preciso que um servidor da Funai se deslocasse milhares de quilômetros para esclarecer o mal-entendido e a desnecessidade de manter o indígena enclausurado por tanto tempo.

Então, a Funai vem sendo aos poucos minada nas suas atribuições. A quem interessa uma Funai forte? Aos índios. A quem não interessa uma Funai forte? A uma série de grupos que querem enfraquecer essa questão da terra (...) O indigenismo como um todo se espalhou por outros órgãos, mas a Funai tem que dar o tom em relação a isso. (...) Eu acredito que a Funai tenha por natureza que fazer um trabalho diferenciado. E a tendência das pressões externas é de colocar o índio dentro das políticas públicas homogêneas, universalizantes (...). A nossa meta é não cair no comum, se não a gente não precisaria existir, honestamente. É isso o que eu penso, a Funai não está para fazer uma leitura, “ah, mas o índio é um cidadão comum, como todos os outros ele tem que ser tratado”. Bom, pelo menos da forma como nos foi apresentado pela Antropologia e pelas leis, ele é um sujeito diferenciado em vários aspectos. E às vezes essa diferença é negativa para eles.

Uma das impressões que tive era de que aquele sujeito, que queria se identificar na condição de antropólogo e não de servidor – o que inclusive fez com que desde o princípio mantivéssemos uma empatia entre pessoas de uma mesma área, que refletem sobre questões parecidas – era de que se tratava de alguém dividido entre posições bastante diversas, quando não contraditórias. A sua defesa forte da Funai como o único órgão que efetivamente desempenha um papel diferenciado, que conhece a realidade indígena de maneira que os outros órgãos de natureza universalizante desconhecem, demonstrava o seu lugar de pertencimento a uma instituição burocrática, complexa, contraditória, mas que deve ser

defendida pelo que representa no conjunto da estrutura política nacional, sem o qual se tornaria desnecessária. Para ele, o discurso de rejeição da Funai, por sua tradição tutelar, da época em que “falava pelos índios”, não considera o fato de que mesmo sem falar por eles, dificilmente eles seriam ouvidos ou traduzidos sem a sua presença, pois o seu enfraquecimento faz parte das estratégias políticas que desejam enfraquecer a autonomia indígena, não fortalecê-la. “A quem interessa uma Funai forte? Aos índios.”

Por outro lado, assumindo que esta condição de “tradutora necessária” efetivamente existe e é reconhecida pelos próprios coletivos indígenas, esta tradução, como qualquer outra, nunca se dá de maneira neutra e nem sempre irá refletir os interesses e as necessidades de cada povo, fazendo com que a Funai se torne, ao olhar dos indígenas, um órgão que centraliza os interesses, as injustiças e as contradições do Estado. Situa-se como um “para-raios” de conflitos e, se de um lado, ela reverbera a “voz do índio”, do outro ela personifica a matriz centralizadora e universalizante do nacional. Aos índios interessa uma Funai forte, mas para quê? Para desempenhar as mesmas funções? Em que termos se dão as suas reformas, o aprimoramento do seu trabalho? Quem participa das decisões e quem decide sobre suas diretrizes? Como conciliam as decisões emanadas de um centro burocratizado e as realidades sempre diversas e cambiantes dos contextos locais?

Estas eram algumas questões difíceis que o discurso de defesa da Funai era incapaz de responder. Apareciam, como fagulhas de um conflito amortecido, de uma relação sempre tensa entre servidores da Funai e representantes indígenas nos encontros de que participei. Notava que um dos problemas desta relação era que as transformações da Funai ao longo do tempo, esta abertura ao diálogo direto com os indígenas, parte de um esforço de desconstrução da tradição tutelar, é algo de difícil repercussão na base, ainda mais com o sucateamento da instituição que vem acontecido nos últimos anos. Há ainda outro aspecto, o fato de que os novos princípios e diretrizes não garantem que na prática as relações se tornem mais horizontais e participativas. É sintomático que nos seus cinquenta anos de existência a Funai não tenha sido presidida por nenhum indígena e que esta decisão fique submetida unicamente à vontade política de ministros de Estado sobre os quais o movimento indígena exerce uma pressão ínfima, comparada à influência de outros setores da sociedade. Nos níveis regionais, o mesmo contexto se repete. Sob a justificativa de que ali se desempenha um trabalho técnico, reproduz-se a política da negação da reciprocidade, que se

recusa a reconhecer o lugar de representatividade indígena em todos os setores, a necessidade de que falem por si mesmos, sem intermediários.

Este foi um dos aspectos apontados pela ex presidenta da Funai, Maria Augusta Assirati, que entrevistei na época em que nos conhecemos Coimbra, quando ainda estava na primeira fase do doutoramento²². Guta, como é conhecida, havia se exonerado poucos meses antes do cargo de presidência da Funai, que assumiu interinamente, após dois anos de exercício. Com formação jurídica e vinda da militância na defesa dos direitos humanos de populações vulneráveis e práticas participativas, ela contava que um dos seus maiores esforços enquanto esteve na direção do órgão indigenista foi tornar a prática participativa uma diretriz estruturante, que obrigasse a escuta dos representantes indígenas em todos os planos e projetos a serem implementados, tanto no plano local quanto regional e nacional. Esta mudança dependia também de transformações na correlação de forças a nível de Estado, que pudesse interferir também na conformação de outras instituições:

Quando, na reestruturação da Funai, muda-se o nome e algumas atribuições, foi com a finalidade de romper com aquele paradigma assistencialista, a ponto de haver uma diretoria com esse nome dentro da instituição. Era um momento em que se investia e se apostava nessa ação de promoção de um novo paradigma, num avanço de articulação interinstitucional, num diálogo sobre a política indigenista, tanto em nível de governo federal e de diversos órgãos que não assumem essa responsabilidade, como também com os estados e municípios que têm também suas responsabilidades e nunca se entenderam parte desse processo. Então foi um pouco esse momento em que eu chego lá.

Esta capacidade de reestruturação política da Funai da qual participava Guta apostava na potencialidade das reformas no fomento de um diálogo que deveria começar de fora para dentro, ou seja, a partir dos representantes indígenas, organizados local e regionalmente, passando pela Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), criada em 2007 pelo Ministério da Justiça, até reverberar nas outras instituições do Estado, especializadas em áreas específicas – como saúde, educação, gestão territorial, meio ambiente – no nível das políticas nacionais e também dentro dos municípios e estados, naquilo que caberia às atribuições de cada um. A importância destas conquistas, alcançadas durante os governos do Partido dos Trabalhadores, era justamente a de criar múltiplos canais de integração da política indigenista à política nacional, o que promoveria a desburocratização do indigenismo, sua politização e democratização, na medida em que ele

²² Entrevista realizada no dia 07 de julho de 2015, em Coimbra.

deixaria de seguir um conjunto de regras fixas, para se tornar um processo, construído continuamente com a participação dos próprios sujeitos envolvidos, os povos indígenas, abrangidos em todas as suas especificidades. Dividir funções e atribuições fazia, assim, parte do fortalecimento da Funai, enquanto permitisse que ela desse o tom do diálogo para uma política diferenciada, tal como sugeria João em nossa conversa. O que aconteceu, no entanto, principalmente ao longo do governo da presidente Dilma Rouseff, mas também do anterior governo de Lula da Silva, foi que as condições políticas para que estas reformas se consolidassem colidiram com os interesses “anti-indígenas”, sobretudo no campo das políticas agrárias. Consequentemente, as questões indígenas foram ocupando um espaço gradualmente menos relevante para o governo central, como apontou Guta:

Só que ao mesmo tempo pairava também naquele momento já um sentimento de que algumas coisas em relação à proteção territorial não teriam a mesma condição e a mesma orientação que vinham numa certa medida tido anteriormente. Então a gente compreendia algumas delicadezas que estavam acontecendo e se davam na circunstância do debate indigenista, mas não tinha a menor noção da profundidade disso naquela época. Nenhum de nós. (...) Então foi a partir daí que foi começando a nossa expectativa a se transformar, primeiramente em receio, depois uma incapacidade imediata de ter resposta para aquela crise e posteriormente numa percepção de que havia mudado o paradigma político no manejo dessa questão.

A crise, o sucateamento e estigmatização do trabalho da Funai que foram se fortalecendo neste período estavam no cerne dos debates na Conferência de Política Indigenista, cuja idealização e construção se deu em boa parte no período de gestão da própria Guta, que relatava a importância dos canais de diálogo criados com o movimento indígena, trazendo-o para uma posição de defesa da Funai, no lugar de uma posição de conflito. A Conferência havia sido produto de uma reivindicação antiga, articulada dentro da CNPI e finalmente realizada em 2015, quando já havia um contexto de progressivo desmantelamento da Funai. Tratava-se de demarcar um espaço de resistência diante da crise do país, de avaliação do cenário de políticas construídas até ali e compromissos com projetos de rearticulação para o futuro. Mesmo havendo inúmeras razões para demonstrar que este momento de crise afetou todo o Estado brasileiro, não é difícil verificar que são as camadas mais frágeis, os grupos racializados e colonizados a serem as principais atingidos, a se tornarem “irrelevantes” ou “descartáveis”. Isto não significa, entretanto, que todo o esforço de reestruturação da política indigenista para um paradigma de participação tenha sido em vão, como reconhece Guta, ao ressaltar a capacidade inesgotável dos povos indígenas de se apropriarem das linguagens e instrumentos ocidentais para resistirem aos momentos de crise.

Por outro lado, a capacidade que demonstram ter de traduzir se depara com o limite que esta apropriação da linguagem não consegue alcançar:

Eles ouvem o que as outras pessoas falam com eles. Agora quando você analisa a situação pelo lado inverso, muitas vezes os indígenas estão falando e quem está do outro lado da mesa não está nem escutando. Ou está escutando, mas não está ouvindo exatamente o que está sendo dito.

Isso levanta outros aspectos, que considero fundamentais, para compreender o significado do indigenismo na construção do que é “ser indígena” neste contexto de conflitos e disputas. O processo de transformação do indigenismo hoje tem demonstrado o protagonismo indígena crescente, a articulação criativa e inovadora do próprio movimento ao pressionar as instituições, criar soluções, assumir um lugar de fala, de enunciação da diferença. Dos indigenistas que entrevistei ou mantive algum contato, este era um fator lembrado e ressaltado como fundamental para a resistência às crises e aos retrocessos que os direitos indígenas vêm sofrendo. Dentre algumas das propostas resultantes da Conferência, já na sua fase final, uma das mais defendidas era a criação de um Conselho Nacional de Política Indigenista que, ao contrário da Comissão já existente, tenha um caráter deliberativo, ou seja, que obrigue o Estado a assumir as decisões tomadas ali, já que a Comissão atualmente emite apenas recomendações, sem deter o poder de decidir em última instância os rumos da política nacional. O próprio decreto que criava a CNPI estabelecia a sua transitoriedade, já que um de seus objetivos seria justamente a instalação do Conselho²³. Outra proposta central era a antiga demanda por um novo Estatuto, que substitua definitivamente a legislação tutelar, o Estatuto dos Povos Indígenas, o qual, ao contrário do ainda vigente Estatuto do Índio, esteja fincado num paradigma de autodeterminação de povos e sujeitos coletivos, não da emancipação civilizatória de indivíduos, além de ser elaborado a partir do diálogo concreto com os povos. Uma proposta ainda mais radical, surgida na etapa regional da Conferência em Governador Valadares, era a criação de um

²³ Fundamentalmente, a diferença entre a Comissão e o Conselho é que esta foi criada por decreto para funcionar no âmbito do Ministério da Justiça, por isso o seu caráter consultivo. Para que o Conselho seja criado, é preciso que se aprove uma lei no Congresso Nacional, ato que se dá no âmbito do Poder Legislativo e por isso depende da mobilização de uma vontade política muito maior. Desde 2008 já foi encaminhada pelo Executivo a proposta de criação do Conselho de Política Indigenista, ainda não votada em definitivo.

Parlamento Indígena, ou a reivindicação de cadeiras permanentes dentro do parlamento nacional para a representação indígena²⁴.

Em outro momento, em maio de 2016, durante o encontro anual em Brasília que vem acontecido nos últimos anos, o Acampamento Terra Livre – onde se reúnem durante quatro dias parentes indígenas de todo o país para dialogarem entre si – ouvia-se o clamor para que naquele mesmo ano houvesse um investimento em candidaturas indígenas aos cargos políticos locais das cidades de cada um. De fato, foi o ano em que mais indígenas foram eleitos a cargos políticos em toda a história do país.

Do outro lado, a “incapacidade de ouvir” do não indígena remete à reprodução da não existência de nossas monoculturas modernas (Santos, 2006: 93-136), à repetição do mesmo lugar residual e inferior onde estas vozes vão encontrar os ecos dos estereótipos coloniais. De fato, o que se verifica na contra-vestida dos setores mais conservadores da sociedade brasileira não é a preocupação com os resquícios de tutela do indigenismo, mas com aquilo que acusam ser o “armamento” dos povos por parte do indigenismo, “inventando” índios e subvertendo o que deveria ser a “boa tutela”. Ao contrário da política indigenista tradicional em que se pretendia integrar sociedades indígenas inteiras por meio do trabalho e da assimilação cultural, a vontade não expressa dos opositores do indigenismo hoje é a de negação da existência pura e simples, a tentativa de decretar o desaparecimento dos índios, ainda que seja pela deslegitimação de suas reivindicações identitárias. Se eles não querem mais permanecer no lugar que lhes foi reservado, nas reservas distantes, ou enclausurados em retratos e livros de história, que sejam decretados falsos. Avaliava João:

(...) porque a minha interpretação é que a sociedade, o senso comum, se acostumou e naturalizou o índio na base da pirâmide social. O último, longe do topo, lá embaixo. E qualquer tentativa de subverter essa ordem, de elevar a posição na pirâmide, seja politicamente, seja educacionalmente, seja financeiramente, isso é considerado pelos outros integrantes dessa pirâmide como uma subversão da regra. (...) Então toda a ideologia, a ideologia que é idealizada, que não é a que está difusa não, a ideologia dos ministérios, do governo passado, do militar, dos governos mais antigos, era de que os índios iam acabar. E se eles não acabassem morrendo, eles acabariam se “desindianizando”, que é a ideia do Estatuto do Índio, do índio transitório. Mas

²⁴ O Brasil havia tido apenas um deputado federal indígena ao longo de toda a histórica democrática, Mário Juruna, cujo mandato se estendeu de 1983 a 1987. Em 2018, após as últimas eleições até a conclusão desta tese, foi eleita a primeira parlamentar em nível federal desde Juruna, a atual deputada federal pelo estado de Roraima, Joênia Wapichana, da etnia Wapixana. A maior parte dos cargos político eleitorais ocupados por indígenas são no nível local, como vereadores/as e prefeitos/as.

quando a gente chega no ano de 2016 e eles prestam atenção e vêm que os índios não se “desindianizaram”, como eles esperavam, cria-se um problema nessa noção de que tudo se misturaria num grande melting pot. Não é isso, está mais para um mosaico, onde a resistência é muito maior.

Tal como em seu relato, o que se verifica é que a diferença tem se negado a desaparecer, que a parcela da população autodeclarada indígena vem crescendo exponencialmente nos últimos anos, assim como o número de organizações, e estendido também as reivindicações por reconhecimento de suas identidades e territórios. O lento, fragmentado e contraditório avanço das mudanças institucionais e da reelaboração da prática do indigenismo por parte do Estado tem a contraparte de processos muito mais ricos e diversificados do protagonismo indígena, que implicam, fundamentalmente, a atuação em várias frentes, sem que se perca o foco da disputa que é feita nos espaços institucionais. Estaria então o indigenismo no seio de uma transformação radical de sentido de nossos conceitos tradicionais de cidadania e política, ao se aprofundar a sua função de ferramenta estratégica da resistência indígena? O sucateamento da Funai, a sua criminalização, bem como a de outras entidades indigenistas, é uma consequência da fraqueza ou da força da resistência indígena dentro do contexto nacional mais amplo?

Avaliando o histórico recente e os processos que pude acompanhar, acredito que as duas respostas sejam igualmente corretas. Tal como acontece com outros movimentos político-sociais que ameaçam o *status quo*, o movimento indígena tem se armado para muitas guerras e o outro lado, sentindo o perigo, arma-se de maneira muito mais ameaçadora, revelando também as fraquezas do adversário. A interpretação que fazemos desses processos vai visibilizar e potencializar um dos lados, seja ele da força, seja ele da fraqueza. Num exercício de uma sociologia das ausências e das emergências (Santos, 2006: 93-136), as emergências encontram um ambiente de riscos que serão mais ameaçadores quanto mais radicais elas forem.

É importante também considerar as diferentes posições internas a um campo cujas contradições não surgiram hoje. Observando, por exemplo, o relato de João, ele falava do estigma do antropólogo que trabalha na Funai e é tratado com rejeição dentro da academia antropológica, embora este quadro venha mudando com o tempo. Mudança que para ele era interessante, pois todo o material e experiência produzidos no órgão indigenista poderia servir também a reflexões mais aprofundadas sobre o tema. De outro lado, observava que a

própria Funai não estimulava um intercâmbio entre a prática e a reflexão, devido à ausência de um plano de carreira para profissionais mais qualificados, o que faz com que a maior parte fique mesmo só na prática do dia a dia. Este “abismo” entre a prática e a teoria divide aqueles que estudam índios em seus campos acadêmicos, produzindo um conhecimento que atende a objetivos próprios, mais ou menos deslocados da discussão sobre o indigenismo, e aqueles que produzem o conhecimento técnico do aparato de saberes e conceitos mobilizados no cotidiano indigenista. Embora a academia por vezes se interesse pelo estudo do indigenismo como objeto de observação e crítica, a escassez da troca entre os diferentes saberes aponta ainda as dificuldades de diálogo entre os aliados da questão indígena. Mesmo havendo alianças importantes, a delimitação de certas posições parece ser essencial para a identidade de cada um, para maneira como ele se coloca diante dos conflitos e das possibilidades de ação.

Mapeando o indigenismo fora da estrutura estatal, realizei entrevistas com dois representantes de uma das principais e mais antigas entidades indigenistas do país, o Conselho Indigenista Missionário, o CIMI. O CIMI foi fundado em 1972 e desde então é vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, por sua vez pertencente à Igreja Católica. Embora seus integrantes sejam identificados como “missionários”, termo que remete às antigas missões religiosas, nas quais a Igreja exercia o papel de “civilizar” índios por meio da catequização e da aculturação no trabalho e na fé, o CIMI surge justamente com o propósito de atuar junto a populações indígenas a partir de outros princípios, do respeito à diversidade e às diferenças socioculturais de cada povo. Atua com aproximadamente 180 etnias e é composto por onze sedes regionais, em quase todas as regiões do país. Segundo Gilberto²⁵, secretário executivo da entidade na sede nacional em Brasília, as bases da atuação do CIMI estão na defesa dos direitos indígenas, apoio à formação política de lideranças, *para que a comunidade seja mais independente e seja protagonista na efetivação dos seus direitos e das políticas públicas em geral*. Além disso, têm uma atuação direta nos espaços de poder, viabilizando a presença de delegações indígenas no Congresso Nacional e em outros órgãos, acompanhando de perto as tramitações de questões atinentes aos direitos indígenas, além de ter representação direta na Comissão Nacional de Política Indigenista, na condição de

²⁵ Entrevista realizada no dia 22 de junho de 2016, na sede do CIMI, em Brasília.

representante de organizações não governamentais. A nível regional, como explicou Eduardo, coordenador da regional CIMI Leste, localizado em Belo Horizonte, o CIMI tem um diálogo mais direto e próximo às comunidades abrangidas dentro de cada território, a partir do que ele denomina de “chamamento do povo”. Este “chamamento” é a apresentação de uma reivindicação para a qual determinado povo demanda a assistência do CIMI e este responde indicando a necessidade de definirem uma prioridade para atuarem, a qual, em regra, é a demanda territorial. Definida a prioridade, o CIMI elabora junto às comunidades um programa de ações, que inclua a mobilização de instituições e de uma rede de apoio político. Em termos de suporte econômico, o CIMI sustenta seus funcionários e projetos por meio de parcerias internacionais da Igreja Católica na Europa. Segundo Eduardo:

O trabalho do CIMI visa fazer, primeiro, formação interna das comunidades, das lideranças para que eles tenham o devido conhecimento dos seus direitos e a partir desse conhecimento desses direitos, eles potencializam a própria luta deles. Depois vem o trabalho de articulação, porque a gente concebe que a população indígena é uma percentagem diminuta da população brasileira, então por si sós eles não têm força para poder enfrentar esse poder. É necessário que eles tenham um mínimo de articulação com outras pessoas que estão nesse processo de luta. E depois, na parte da divulgação para a sociedade. Porque esse trabalho interno tem uma validade até um determinado estágio do conflito, mas depois é necessário que você crie muros para que esse impacto da sociedade não tenha um peso muito grande sobre esses povos. Aí é importante fazer um trabalho junto à sociedade para que ela também se conscientize dos direitos desses povos e da realidade deles, da riqueza que existe naquela região.

Com uma experiência de trinta anos com a questão indígena entre comunidades do sul da Bahia e de Minas Gerais e vindo de uma militância junto à Pastoral da Terra e outros movimentos de luta pela reforma agrária, Eduardo assume uma postura bastante crítica em relação ao indigenismo oficial, que ele associa diretamente ao trabalho da Funai. Para ele, a Fundação é dotada de uma boa estrutura, mas parece sempre “chegar atrasada” e por vezes “trabalhar contra os índios”. Citava o problema de que em cada território, as elites locais são quem determinam os cargos de chefia dentro da Funai e da Sesai, a Secretaria de Saúde e Assistência Indígena, o que fragiliza a continuidade das políticas, uma vez que as deixa à mercê da vontade política dessas elites, nem sempre sensíveis e muitas vezes contrárias às demandas indígenas. Por outro lado, ele reconhece a necessidade de defender a Funai, algo que pertence à luta do movimento indígena em todo o país.

Esta leitura externa sobre o significado da Funai para o indigenismo demonstra não ser fácil fugir de determinados sentidos, que foram histórica e simbolicamente construídos

e ainda produzem um efeito muito visível. Não é possível falar de protagonismo indígena sem falar em dependência e em como esta se perpetua no imaginário compartilhado entre indígenas e não indígenas.

O que muitas vezes não se fala e quase não se explicita, por ser algo tão naturalizado, é que esta dependência é o reflexo de estarem as populações indígenas na base da pirâmide de uma sociedade capitalista e mesmo que ascendam política e socialmente, não há alternativas ou projetos para que esta posição de subalternidade seja revertida, ou que, minimamente, as políticas indigenistas afetem de alguma forma a política econômica nacional. Para o resto da nação, em muitos casos, estes “poucos” índios não existem e deixaram até mesmo de existir para serem integrados na condição de mão de obra explorada. São irrelevantes, empecilhos ao desenvolvimento.

Para estas parcelas da sociedade e do próprio Estado brasileiro a quem não interessa a questão indígena, o que estes atores do indigenismo fazem no seu dia a dia deixou de ser uma tarefa institucional de integração para ser a gestão dos que não se integraram, uma gestão cada dia mais fragilizada. Porém, na visão destes mesmos atores, não se trata de uma simples função, mas de um trabalho com um componente de militância política bastante marcado, basta ver a origem de engajamento político da maioria dos gestores, mesmo que não tenham vindo da militância indígena necessariamente. Este componente subjetivo, uma sensibilidade à diferença, não garante, contudo, que todos compartilhem das mesmas perspectivas e posicionamentos em relação à prática do indigenismo. Da parte dos gestores da Funai, uma posição mais tendente à defesa da centralidade do órgão, por sua experiência consolidada no contato interétnico. Da parte das entidades indigenistas, uma posição mais crítica à Funai, por sua tradição tutelar, que ainda marca as condições deste contato. De um lado, exemplos da importância da presença da Funai como mediadora necessária, interveniente nos conflitos, nas situações de discriminação e na tradução propriamente dita, quando esta se faz necessária. Do outro lado, exemplos da manutenção de vínculos de dependência, práticas assistencialistas, que negam a capacidade de fala e de autonomia, por manterem um papel de substituição e representação dos indígenas, que não deveriam exercer.

Havia, entretanto, em comum a todos os discursos uma linha condutora, que passava pela crise do indigenismo, uma crise estrutural e política que se reverbera como uma crise de gestão; o reconhecimento do protagonismo indígena como parte essencial na defesa

dos direitos já conquistados e do avanço na superação da crise; a permanência do racismo da sociedade não indígena que corrobora com as ameaças aos direitos e às conquistas recentes; a tentativa de acompanhar e compreender os processos de etnogênese, com os processos de retomada de territórios e dos índios que se mobilizam também no contexto urbano. Sobre os últimos pontos, mais diretamente relacionados aos meus interesses de pesquisa, o relato de coordenador do CIMI²⁶Leste, Eduardo, trouxe um pouco da sua experiência entre os povos do sul da Bahia:

O caso mais interessante para mim é o do Pataxó Hã hã hãe. É um caso que não existe igual. Porque Pataxó Hã hã hãe são cinco povos diferentes. Você tem lá os próprios Pataxó Hã hã hãe, que é natural ali da região sul da Bahia, tem os Bainã, que também são naturais, tem os Camacã, também naturais da lá, mas você tem os Kiriri Sapuíá, oriundos do norte da Bahia e os próprios Tupinambá de Olivença e os Pataxó estrito senso. Então esses seis povos, numa determinada situação de conflito, numa determinada situação de luta, eles chegaram a uma conclusão política, “a gente tem que ser um povo”. Tem que ser um povo. E aí surgiu o povo Pataxó Hã hã hãe, um povo que é um só, mas que na verdade são seis. Então, internamente, existem até algumas diferenças, mas externamente, é o povo Pataxó Hã hã hãe.

E como eles conseguem se organizar? Apesar das diferenças, se unirem?

Isso foi um processo interno muito difícil, mas ao mesmo tempo muito surpreendente, porque cada povo tem a sua forma de se organizar, tem um pensar diferente, uma cosmovisão diferente. E aí, eu avalio, eu que acompanhei, eu avalio que funcionou muito a cabeça de algumas lideranças, que chegaram a pensar isso e dizer “a gente vai ter que abrir mão disso aqui, daquilo ali, vai ter que avançar mais aqui”. Então, um exemplo claro. Tem a família dos Muniz, que são Tupinambás. Num determinado momento, o Nair falou “a gente precisa ter um ritual”. Ele ouviu que lá nos Kiriri, lá nos Caimbé, eles tinham um ritual muito forte chamado Toré. Ele foi lá, ficou um mês lá praticando, depois ele trouxe os Kiriri e aí os Pataxó Hã hã hãe assimilaram o Toré. A questão da concepção política mesmo de você ter um enfrentamento, isso a gente também contribuiu. Numa estratégia de enfrentamento com o não índio, com o fazendeiro. Foi todo um trabalho no sentido de colocar para eles como funciona a sociedade, quais os parceiros que eles teriam, como que está se dando essa luta política, como funciona você ser uma comunidade, o que é você ser um coletivo. E aí chegamos a um consenso “vocês podem ter um corpo de lideranças, agora esse corpo de lideranças vai ter que abranger todo o conjunto das famílias. Você pode escolher um cacique, mas você não pode esquecer que essas lideranças que vão conformar o conselho de lideranças têm que ter representantes de cada um”. E isso foi feito. Então você tinha o cacique, mas você tinha representantes dos Pataxó Hã hã hãe, dos Bainã, dos Camacã, dos Kiriri Sapuíá, dos Tupinambá. E é claro, muitas reuniões. As reuniões duravam dias e dias e era briga, era muita briga. Disputa de propostas e tal. Porque eles precisavam de escutar lá dentro, porque quando saía lá pra fora, já saía com consenso.

²⁶ Entrevista realizada no dia 25 de julho, na sede do CIMI Leste, em Belo Horizonte.

Como consequência deste percurso em conhecer o processo de etnogênese dos *Pataxó Hã hã hãe*, Eduardo pôde mais tarde contribuir para a organização de outro povo, os Tupinambás, cuja reivindicação identitária viria anos mais tarde, advinda da articulação das famílias de outra região do sul da Bahia, em Olivença. O trabalho do parceiro indigenista, nos dois, casos, é para ele o de orientar as comunidades em que estejam presentes elementos de um vínculo de pertencimento, compartilhamento de costumes, memórias e tradições, ainda que não haja em torno deles um distintivo identitário comum, pois ele pode surgir do próprio processo de organização. Para além de desempenhar este papel de apoio, orientação e articulação com a sociedade não indígena, para Eduardo são os próprios indígenas que têm que assumir e se garantirem nas disputas a que se engajam, a partir do momento em que decidem se tornar um só povo. O que significa que, mesmo com todo o suporte, se não há uma vontade coletiva e uma capacidade de mobilizar estes vínculos internamente, não há nada que o agente indigenista possa fazer para substituir este protagonismo, que deve vir dos próprios indígenas.

Este aspecto é para Eduardo central para explicar a forma como o CIMI tem apoiado as reivindicações dos indígenas em situação urbana em Belo Horizonte, embora reconheça que poderia ser um apoio mais efetivo. Explica que no nível nacional, há esforço do CIMI em se aproximar dos índios urbanos, mas ainda não se forjou uma metodologia para isso. A experiência tem se configurado no seu caráter mais prático e incipiente, nos locais em que esta luta já obteve êxito, como em São Paulo, onde houve o reconhecimento de um território multiétnico na cidade, a partir do trabalho dos indígenas, junto ao CIMI e outros parceiros. Em relação a locais em que esta luta ainda está mais desarticulada, Eduardo avalia:

Então, o fato de o índio estar numa realidade urbana não exime o Estado brasileiro de dar proteção a esses povos. A gente tem feito algumas colocações com alguns deles que eles têm direitos também. Os mesmos direitos que têm os que estão aldeados, também quem está na cidade tem o mesmo direito. E aí a gente tem colocado para eles que eles necessitam se organizar e ter de fato um conhecimento desses direitos. (...) É o que a gente tem se proposto fazer, dar essa formação para que eles se organizem minimamente enquanto povo. O fato de eles estarem vivendo na cidade, a exigência sobre eles é maior do que quem está na aldeia. Eles têm que entender isso, a responsabilidade deles é maior. Porque é diferente para um Pataxó que está lá na aldeia dizer “eu sou índio” e esse mesmo Pataxó estar aqui em Belo Horizonte e dizer “eu sou índio”. É diferente. Porque lá ele pode ser até mais respeitado, mas aqui ele não vai ser respeitado. Porque a própria sociedade diz “índio tem que estar no mato, tem que viver nu, não existe índio na cidade”. Então já existe esse preconceito. Eles estando aqui em Belo Horizonte, não tirando o direito deles de estarem aqui, mas eles precisam ter essa

ciência da responsabilidade que recai sobre eles. Se eles se identificam enquanto índios. Se eles chegam e dizem “eu sou índio”, tem que dizer a que povo pertence, qual é a cultura desse povo minimamente.

Além desta maior responsabilidade, já que nas cidades esses índios têm que se garantir perante uma sociedade que impõe os seus estereótipos frente à sua legitimidade de dizerem quem são, estão inseridos num contexto individualizante, que fragiliza as possibilidades de construção de arranjos autônomos de sociabilidade, onde o principal entrave, na maior parte das vezes, é a ausência do território. Em outras realidades, onde se estabelece um vínculo mais consistente entre o indígena que está em situação urbana e o seu povo que está na aldeia, o suporte político tem melhores condições de acontecer, inclusive a partir das entidades indigenistas dentro e fora do Estado. Ainda que não haja nenhuma novidade no fato de que há populações indígenas que migram para os centros urbanos, em todos os cantos do país, este assunto parece ser algo novo para estes agentes, talvez porque a novidade esteja nos processos recentes de construção de uma demanda do “índio na cidade”, que reivindica o reconhecimento de seus direitos, independentemente do espaço em que ocupa, porque passa a entender que o seu deslocamento não esvazia a sua distintividade e nem lhe retira a legitimidade de dizer quem é. Diante desta atitude radical contra as expectativas de ordenar as comunidades dentro dos “seus lugares”, reinventa-se o próprio espaço urbano, a cidade deixando de ser um lugar neutro, de passagem, para se tornar também um território indígena. Daí porque estas novas realidades são muito mais compatíveis com uma ideia de “cidade indígena” do que exatamente de “índio urbano”. Um “índio urbano” pode remeter à noção de que ele é menos índio do que os demais, ou que se encontra naquela velha imagem evolucionista de transição para uma condição de integração à sociedade nacional. De qualquer forma, o que parece é que indigenismo não está preparado para lidar com a “cidade indígena” e ainda pouco caminha para compreender o “índio urbano”. As experiências que têm acontecido no país ficam, de certa forma, isoladas ao caráter excepcional, sem que se construam um conjunto de instrumentos específicos para compreender a situação numa visão mais global e estratégias para lidar com o que essas especificidades demandam.

Em relação à Funai, reflito sobre a crítica de João Pacheco de Oliveira (2016), que neste artigo recente afirma que ela tem se negado a reconhecer os povos de os chamados povos “ressurgidos”, ou aqueles em contexto urbano. Embora não conheça os referenciais

com que este autor trabalhou e ele não os tenha exposto com clareza no texto, vejo a partir da minha investigação que é difícil estabelecer uma posição clara neste sentido. Afinal, não há uma negação explícita da reivindicação identitária destes povos, a partir do princípio de que a Funai não desempenha mais o papel de atestar identidades e patamares de integração. Entretanto, considerando a sua função central em legitimar e conduzir a construção de políticas indigenistas, a maneira como ela orienta esta política é essencial na produção tanto de existências quanto de não existências. E, neste sentido, a maior parte dos relatos que ouvi, de indígenas ou indigenistas, é de que há ainda uma forte percepção de que os índios estão associados à vida na aldeia, a um conjunto mais ou menos fixo de representações sobre a diversidade étnica, associadas a um imaginário de exotismo. Por consequência e como parte deste processo, há ainda uma diferença considerável na maneira como esses povos vêm e se relacionam ao aparelho indigenista, já que, ao contrário dos que “sempre foram” índios, estes grupos não chegaram a ser tutelados, passaram por processos bastante diversos de integração, com outras formas de discriminação racial e “até ontem” sequer eram índios.

Nesse sentido, este trecho do relato de João resume bem aquilo que é a mudança de pensamento por que passa o indigenismo, sem um reflexo adequado nas práticas de toda a instituição, tampouco no conjunto da sociedade não indígena mais ampla:

Essas linhas entre branco e o índio são reflexos do que a gente vê, mas elas também são invenções, as categorias são todas invenções. E a gente reproduz isso, mas a gente pode também trocar e tratar todos como humanos. Elas são politizadas? São. Elas são ideologizadas? São, para os dois lados. Existe também uma capitalização em torno disso? Sim, mas existe um fundo que alimenta tudo isso. Então, a questão dos índios ressurgidos, é uma busca de identidade também. É em busca de benefícios? Também. Não poderia ser diferente. Tem muita gente que fala, “esses índios querem ser índios só pra se dar bem” E daí? (...) Os índios, quando eram perseguidos, diziam “não, sou caboclo”. Então, faz sentido que num ambiente favorável a identidade se desperte. Mas ela não é um ou outro, ela é uma mistura disso tudo. E existe isso? Existe para todos. E é legítimo. (...) Até porque, é uma categoria altamente manipulável e manipulada. Eu não sei e não existe um objetivo final em tudo isso, a não ser de... Objetivo final eu digo é estabelecer tantos e então acabou. Não pode tudo, fecha a porta e não entra mais. Não é isso, é um entendimento de que a diversidade continuamente não deve ser reprimida. De alguma forma ela pode até ser celebrada em alguns momentos, mas principalmente não ser reprimida. Porque as pessoas têm direito, num país que a gente idealiza, à diferença.

É possível então concluir que há, de fato, com todas essas mudanças paradigmáticas e institucionais, um deslocamento de papéis e funções, num sentido participativo e democrático, uma atuação conjunta, mas cujas posições são claras. O indigenista não é identificado como o indígena, há papéis definidos tanto a um quanto ao outro. Mesmo que hoje haja uma presença mais cada vez mais recorrente de representantes indígenas dentro

em diversos setores, seja nos órgãos no âmbito nacional, onde são mais escassos, seja nas instâncias regionais e locais, onde são em um número bem maior, o aparato de gestão da política indigenista é não indígena, em sua essência. É ainda uma ferramenta, idealizada e imposta pelo não indígena, de mediação do contato entre uma nação incorporadora, englobante, e múltiplas formas de existência e linguagens. Mesmo aprofundando os mecanismos de diálogo e participação, democratizando processos e rompendo a perspectiva tutelar de um lado e a dependência do outro, permanecerá não indígena na medida em que unifica, generaliza, reduz, categoriza, normatiza um conjunto muito amplos de diversidades, processos identitários – que como tais, são abertos, fluidos e conflituosos.

O indigenismo é unitário na forma, por isso formata o que é por si diverso e nestas condições aparece como uma ferramenta de luta pela diferença. A aparente contradição reside na tensão que a esta ferramenta contém enquanto dispositivo normativo, tradicionalmente ligado à disciplina e à biopolítica (Foucault, 1979/2005) do Estado brasileiro.

Um fator que potencializa esta ferramenta é o fortalecimento político dos indígenas, que pretendem permanecer numa posição relativamente externa ao aparato indigenista. Afinal, a relação de exterioridade lhes garante a autonomia para se fortalecerem na relação entre parentes, dentro das organizações e coletivos indígenas, onde podem exercer uma política legitimamente indígena, a partir de suas identidades específicas, não de sua condição de identidade indígena genérica. Este é o lugar daquilo que chamo de intraduzível, aquilo que permanece à margem do generalizável, o específico, a experiência da diferença, o lugar da resistência.

3.4 O que querem os índios? As vozes do movimento indígena

Era o primeiro dia da etapa regional da Conferência Nacional de Política Indigenista quando o índio Jal, cacique Xukuru Kariri da terra indígena localizada em Minas Gerais pronunciou a seguinte frase, que havia sido a sua resposta a uma arqueóloga que afirmara não existirem índios em seu território: *“No Brasil, índio não tem que morar num lugar só. Índio mora onde quiser”*.

O pai de Jal, José Sátiro, foi o responsável por fundar a aldeia mineira dos Xukuru Kariri, originários de Alagoas, em decorrência das divisões do grupo em função de conflitos

internos. José Sátiro, ao final da década de 1990, foi “descendo” com seus parentes e juntos constituíram um novo território, hoje já reconhecido.

São muitos os índios em Minas “descidos” dos estados mais ao norte. Nesta etapa regional da Conferência, que reunia os povos dos estados de Minas Gerais e Espírito Santo, havia representantes de vários deles, entre índios Tuxá, Pankararu, Pataxó, Xukuru Kariri e Pataxó Hãe Hãe Hãe, todos das etnias de origem nordestina, que pelas pressões colonizadoras se viram obrigados a retomarem as suas raízes em terras distantes. Ao lado deles, representantes de outras etnias de Minas Gerais, indígenas Maxacali, Xakriabá, Caxixó, Krenak e do Espírito Santo, Tupiniquim e Guarani. Naquele dia, a abertura do encontro foi celebrada em meio a um ritual que evocava a memória de José Sátiro, falecido no mês anterior, introduzido por sua esposa, que dizia, “o índio não morre, ele viaja”, expressando o espírito de regeneração da luta indígena. Colocaram-se em roda, os Xukuru Kariri, acompanhados dos outros parentes, dançavam ao som dos maracás, da marcação com os pés, dos apitos e das vozes, que entoavam cantos em diferentes línguas, na língua de cada povo.

Com o início das atividades da Conferência, foi explicada a sua organização em torno de dois momentos principais: o diagnóstico sobre a situação da política indigenista atual, com a identificação pelos participantes de marcos históricos, avanços e desafios; a elaboração de propostas, discutidas em grupos de trabalho e em seguida em plenária, para que fossem encaminhadas à Conferência Nacional, em Brasília. Entre participantes, havia representantes indígenas, organizados em delegações de número variado de pessoas e dentre eles, lideranças da organização indígena da região, a APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo) ; gestores da política indigenista a nível nacional, regional e estadual, tais como servidores da Funai, da Sesai, do Ministério de Desenvolvimento Agrário, da Secretaria de Direitos Humanos do Estado, do Ministério Público Federal; representantes de entidades indigenistas, como o CIMI e de universidades, na condição de apoiadores; observadores, sem um vínculo institucional com a ação indigenista, que não eram autorizados participarem das decisões da plenária. Eu ocupava esta última posição, tendo feito previamente a inscrição, que era limitada a quinze participantes observadores no máximo, desde que justificassem o interesse em participar e fossem autorizados pela comissão organizadora. Antes da etapa regional, já haviam sido realizadas etapas locais, dentro das próprias terras indígenas, envolvendo todos os parentes,

onde foram elaboradas as primeiras propostas. Estas serviram de base para a discussão da etapa regional e o mesmo aconteceu com a nível nacional no encontro em Brasília, quando se discutiram as propostas oriundas das regionais. Nesta etapa de Governador Valadares, o primeiro encontro indígena de que participei com este caráter marcadamente político, reunimo-nos em um hotel da cidade ao longo de quatro dias, onde ficamos hospedados e onde decorreu todas as discussões em grupos e plenárias. Havia delegações dos dois estados, boa parte dos representantes presentes já se conheciam e o clima me parecia a princípio harmônico e de entusiasmo.

De minha parte, na posição de observadora que procurava ouvir e ver tudo com detalhes para me situar da melhor forma, caracterizei os dois primeiros dias como de descoberta e encantamento. Descoberta daquela arena de negociação, onde indígenas e gestores públicos dialogavam, contrapunham-se, confrontavam conhecimentos, lógicas e temporalidades. Entre o conhecimento sobre o que se passava na aldeia e o que chegava até ali, aos ouvidos dos diretores, chefes e responsáveis por tomar as decisões que interferem no local. Entre a lógica da produção e reprodução indígena e a lógica burocrática das leis e decretos. Entre as temporalidades cíclicas e lentas dos rituais, do passado imemorial e as temporalidades urgentes das opressões do dia a dia, das propostas imediatas e projetos de futuro. O encantamento pela força, a coragem, a resistência dessas lideranças indígenas, movidas por um espírito comum, de acreditar no futuro, mas com a prudência de quem sabe que a luta é um processo contínuo e cíclico, que se renova com as jovens lideranças – mais preparadas para lidar com a linguagem jurídica e burocrática do indigenismo – mas cuja legitimidade se apoia nos antigos, guardiões dos saberes e memórias que sustentam aquela existência: as tradições, línguas os mitos e ritos. As vozes diversas de cada um e de cada uma falavam sobre outro lugar, o seu lugar. Não eram indígenas, simplesmente, mas Xakriabá, Maxacali, Tuxá, Guarani... Registravam os seus problemas do dia-a-dia, as suas conquistas, as críticas à Funai sucateada, ao governo que não demarca as suas terras, os problemas que surgem no meio do caminho para acessar uma política ou outra. A autoafirmação sempre constante, não apenas nas falas, mas na maneira como se vestiam, pintavam-se, marcavam a sua presença e demarcavam o seu espaço de disputa e negociação. A atuação das mulheres, em especial, despertou minha atenção. A cacique Anália Tuxá, de voz firme, postura ativa, sempre responsável por conduzir a abertura ritualística das reuniões. Célia Xakriabá, uma jovem liderança que recentemente assumiu um cargo no

Secretaria de Educação do estado de Minas Gerais, chefiada por uma mulher e militante negra, para construir a política estadual de educação intercultural e diferenciada. Maria Diva Maxacali, a guerreira que falava em sua própria língua, para ser compreendida por seus parentes. Entre indígenas mais jovens, as mulheres tomavam mais a palavra, confiantes e decididas. As mais velhas registravam a memória, ao contar histórias de sofrimento, de violência, de um tempo que nem todos ali haviam vivido, o tempo que os obrigava a esconder as suas raízes e misturar-se à sociedade na condição de “caboclos” para sobreviverem.

Como era de se esperar, a demanda pela terra era principal, em meio a qual tudo se articulava. Terras que ainda não foram demarcadas, ou que foram perdidas ou ameaçadas após a demarcação, terras insuficientes ou que sofrem algum tipo de impacto ambiental ou social, afetando o grupo interna ou externamente. Muito se falava sobre as demandas de atendimento à saúde, por vezes falha ou insuficiente. A demanda por produção era também recorrente, pois as políticas de produção e crédito exigem formalidades burocráticas que poucos indígenas conseguem cumprir sem uma política específica. A demanda por educação também aparecia, uma educação que deveria ser, mas não é diferenciada. Aparecia também a reivindicação por espaços de troca e intercâmbio entre comunidades, para a divulgação da cultura indígena, comercialização de produtos e visibilização frente à sociedade envolvente. Pouco a pouco inseriam também demandas mais políticas de autodeterminação, sobretudo a partir daquelas lideranças que já ocupam um lugar de representação a nível regional e nacional, que já têm mais familiaridade com as circunstâncias em que se dão as negociações políticas, aquelas que fazem uma política sair do papel. A principal reivindicação era por um espaço em que os representantes indígenas pudessem interferir diretamente na política indigenista, dialogar frente a frente com os agentes do Estado e tomar decisões que fossem vinculativas. Não queriam ser representantes no modelo tradicional partidário, mas defendiam canais específicos de diálogo, participação e elaboração da sua própria voz enquanto um movimento nacional, guardando características próprias em cada local. “Abaixo à PEC 215” e propostas relacionadas também apareciam com recorrência. Exigiam territórios sustentáveis, fiscalizados e protegidos contra ataques externos, com a presença do Estado enquanto assegurador de direitos e promotor de serviços essenciais. Exigia-se a desburocratização das relações com o Estado na execução das políticas. Diziam que a cultura precisa de seu espaço para se desenvolver, senão ficará comprometida e por isso a importância de um território garantido.

Ao participar da mesa de propostas do primeiro dia, mediada por funcionários da Funai, incomodou-me o protagonismo assumido por estes ao narrar toda a história do indigenismo, os avanços e desafios, sem deixar claras as contradições e problemas deste percurso, tampouco a perspectiva do outro lado, a dos indígenas. Até o final do encontro, tive a impressão de que a Funai não se mostrava capaz de exigir dos outros setores do Estado que assumissem a causa indígena de forma transversal. “A Funai se encontra sucateada”, este era o tom de boa parte das falas, esta era a impressão de muitos indígenas presentes, que queriam cobrar coisas concretas, como água, saneamento, cestas básicas etc. Ao ser interpelada, sobre reivindicações que hoje não dizem respeito a suas atribuições, não atribuía a responsabilidade a outros atores, apenas se justificava pela insuficiência de sua estrutura e pela necessidade do “apoio” de outras instituições. Apoio, não obrigação. Algumas vezes ela também responsabilizava os próprios indígenas por aquilo que era cobrado.

Os dois últimos dias, destinados à escolha dos representantes de cada segmento para a Conferência Nacional e à discussão em plenária de todas as propostas, foram produtivos e ao mesmo tempo bastante exaustivos. Foram longas plenárias de discussão que se estenderam por horas, das nove da manhã para além das nove da noite. Cada ponto e cada proposta eram debatidos exaustivamente, para que não houvesse nenhuma brecha que ameaçasse ou limitasse o que os indígenas pleiteavam. Havia uma percepção clara de que qualquer detalhe mal explicado ou equívoco daria margem a uma interpretação limitativa por parte do Estado. Certamente, tal percepção vem da experiência de descumprimento dos direitos indígenas, das pressões que sofrem no dia a dia. Uma das primeiras propostas, “que as leis saiam do papel” mostram bem o espírito que é alimentado no contexto político atual vivido pelos povos indígenas.

Das discussões que se deram, selecionei três momentos, que considerei exemplificativos dos pontos de conflito entre indígenas e o aparelho indigenista, das contradições e limites deste indigenismo na concretização da autonomia dos povos. O primeiro foi sobre a discussão das políticas de inclusão produtiva, que são garantidas em nível nacional e devem ser executadas em cada estado. O segundo, sobre o registro de identidade indígena realizado pela Funai, denominado RANI. E o terceiro, sobre as demandas dos indígenas em situação urbana nos dois estados.

Vamos ao primeiro. Ao longo da plenária em que se discutiam as propostas, uma delas foi a de que o governo deveria criar mecanismos de apoio à produção nos territórios

que fossem específicos para a população indígena. Ao ser interpelado sobre a insuficiência do acesso aos programas federais de crédito e apoio técnico à produção, o representante do Ministério do Desenvolvimento Agrário, que estava presente ao longo de toda a Conferência, defendeu:

A lei 11326, a lei da agricultura familiar, estabelece quem é o seu público, são os agricultores familiares, os assentados da reforma agrária, os povos indígenas, as comunidades quilombolas, os povos de terreiro, os pescadores artesanais, os caiçaras, os faxinalenses, fundo de pasto etc. Então, a lei da agricultura familiar determina que esse é seu público. Consequentemente, ele está apto a receber as políticas. A política de crédito é uma das políticas e a DAP, um documento que identifica a família de agricultor familiar. Ela que no início surgiu apenas com crédito, com o passar do tempo incorporou cerca de 14, 15 políticas, por exemplo, a assistência técnica à extensão rural. Para o governo federal fazer o lançamento de chamadas públicas para contratar empresas públicas ou não públicas para fazer o serviço de assistência técnica rural para aquela família, ela tem que ter uma DAP. Para acessar o PAA, o programa de aquisição de alimentos, ela precisa ter a DAP, para acessar o PNAE, o programa de alimentação escolar, precisa da DAP. Então quando você vê nos grupos aparecer, ampliar o acesso ao número de DAPs, que hoje está em termos de 50 mil famílias em todo o Brasil, aí você vem para um evento desses e sai: queremos que amplie o acesso à DAP. Eu gosto sempre de chamar a atenção para essa questão da identificação dos povos indígenas com a agricultura familiar. Porque povos indígenas não praticam agronegócio, por exemplo. Ele pratica exclusivamente a produção e a agricultura familiar. Existe hoje no Brasil cerca de 75% dos alimentos que vão para as mesas dos brasileiros e das brasileiras não sai do agronegócio, sai da agricultura familiar, do assentado da reforma agrária, dos povos indígenas, quilombolas, dos extrativistas. Ou seja, você está falando de quem produz, num primeiro momento para o autoconsumo da família e o excedente para a comercialização.

A resposta foi, então, no sentido de que não haveria nenhum problema no modelo das políticas federais, mas na falta de inclusão daquele público no âmbito destas políticas, ou seja, na necessidade de efetivação de direitos que já são garantidos. Afinal, indígenas já seriam contemplados, pois se encaixariam perfeitamente na categoria de agricultores familiares, junto a outros grupos sociais que também desenvolvem formas de produção e manejo da terra semelhantes, como quilombolas e famílias assentadas da reforma agrária. Ele inclusive citou, para reforçar o seu argumento, o exemplo de indígenas no estado de Roraima que, tendo tido acesso a estes programas, conseguiram firmar um convênio com o município para que a alimentação nas escolas públicas fosse abastecida pelas comunidades indígenas da região. O obstáculo que estaria interposto ao acesso das comunidades indígenas em Minas Gerais estaria associado às condições locais de execução da política da agricultura familiar, especificamente à aquisição por parte das famílias indígenas da DAP, este documento que demonstra estarem habilitadas a desenvolverem a atividade. Sem a DAP,

cada família fica impossibilitada de aceder a créditos e outros programas de apoio à produção. E os problemas surgiriam justamente aí, conforme os relatos dos indígenas presentes. Explicava uma liderança indígena Pataxó, citando o papel da Emater, a entidade responsável pela emissão das DAPs em Minas Gerais:

Quando o indígena é convidado a participar de uma feira de agricultura familiar, no caso de Minas, ele é convidado para levar artesanato, logo se tem o mel, tem que ter o rótulo, tem que ter isso... Então tem uma série de exigências que a gente não consegue superar e atender à burocracia que eles exigem. Então por outro lado, a nossa produção, às vezes quando a gente produz um pouco mais, acaba perdendo na aldeia, desestimulando aquelas pessoas que querem produzir, que querem sair com a sua produção e ao mesmo tempo isso causa um problema muito sério dentro da comunidade indígena. Primeiro, pela falta de mercado, segundo pela falta de apoio. Outros querem produzir, mas não têm esse acompanhamento técnico e a Emater acaba tendo essa resistência para trabalhar nas comunidades indígenas.

Reclamou também do posicionamento da Funai em relação à questão:

A minha preocupação em relação a essa questão é que a Funai ainda é a referência em muitos sentidos para as organizações, os órgãos parceiros, o estado, o município. Só que a Funai infelizmente não pensa nessa questão, parece que em momento algum é pautado, ou se é, em outros lugares, mas em Minas e Espírito Santo, nós não temos isso. Eu não sei se, ao mesmo tempo nós, lideranças, somos coniventes a isso, eu não sei... Realmente, quando a gente fala em produção, que a gente procura a instância que é o município, aí coloca a questão da Funai e a Funai às vezes a gente não sabe nem se ajuda ou se atrapalha no processo, porque entende-se que nós somos cidadãos diferenciados, especializados, que a Funai está lá para orientar nesse sentido. Mas quando a gente leva essa situação para a Funai, a gente não tem respaldo. A gente não consegue solucionar o problema. A maioria das vezes aquela família que tem uma proposta, que tem um projeto, que quer trabalhar com um projeto de agricultura deixa de lado ou não tem mesmo como trabalhar a situação de sua produção.

Somou-se às críticas que estavam sendo feitas a provocação de uma professora, apoiadora da causa indígena:

As políticas continuam estabelecendo mecanismos de controle sobre o índio. E qual é esse mecanismo de controle? Para que? Para conduzir os indígenas a uma incorporação cada vez mais progressivamente para uma lógica do capital estabelecida por uma sociedade colonialista, capitalista de mercado, que não é a lógica indígena. Como a gente dialoga com isso? Então há mecanismos dentro dessas políticas de incorporação a essa lógica, então... é claro que não é um processo linear, mas cada vez mais a gente percebe que as políticas “selo verde” entram em contradição com o que ela mesmo quer, que é a produção de qualidade indígena. Cada vez mais a gente está sendo ajustado, as nossas condutas estão sendo ajustadas. A gente não fica aqui discutindo para ajustar as empresas, os megaempreendimentos, é pra ajustar as condutas dos indígenas e dos quilombolas. A gente tem que estar atento a isso.

Em certo momento, o coordenador regional da Funai se posicionou:

O que tem de realidade em relação à DAP? No escritório local, se o técnico simpatiza com a comunidade indígena, ele emite a DAP. Se ele não simpatiza, ele não quer nem saber de índio, não quer saber de DAP. A maioria dos escritórios

locais não emite DAP. Teve alguns casos de emissão, Xakriabá teve algumas DAPs emitidas, mas também não é a totalidade da população. (...) A DAP é um instrumento criado para uma política que não é para o indígena, pode ser para o agricultor familiar, pode ser para grandes agricultores, mas para o indígena não, porque você tem que declarar qual é a quantidade de terra que tem, você tem que vincular. Você tem cinco hectares de terra em que você produz. Para o agricultor familiar beleza, está certo. Para o indígena não, ele não tem cinco hectares de terra, ele vive coletivamente com a terra que tem cinco mil, mil, 500 hectares, dependendo de cada terra. E aí a Emater, a gente está nessa discussão, porque eles querem, eles precisam que a gente declare que realmente é agricultor familiar, não vai ser para todos os indígenas, porque nem todos trabalham com agricultura e quanto é que aquela comunidade usa daquele território ali. Então a gente está tentando criar, bolamos um mecanismo para facilitar isso esse ano, mandamos para eles avaliarem lá e a gente está em contato com a Emater.

O que despertou minha atenção a este debate foi, primeiramente o problema da equiparação do indígena à categoria do agricultor familiar. Estava claro que ali havia uma contradição muito forte, apontada pelos indígenas de maneira mais ou menos explícita, na ideia de uma produção que está vinculada a uma família, sendo que “família” é uma categoria totalmente formatada dentro de uma concepção não indígena de organização social. Nas sociedades indígenas, há concepções muito diversas, que fogem à nossa construção de um modelo unitário de sociabilidade a partir da qual a sociedade é integrada, já que o parentesco não é para o indígena somente um fator unificador das relações privadas, mas um fator fundamental para toda organização política e econômica dos agrupamentos. Portanto, se os programas produtivos são sustentados na base da unidade familiar, já que a ela se atribui o documento de habilitação e o acesso direto aos benefícios, há necessariamente a exclusão ou a inadequação das múltiplas formas de organização social indígenas. Vinculada ao problema da família, a terra. Como se divide a terra indígena em unidades familiares, considerando o seu caráter essencialmente coletivo? Quais as dimensões que podem ser afetadas se uma política interfere desta maneira nas disposições dos espaços, recursos e na reprodução sociocultural dentro das aldeias? O último aspecto ficou demonstrado nas reclamações que não adiantava haver na lei uma garantia de que aquele direito abrangia os indígenas, pois na execução da política esbarrava-se na vontade do agente público local. A “burocracia”, esta forma de racionalizar os poderes que quase sempre exclui as populações racializadas e beneficia as elites – pois estas exercem o domínio do aparelho burocrático – aparece como o obstáculo último da negação da cidadania. Não importa se aquelas famílias indígenas estão ou não habilitadas, se correspondem ou não às exigências normativas, importa a vontade do agente público em conceder ou não o que está sob o seu

controle. São nestas relações que se dão no nível local onde se manifestam as diferentes formas de racismo, sobretudo em contextos como o que boa parte daqueles grupos vivem, em que suas identidades são cotidianamente contestadas. A reivindicação de programas específicos expressava, assim, a exigência de romperem com uma ideia homogeneizadora de inclusão, de produção e de mercado, algo muito presente devido ao imaginário de que os índios devem ser ainda ser integrados a uma sociedade abrangente, a qual seria a única a estabelecer as regras de como se dá esta integração. Mesmo numa política que procura contemplar grupos etnicamente diferenciados, permanecem os mecanismos que os reduzem à condição de empobrecidos, ignorantes, marcados pela falta de conhecimentos técnicos e de recursos materiais, aos quais terão acesso na medida em que se adequarem às regras gerais. No fim das contas, a proposta de criação de programas produtivos específicos para a população indígena foi mantida nos termos que os representantes haviam elaborado, com o respaldo dos presentes, após estes momentos de deliberação.

A segunda situação foi a discussão em torno de uma proposta que era a seguinte: *“Garantir que o RANI (registro administrativo da identidade indígena) tenha a mesma legitimidade para fins de registro e acesso a demais documentos que o registro civil tem”*. A proposta havia sido defendida para atender principalmente aos indígenas que não estão nas aldeias, permitindo que utilizem o registro como forma de comprovação da identidade. Durante a plenária, o coordenador regional da Funai contestou e explicou que no Brasil é o registro civil de nascimento que garante a cidadania, porque até a Constituição de 1988 o RANI era um instrumento de manutenção da tutela que permitia o controle que se fazia sobre a população. Não havendo mais a tutela, não haveria mais razões para o RANI existir, embora ele ainda seja utilizado em certas situações sociais. De outro lado, logo alguns indígenas vieram em defesa da proposta, expondo a sua razão de existência:

A minha aldeia Xukuru Kariri, na verdade não está enfrentando tantos problemas, mas a gente quer dizer que na verdade a gente quer garantir essa condição que nós temos. É uma condição de ser reconhecido por direito. A Funai tem que se impor, junto à polícia federal, o próprio Estado, para a gente conseguir diminuir essas questões. Uma questão que muitas vezes a polícia pergunta: cadê teu documento? E como você comprova, pela identidade, que você é indígena? Então tem uma situação que a gente precisa encurtar essa distância. Tem que garantir o direito. Agora, como a Funai, junto com nós, lideranças, caciques, se faz uma reunião com a polícia federal em Brasília para a gente estar discutindo isso? E se dentro do estado? A sugestão que eu proponho, porque hoje já tem os cartórios, antes a aldeia da gente não podia registrar o filho da gente, mas os cartórios do estado foram se educando e o indígena já registra também os filhos da gente. Xukuru Kariri já está sendo registrado. Os estados têm que se educar.

O que as lideranças tinham falado, eu acho que isso tem que ser garantido sim. Inclusive, lá nos Xakriabá, nós temos vários problemas com o RANI, porque lá atrás nós tivemos pessoas que conseguiram aposentar, receber auxílio maternidade com o RANI. E hoje em dia, não é mais aceito, não é considerado em instituições nenhuma de dentro da reserva. E hoje não funciona mais. Igualmente a identidade indígena. Tem pessoas que conseguiram aposentadoria com ela e hoje já não conseguem mais. Eu acho que as lideranças fazem muito certo, porque eu acho que o índio tem que ter a identidade dele.

Mas, eu acho que, o que eu vejo ali é que as comunidades indígenas querem fazer esse RANI valer, por que, então, para que? Será que a gente está usando dois documentos? O que a gente quer é fazer ele valer. Se ele não vale pra nada... Que ele seja um documento para entrar e sair em qualquer lugar. Porque também já tem alguns órgãos que levam em consideração.

Uma das lideranças, na tentativa de encontrar um ponto intermediário e reconhecendo ser o RANI um instrumento de tutela, propôs que se criasse na Funai um grupo de trabalho para analisar o assunto:

Garantir que o RANI, em situações peculiares, tenha legitimidade como os documentos do registro civil. E reforçar a necessidade de, independentemente de ser índio, é cidadão do Brasil também.

O que achei mais interessante no debate foi que ele explicitava muito bem o fato de haver um processo de transição de um paradigma de tutela para um de cidadania, em que a própria existência e utilização deste instrumento revelava as continuidades, incongruências e contradições desta transição. De um lado, os indígenas demonstravam que o RANI não havia perdido a sua utilidade em algumas situações sociais, mesmo que, oficialmente, não tenha a mesma validade de um documento civil. Inclusive instituições públicas continuam cobrando o documento, como depois pude comprovar na minha própria experiência de campo, na expectativa de que a Funai declare e confirme a autoafirmação. Mesmo tendo consciência de que estas situações discriminatórias ofendem a autonomia de dizerem quem são, conhecem também a importância “sacralizadora” do papel, do documento e da lei para o reconhecimento de seus direitos perante a sociedade não indígena. Diante de uma sociedade que não os ouve e não os vê, o documento é a garantia de sobrevivência, é o suporte que lhes assegura a cidadania mínima quando deslocados de suas comunidades, no contexto urbano, por exemplo. A princípio, o RANI era um instrumento de controle, nada mais. Passadas transformações substantivas na maneira como o Estado se relaciona aos povos indígenas, o documento teria esvaziado o seu sentido e utilidade. Segundo a nova

lógica, os direitos individuais devem ser salvaguardados aos indígenas como a quaisquer outros cidadãos, impedindo que estes mecanismos de identificação sirvam à discriminação. Contudo, a sociedade não indígena, presa a um imaginário e representações coloniais, exige a comprovação, que não vem da autoridade indígena, mas daquela que ela reconhece. Ao pedirem que a Funai continue emitindo o documento e que ele tenha tanta validade quanto do registro civil, os indígenas não o defendiam sob a justificativa e o propósito de antes, mas para uma garantia autorizada da sua autoafirmação, pautando as suas relações com não indígenas para além do âmbito do Estado, também no cotidiano. “Provar ser índio” não significa que eu reduzo a identidade ao suporte material, mas mostra que esta condição é tão importante quanto ser cidadão ou ser dotado das outras características identitárias que o Estado confirma e oficializa. Daí a exigência que o documento seja tão válido quanto aqueles emitidos pelos cartórios. “Se não tiver o mesmo valor que a carteira de identidade, para que que serve?”, indagava uma liderança Pataxó.

Esta inversão do sentido foi confirmada quando os indígenas reagiram à fala deste funcionário da Funai, que intentava também defender o uso do RANI:

Outra coisa que eu queria salientar é a importância histórica do RANI, porque hoje todos os arquivos históricos dos indígenas estão nos livros de nascimento indígena da Funai. Então se você vai na fazenda Guarani hoje, todos os originais de todos os índios que passaram na fazenda Guarani estão lá. Se o RANI para de funcionar, o próprio cartório não tem como expedir uma via por exemplo, para dona Bete, porque o registro está lá. Se ela amanhã precisar de uma segunda via, o que garante para a sociedade que ela é uma indígena? É o RANI. Então ainda acho que o RANI, a Funai já foi no cartório, antes da Constituição de 88 e deverá ainda trabalhar com o cartório para garantir ao indígena e garantir à sociedade que o índio é índio.

Imediatamente, a liderança Tupiniquim que estava ali representando a APOINME rebateu: “*me desculpe, mas o índio é índio em qualquer situação, ele nunca vai deixar de ser índio*”, e foi seguido de aplausos. Não queriam, portanto, defender a existência do RANI por si, mas mantê-lo enquanto cumpre ainda uma função prática, oferecendo uma segurança em situações discriminatórias, enquanto a sociedade se nega a reconhecê-los como sujeitos autônomos. A inversão de perspectiva sobre a função e utilidade do registro indígena revelava as contradições da ruptura de significados associados ao indigenismo e o fato de que se trata de um processo lento, onde se esbarra mais uma vez no problema da continuidade da tutela e da dependência. No entanto, demonstrava também que parte do uso estratégico

que os indígenas fazem do indigenismo se dá na apropriação dos instrumentos tradicionalmente usados para “objetificar” por aquele que é “objetificado”.

Por fim, a terceira situação que trago aqui foi o debate em torno de algumas propostas, apontadas nas mesas de trabalho e levadas à plenária, e que contemplavam os chamados índios “desaldeados”, ou em situação urbana. Propunha-se que o Estado atendesse a uma reivindicação territorial, adquirindo terras para os parentes residentes nas cidades, e que garantisse também outras políticas específicas a que não têm acesso enquanto não estejam no território, como saúde, educação, programas habitacionais e de inclusão produtiva. Quando levadas a debate, a proposta que tratava especificamente do atendimento à saúde provocou reações entre alguns indígenas, que se posicionaram contra. Uma liderança Maxacali foi a primeira a se posicionar, afirmando que a proposta poderia enfraquecer a causa indígena, principalmente a luta pelo território, por permitir que não indígenas se aproveitassem dos benefícios dos indígenas. Um indígena Xukuru Kariri afirmava “*índio não aldeado não é índio*”. Outra representante indígena interveio, esclarecendo haver uma população indígena considerável vivendo no espaço urbano em Minas Gerais, principalmente das etnias Aranãs, Tuxás, Caxixós e Pataxós. Destas quatro etnias, apenas os Aranã não tinham nenhum representante presente na Conferência. Um bom contingente da população desaldeada está em Belo Horizonte, como a representante explicou, dez mil indígenas aproximadamente. O coordenador da Funai sugeriu que a proposta fosse reelaborada para contemplar apenas indígenas que pleiteiam um território, mesmo sem viver ainda nele. A proposta foi reformulada neste sentido, mas ainda assim não houve concordância geral da plenária. Questionavam também: “*Quem irá realizar este atendimento, a SESAI? Ela terá estrutura para atuar nas cidades? O SUS? Mas eles já não estão contemplados pelo atendimento universal do SUS?*” Um indígena que participava da Conferência, mas não pertencia às etnias de Minas Gerais ou Espírito Santo, interveio no debate, pontuando que em todo Brasil há um grande contingente de indígenas vivendo nas cidades, pelas mais variadas razões, por isso a questão que provavelmente apareceria na Conferência Nacional. Ele citou São Paulo e Amazonas como locais onde há muitos índios fora das aldeias, com suas demandas próprias e que isso é reconhecido pelo movimento indígena. Para não gerar mais tanta polêmica, a proposta foi subdividida em duas, sendo que a primeira especificava que aqueles indígenas em momentos distintos do processo de demarcação teriam direito ao atendimento da SESAI. A segunda proposta tratava dos índios

não aldeados e previa simplesmente um atendimento diferenciado de saúde. A primeira acabou sendo aprovada, sem unanimidade. A segunda foi vetada, sem nenhum apoio sequer, seja por parte de representantes indígenas, seja por parte dos representantes estatais. Contudo, eu sabia que havia ali funcionários da Funai que conheciam as reivindicações dos indígenas de Belo Horizonte, mas se silenciaram durante o debate. Apenas um representante do Ministério Público havia manifestado preocupação com o assunto, em uma plenária anterior àquela da votação das propostas:

Essa lei para não atender índios desaldeados, sobretudo no âmbito da saúde, quando eu fiquei sabendo disso no ano passado, quando o Ministério Público Estadual foi procurado por um indígena na cidade que não foi atendido pela DISEI, eu tive acesso a essa lei. Mas, o que mais me surpreendeu foi o fato disso ter sido aprovado internamente pelo conselho. E aí, numa Conferência indígena dessa envergadura, eu fico pensando, o que faz existirem índios desaldeados? É um processo histórico de roubo da terra. Uma população em que algumas famílias são obrigadas a irem para cidades e passam a não ser tratadas como indígenas por causa do processo violento que elas sofreram e tem parente que está contribuindo para que essa violência se perpetue, que foi o que a indígena falou. Eu acho que isso é um problema que vocês lideranças devem tratar aqui. É uma sugestão.

Ao longo de toda a Conferência, eu havia notado a questão ser trazida pelos representantes indígenas pontualmente, apenas algumas vezes. Uma indígena Tuxá se posicionara, logo no início:

Aqui em Minas tem leis que prejudicam os índios não aldeados. Todos nós somos índios, seja em que parte do Brasil estiver. O índio não aldeado tem direito, na SESAI ele tem direito de tudo sim. Nós povo Tuxá estamos sendo prejudicados. Até no momento ninguém fez nada por nós.

Porém, não havia ali uma inserção efetiva dos problemas específicos por que passam os indígenas em situação urbana. Pelo contrário, a reação dos indígenas “aldeados” demonstrava a invisibilidade dos “desaldeados” e, o que era mais problemático, a deslegitimação de suas reivindicações identitárias. Eu observava então que as disputas dentro do movimento indígena naquele contexto regional revelava alguns aspectos, como a baixa de representatividade destes grupos dentro das organizações; a ausência de uma compreensão sobre quem são estas famílias, porque saem das aldeias, se voltam e como voltam, se mantêm os seus vínculos comunitários e de que maneira o fazem e como se dão dinâmicas de troca e deslocamento campo/cidade; uma reprodução de representações sobre o que é o “índio legítimo”, mesmo que estes mesmos indígenas afirmassem, em outros momentos, que “índio mora onde quiser” .

Havia ali uma negociação de limites e fronteiras, dentro de uma disputa por recursos escassos, a disputa dos povos indígenas por direitos e políticas frente à sociedade que os coloniza. A resistência daqueles representantes em reconhecerem os “desaldeados” como iguais reproduzia a tarefa que o indigenismo sempre cumpriu de fixar a “indianidade” dentro de certas categorias, para governá-la. Neste caso, o limite é a aldeia. Uma hipótese para que isso aconteça é que no contexto de Minas Gerais e Espírito Santo os conflitos territoriais ainda são demasiado latentes para que se possa abrir mão de certas categorizações. Primeiro, seria preciso garantir os processos demarcatórios antes que se estendessem as fronteiras para além da aldeia. Para eles, os outros são desertores da causa de cada etnia, pois deixam de estar presentes na luta, junto a seus parentes, para “ganhar a vida” isoladamente. Temem que qualquer um possa se beneficiar, dizendo serem índios, mesmo sem o suporte de seus coletivos, o que levaria à banalização da identidade e o enfraquecimento da causa indígena. Alguém na plenária afirmava, *“o problema é que muitos destes índios não aldeados estão lá porque querem”*. Mas, o que move este índio que quer sair? A simples vontade de romper os seus vínculos com sua comunidade ou a ausência de alternativas? Se há alternativas, o deslocamento rompe completamente as suas raízes ou há possibilidades de retorno? Por que continuam afirmando que são indígenas e como isto interfere nas suas próprias reivindicações e na causa indígena como um todo? Será um simples interesse individualista, ou há ali uma hipótese de rearticulação da causa indígena que inclusive contribua para a luta por territórios e autodeterminação, de uma maneira que transcenda os limites da aldeia?

Por fim, o índio não pode viver onde quiser e o indigenismo continua desempenhando um papel crucial na imposição destes limites, que não são apenas físicos e materiais. O aldeamento e a fixação de um lado, a integração e a aculturação do outro, exercem um controle simbólico forte nesses processos de disputa política. Com a intensificação do protagonismo indígena, estes processos se complexificam, mas não significa que estejam isentos de conflitos. Até há alguns anos, não se consideravam índios “ressurgidos”, boa parte dos que estavam presentes nesta Conferência regional, como índios legítimos. Foi a inserção destes povos na luta que deslocou esta fronteira. Em outras regiões, este deslocamento se dá por fatores diversos, onde o movimento indígena não só reconhece, como estabelece importantes relações com quem vive nas cidades.

Para encerrar, passo a descrever alguns pontos de como se deu a Conferência Nacional, realizada em Brasília no mês de dezembro de 2015, dois meses após a etapa

regional. Ao todo, foram reunidos mais de 17 mil indígenas nas etapas locais, 6 mil em 26 etapas regionais e 1.888 participantes da etapa nacional, incluindo representantes indígenas, representantes do Estado e de entidades da sociedade civil de apoio à causa indígena. Após quatro dias de deliberações, foram construídas quase 5.000 propostas, advindas das outras e sintetizadas na etapa nacional, que perpassavam diferentes eixos de ação, tratando de temas como direito territorial, autodeterminação e participação social, direitos individuais e coletivos, desenvolvimento e gestão sustentável das terras, promoção da diversidade cultural e pluralidade étnica do Brasil, direito à memória indígena. Além das plenárias gerais, acompanhei as reuniões do grupo de trabalho do eixo 5, Diversidade Cultural e Pluralidade Étnica no Brasil. Dentro das propostas discutidas, predominavam os temas como a luta contra a discriminação e o racismo institucional e estrutural; a implementação de políticas de saúde e educação etnicamente diferenciadas e construídas a partir das especificidades locais de cada povo; o reconhecimento e a promoção das línguas indígenas, dos costumes, práticas culturais, religiosas e ritualísticas; o reconhecimento, a garantia da autodeterminação dos povos, nas variadas situações em que o Estado deva mediar conflitos ou solucionar disputas; a garantia da pluralidade étnica e cultural na promoção do patrimônio material e imaterial do país; a promoção da justiça cognitiva, com o apoio à produção, troca e difusão dos saberes indígenas, em patamares de reciprocidade com outros conhecimentos; o respeito e reconhecimento à pluralidade jurídica dos povos; o aprofundamento de um diálogo intercultural, nos diversos setores da vida social, dentre muitas outras. Destaco aqui três das propostas aprovadas pelo grupo de trabalho:

Que o governo crie uma estratégia política para sensibilizar os municípios a atenderem os indígenas em contexto urbano, considerando a existência de preconceito e racismo institucional contra os povos indígenas nas cidades.

Exigir total justiça e respeito, segurança para os povos indígenas em situações de conflitos, assassinatos, inclusive de estudantes indígenas que moram na cidade que sofrem ato de racismo, agressão e discriminação.

Orientar os cartórios a cumprir a Resolução Conjunta no. 3 do Conselho Nacional de Justiça, que assegura ao indígena o direito de realizar o registro civil de acordo com seus nomes tradicionais, incluindo na Cédula de Identidade (Registro Geral –RG) um campo específico de identificação do povo indígena, bem como que o poder judiciário observe a possibilidade de realizar a mudança dos nomes próprios em português para os nomes indígenas, através do procedimento judicial, e de revisar os erros nos dados como data de nascimento, grafia dos nomes, fiscalização, etc., nos documentos já expedidos, em respeito à autoafirmação da identidade étnica, autodeterminação indígena e valorização individual.

A última proposta trata da identificação dos indígenas perante a sociedade não indígena, inserindo uma solução que já havia sido normatizada pelo Conselho Nacional de Justiça ao problema que havia aparecido na etapa regional e levado os representantes a apoiarem a utilização do registro administrativo da Funai, o RANI. Não havendo então necessidade de retomar o instrumento de tutela que já havia sido extinto pela Funai, a norma citada obriga que o mesmo registro civil que iguala todos os cidadãos brasileiros em direitos deve também diferenciá-los, atendendo à autoafirmação, língua e valores próprios de cada um. Trata-se da Resolução conjunta do Conselho Nacional de Justiça e do Conselho do Ministério Público no. 3, de 2012, que estabelece:

Art. 1º O assento de nascimento de indígena não integrado no Registro Civil das Pessoas Naturais é facultativo.

Art. 2º No assento de nascimento do indígena, integrado ou não, deve ser lançado, a pedido do apresentante, o nome indígena do registrando, de sua livre escolha, não sendo caso de aplicação do art. [55](#), [parágrafo único](#) da Lei n.º [6.015/73](#).

§ 1º. No caso de registro de indígena, a etnia do registrando pode ser lançada como sobrenome, a pedido do interessado.

§ 2º. A pedido do interessado, a aldeia de origem do indígena e a de seus pais poderão constar como informação a respeito das respectivas naturalidades, juntamente com o município de nascimento.

§ 3º. A pedido do interessado, poderão figurar, como observações do assento de nascimento, a declaração do registrando como indígena e a indicação da respectiva etnia.

§ 4º Em caso de dúvida fundada acerca do pedido de registro, o registrador poderá exigir o Registro Administrativo de Nascimento do Indígena – RANI, ou a presença de representante da FUNAI.

§ 5º Se o oficial suspeitar de fraude ou falsidade, submeterá o caso ao Juízo competente para fiscalização dos atos notariais e registrais, assim definido na órbita estadual e do Distrito Federal, comunicando-lhe os motivos da suspeita.

§ 6º. O Oficial deverá comunicar imediatamente à FUNAI o assento de nascimento do indígena, para as providências necessárias ao registro administrativo.

Art. 3º O indígena já registrado no Serviço de Registro Civil das Pessoas Naturais poderá solicitar, na forma do art. [57](#) da Lei n.º [6.015/73](#), pela via judicial, a retificação do seu assento de nascimento, pessoalmente ou por representante legal, para inclusão das informações constantes do art. [2º](#), "caput" e § 1º.

§ 1º. Caso a alteração decorra de equívocos que não dependem de maior indagação para imediata constatação, bem como nos casos de erro de grafia, a retificação poderá ser procedida na forma prevista no art. [110](#) da Lei n.º [6.015/73](#).

§ 2º. Nos casos em que haja alterações de nome no decorrer da vida em razão da cultura ou do costume indígena, tais alterações podem ser averbadas à margem do registro na forma do art. [57](#) da Lei n.º [6.015/73](#), sendo obrigatório constar em

todas as certidões do registro o inteiro teor destas averbações, para fins de segurança jurídica e de salvaguarda dos interesses de terceiros.

§ 3º. Nos procedimentos judiciais de retificação ou alteração de nome, deve ser observado o benefício previsto na lei [1.060/50](#), levando-se em conta a situação sociocultural do indígena interessado²⁷.

O desafio é tornar esta norma, que sequer era conhecida pelos agentes públicos da Funai e de setores especializados de Minas Gerais e Espírito Santo, algo realmente efetivo, que saia do papel e passe a ser aplicada pelos cartórios, pelo judiciário e respeitada por toda a sociedade.

As outras propostas destacadas remetem às reivindicações dos indígenas em situação urbana, seja temporária ou permanentemente, confirmando que em todo o país esta questão é recorrente e começa a ser tematizada, mesmo que timidamente e com propostas ainda muito gerais e pouco aprofundadas. Em outro eixo, dos direitos individuais e coletivos, foi aprovado:

Que os órgãos competentes garantam aos indígenas que moram na cidade ou estudantes, que participam ativamente das atividades de seu povo, inclusive contribuindo com o desenvolvimento socioeconômico, político e cultural, o acesso e igualdade a todas as políticas públicas e benefícios de educação, saúde, cultura, segurança, moradia, entre outras, de forma igualitária aos indígenas aldeados, de acordo com a organização social de cada povo indígena e suas especificidades.

Criar uma comissão técnica da Funai juntamente com o Ministério Público Federal para discutir uma política voltada para as comunidades indígenas que vivem nas áreas urbanas.

Assegurar o direito para os indígenas que moram transitoriamente na cidade (estudantes, funcionários, movimentos indígenas e outros).

A primeira proposta cria condições para o acesso às políticas pelos povos em situação urbana, de maneira a garantir que os sujeitos beneficiados mantenham vínculos com o grupo aldeado, o que nem sempre acontece. Mantém-se aí uma perspectiva individualizadora dos grupos que estão nas cidades, vistos como pessoas que por alguma

²⁷ Como se vê, a Resolução não descarta totalmente o papel da Funai e do próprio RANI em confirmar, em última instância, a legitimidade do requerente que deseja registrar-se em seu nome indígena. Portanto, mesmo que se amplie os suportes materiais para a autoidentificação, remanesce a preocupação do Estado brasileiro de comprovar a autenticidade dessa atribuição, remetendo à autoridade que ele mesmo exerce na sua função categorizadora e não à autoridade dos próprios coletivos indígenas. Nos capítulos seguintes, retomo com mais profundidade o tema da autenticidade.

razão estão temporária ou permanentemente afastadas do convívio coletivo. A terceira proposta, no entanto, menciona unicamente aqueles que estão na cidade temporariamente e devem ser tratados de maneira equiparada aos parentes aldeados. Já a segunda proposta traz uma outra realidade e em vez de se dirigir a indivíduos, menciona “comunidades indígenas” em situação urbana. Não se trata, portanto, de indivíduos isolados, mas grupos inteiros que reconstróem ou mantêm os seus laços de pertencimento neste novo contexto. Implicitamente, está o reconhecimento da autonomia desses grupos enquanto sujeitos coletivos e não como resquícios de uma cultura indígena desintegrada no meio urbano. Demonstra-se também a necessidade de uma compreensão das especificidades desta realidade para que se construa uma política adequada às diferenças do que é a vida indígena nas cidades.

Analisando as conclusões da Conferência no plano geral, ela serviu para visibilizar em todos os momentos a demanda pelo fortalecimento e reestruturação do indigenismo, principalmente da Funai. O que não significou um apelo pela recuperação do seu papel centralizador, burocrático e tutelar. Pelo contrário, a permanência da tutela e das relações de dependência era outro ponto muito debatido e combatido. Apareciam também com recorrência aqueles temas levantados pelos indigenistas que entrevistei, como a ineficiência dos outros setores estatais, além do despreparo e descaso por parte de órgãos localizados nos outros entes federados, como estados e municípios, que muitas vezes sequer conhecem os povos indígenas localizados em suas regiões, tampouco as políticas que lhes são destinadas.

Para além do problema estrutural, predominavam os desafios ao diálogo entre universos indígena e não indígena na construção compartilhada das políticas. O confronto entre saberes técnicos, construídos a partir da cultura homogênea do nacional, e os saberes locais, diversos e incomensuráveis, irredutíveis à racionalidade técnica, perpassava a discussão sobre todas as políticas, com destaque àquelas ligadas à saúde, educação e ao manejo sustentável dos territórios. A demanda territorial era o fio condutor de todas as propostas, que congregava povos tão diversos, falantes de variadas línguas, mas unidos pela certeza do pertencimento originário às suas terras e pelos adversários comuns. Outras bandeiras centrais eram a defesa de um novo Estatuto dos povos indígenas – e não do Índio – proposta já apresentada ao Congresso Nacional, assim como a criação de um Conselho de Política Indigenista, não apenas consultivo, mas de caráter deliberativo.

A força das diversas organizações indígenas de todo o país se fez ouvir, tanto pelas falas em diferentes línguas ou em português, quanto pelos gritos, cantos e rezas. Minha atenção sempre se detinha por aquilo que observava e compreendia e ainda mais por aquilo que não era capaz de traduzir. O intraduzível, estratégia de resistência sempre presente. A performatividade da cultura fazia o momento da política também o momento do ritual, em que o sagrado se manifestava de uma maneira inacessível ao não indígena e compartilhado apenas pelos legítimos parentes. Unidos pela categorização genérica, mas muito mais pela resistência. O ritual era também o momento de negociação de diferenças, necessária para que num universo com tantas distinções fosse possível criar unidades e, principalmente, decidir sobre projetos e estratégias de luta.

Contudo, não estavam ali apenas discutindo e tematizando a diferença, decidindo como ela deverá ser interpretada, compreendida e gerida pelo Estado brasileiro. Àqueles sujeitos importava, principalmente, que a diferença fosse performatizada, que ela ocupasse espaços que sempre lhes foram interditos, que se tornasse visível, pela cor e beleza dos adereços, ensurdecadora, pelo som dos maracás, que incomodasse, que rompesse as expectativas de um senso comum “desindianizado”. Não é apenas no nível do diálogo, da troca direta de palavras, mas no nível do sensível que este processo de tradução se torna possível.

Neste sentido, os povos indígenas organizados mostram que é preciso inverter a perspectiva sobre aquela antiga história, de quando o homem branco avistou o primeiro selvagem e este se encantou imediatamente pelos apetrechos ocidentais, trocando-os pelos recursos naturais que detinha. Se na visão do branco, esta era a prova de que o selvagem era um ser marcado pela falta e pela vontade de tornar-se completo, ao índio o que importava era a troca, após a qual se tornaria outro, mas não o mesmo que a outra parte da relação. Se na lógica em que fomos naturalizados, esta troca seria sem volta para os índios, porque eles jamais seriam os mesmos, estes povos provam que ela nunca cessou, mesmo com toda a violência, massacre e etnocídio a que ela levou. Do lado oposto à violência, havia uma intensa capacidade de se reinventarem em cada situação e se diferenciarem, mesmo num mundo repleto de imagens fixas dos estereótipos coloniais, permanecendo protagonistas de seus destinos. Isso fica expresso na fala desta indígena em Brasília:

Eles falam, saiu porque quis, mas a gente entende que tem necessidade de sair pra cidade, outra necessidade. Não saiu porque quis. Hoje a gente vive nesse mundo moderno, contemporâneo dos não indígenas, nesse mundo globalizado,

cheio de tecnologia, que existe no meio não indígena. Nós temos que acompanhar isso, porque se eu ficar só na aldeia, o que vai acontecer? Vão me chamar de povo atrasado, que não conhece nada. Isso é doído. Por que o indígena quer estudar? O índio tem que viver da caça e da pesca. É isso que eles falam da gente. Eu sempre nas palestras que eu dou na cidade onde eu moro, eu falo assim. Imagina vocês o não indígena que não conhece o indígena, se a gente fosse pra cidade tudo desse jeito, o que eles pensariam? É o choque quando eles vêm isso, porque eles vêm a gente tudo vestido, tudo bonitinho... Digo mais uma coisa. Nós podemos ter acesso a todo tipo de tecnologia, nós podemos usar calçado e roupa de marca e de grife deles, mas não vamos deixar de ser índio. Na nossa veia corre sangue de índio. A mesma coisa, eles podem usar o nosso artesanato, mas eles não vão deixar de ser não índio. Então essa é a mensagem que eu quero deixar para nós.

3.5 O indigenismo instrumentalizado na luta

O indigenismo como sistema e ideologia de dominação colonial produziu ideias, pensamentos, práticas e rotinas que se refletem na sua construção presente, mesmo que seus traços coloniais sejam supostamente superados dentro de um paradigma democrático de convivência interétnica entre os diferentes povos indígenas e a sociedade nacional. Como procurei demonstrar, desde a vigência da lógica positivista da pacificação até os recentes modelos de gestão nacional da questão indígena, que não condicionam a cidadania à emancipação de indivíduos, mas ao contrário, aprofunda a cidadania coletiva, baseada na autodeterminação cultural, linguística e territorial, o indigenismo segue enquanto matriz unificadora, homogeneizadora, forjada a partir das monoculturas modernas, que remetem o indígena às categorias de "inferior, ignorante, local, improdutivo e residual". São estas as cinco formas sociais de produção de não existência de que fala Santos em sua sociologia das ausências (Santos, 2006), confrontadas tanto nos discursos quanto em outras formas de linguagens, performances, rituais e silêncios que acompanhei e descrevi, na seção anterior. Ali, os representantes indígenas impunham suas temporalidades, imaginários, lógicas produtivas, cosmologias, sempre no trânsito entre o aqui e lá – de um lado, os espaços em que se reúnem para uniformizar as suas políticas, de outro, o lugar do ser e pertencer, a aldeia, o território.

Assim, acionam e instrumentalizam o indigenismo numa perspectiva tradutória, disputando politicamente o espaço residual que ele ocupa na estrutura complexa do Estado, para recolocar a diferença cultural, até então tratada, na melhor das hipóteses, como um objeto a ser protegido, para significar um espaço de enunciação (Bhabha, 1998). Trata-se de um processo de permanente desconstrução de estereótipos coloniais e de multiplicação dos

equivocos (Viveiros de Castro, 2015) na língua normatizadora, que atribui nomes, estágios de indianidade e patamares de emancipação. O papel exercido pelos coletivos em movimento tem sido o de produzir rupturas nessa língua e na própria "nação", sem abrirem mão das estruturas e do sistema como um todo, ao mesmo tempo em que resistem à cidadania integradora, que condicionaria a participação na sociedade nacional à negação da autonomia étnica. Afinal, se fazem uso, por exemplo, de uma *certidão de indianidade* (o RANI), isso não significa que legitimam a entidade indigenista a dizerem quem são, mas que a autonomia étnica se perfaz num contexto de dominação da cultura hegemônica, da linguagem das leis, das generalizações e ritos não indígenas. Entretanto, o uso do instrumento categorizante não passa por sua simples repetição, pois instaura aqui novas relações, baseadas na agência indígena. Assim, no exercício da política hegemônica, na ocupação dos espaços institucionais, constituem novos processos em que "ser indígena" implica dizer o seu próprio nome, rompendo também com a tutela, com a dependência e com tradução unilateral, em que apenas um dos lados estabelece os nomes e as fronteiras de significados.

Em outra instância, os indigenistas que representam as instituições que tradicionalmente foram os mediadores e tradutores na relação interétnica entre coletivos e a sociedade brasileira se situam numa posição ambígua de, sem assumirem o papel de falarem pelo índio, transitarem também de um lado a outro, de uma posição de engajamento com as causas indígenas e de defesa das conquistas normativas, das instituições e dos avanços democráticos dos últimos anos. Essa ambiguidade não retira, no entanto, o potencial de sua participação nas disputas que estão em jogo, provocando tensões e rupturas à própria agência estatal, ou externamente, quanto potencializam o alcance e os instrumentos da resistência indígena. As alianças que inauguraram o movimento indígena e pan-indígena em nível nacional, na década de 1970 e a posteriormente, contaram em grande medida com a participação dessa camada da população não indígena, mas que se engaja na defesa das diferenças étnicas em uma relação de apoio e complementaridade, procurando respeitar a autonomia das coletividades indígenas.

Tudo isso revela o potencial da tensão que os indígenas estabelecem ao se apropriarem do aparato indigenista, instalada na raiz do biopoder que define e categoriza – quem são os índios? Ao se redefinirem, multiplicarem as formas de performatizar a identidade, os dispositivos de comprovação, os regimes de verdade e autenticação, invertem o propósito da normatização, incidindo também sobre os efeitos que ela venha produzir.

Além disso, subvertem o esquema racializado em que a função de controle e categorização se assentava. Ou seja, sem mudar radicalmente a forma – que permanece ainda marcada pelos resquícios da tutela exercida como assistência – alteram o seu conteúdo. Retirando do poder político não indígena a exclusividade de dizer quem são e confrontando a sua centralidade no papel de definir fronteiras territoriais e simbólicas, desvelam a natureza unilateral e heterônoma desse poder que lhes definia para controlar, decidir sobre suas vidas e legitimar as suas mortes.

A decisão sobre o que significa ser ou não indígena depende, agora, de uma teia de relações complexas, que inclui a sociedade não indígena – composta por indigenistas, aliados – mas tem o protagonismo indígena como base e princípio. Mesmo que ela se dê em um contexto demasiado agonístico, desigual, burocratizado e pouco democrático, ela está garantida pelas instituições em vigor e a sua reversão enfrenta e enfrentará todo o legado da resistência histórica, a contínua afirmação da vida frente às políticas da morte, traduzida em normas e diretrizes para uma convivência intercultural.

Enfim, tendo em conta os retrocessos provocados às políticas indigenistas, que já se verificam e anunciam se aprofundar, a complementaridade entre o movimento indígena e suas redes de apoios locais, regionais, nacionais e internacionais, torna-se ainda mais urgente e central. Também por essa razão, pretendi ao longo da investigação de campo e expondo aqui os resultados das análises então realizadas, responder algumas questões centrais que perpassam as relações entre os coletivos étnicos indígenas e a sociedade hegemônica não indígena. Quais são os imaginários, as expectativas, as fronteiras e linguagens que moldam essas relações ao longo da história e como os diferentes povos indígenas as acionam, transgridem e transformam, quando passam a atuar como coletivos políticos em aliança?

Nesse capítulo, procurei, assim, caracterizar a especificidade do indigenismo brasileiro a fim de, respondendo aos objetivos desta tese, pensar no que significa a apropriação da *indianidade* e o seu deslizamento para além das fronteiras que lhe foram estabelecidas. Importa agora desenvolver essa reflexão, expondo os resultados que esta investigação permitiu alcançar, a partir da experiência da resistência indígena na cidade.

4 Indígenas na cidade, nas fronteiras entre o ser e o estar: trânsitos, resistências e retomadas

Indígenas nas cidades, longe das aldeias, sofrem de um processo de apagamento inevitável, como uma imagem desbotada que com o tempo perde toda a nitidez. O apagamento do ser, do estar e do viver, que encontra o processo civilizatório como destino das coisas que naturalmente passam, são esquecidas, ficam para a história, ficam no passado. Apagamento que estes sujeitos confrontam com o resgate de suas línguas, ao menos parte dela, ao se comunicarem por expressões que não são do seu uso comum. Com o uso do urucum na pele, o cocar como adereço, ou somente as penas, que passam despercebidas como coisas exóticas ou geram estranhamento e repulsa.

Mesmo com adereços e outros suportes visuais, ou simplesmente ao afirmarem suas identidades étnicas, os “civilizados” insistem em cobrar-lhes provas, documentos, atestados; outros olham absurdados para a cena exótica de uma indígena que se senta ao chão da praça numa performance artística e: “mas é índia mesmo?”. A reação poderia ser a mesma se o transeunte se deparasse com um animal selvagem no meio do asfalto, impossível de reconhecer neste cenário. Ou da criança que indagam indaga sobre o que comem, o que vestem, como se presenciasse o fenômeno estranho de uma figura dos livros que assume forma real, bem diante de seus olhos.

Este conjunto de impressões vieram à tona enquanto eu começava a buscar informações e desenhar os contornos da parte principal deste estudo de caso, que passava por determinar quem eram os sujeitos, o contexto, as relações, os processos e os problemas sobre os quais esta investigação trataria. Foram meses de imersão num cenário que me permitiram conhecer como a temática “índios na cidade” tomava alguma visibilidade perante não indígenas em Belo Horizonte. Desde o início, acionei a minha rede de contatos com pessoas que tinham algum envolvimento com a causa indígena, entidades, amigas e amigos, lideranças que eram indicadas, e fui desenvolvendo um percurso de “bola de neve”, com alguns percalços e desencontros, como menciono no primeiro capítulo.

No terceiro capítulo, descrevi e analisei a minha abordagem sobre os processos de negociação, em nível institucional, da política indigenista. Não encontrei ali um espaço em que se debatia com profundidade as questões específicas relativas à presença indígena nos centros urbanos, pois ela aparecia esporadicamente e por vezes gerava uma tensão crescente

entre aqueles que queriam discutir e quem achava que isso criaria um desvio da reivindicação central, o território. Esta constatação me levou a tentar refletir em duas direções. A primeira, sobre esta ausência da questão indígena urbana, contrariando os dados estatísticos, que afirmam viverem aproximadamente quarenta por cento da população indígena nas cidades²⁸. A segunda, sobre a produção desta ausência, algo mais profundo, que passa por pensar sobre o que é ou se espera ser a “cidade”, o que é ou se espera ser o “indígena”. Tanto uma questão quanto a outra não são construções inocentes, pois são um reflexo das fronteiras que regem pensamentos, discursos e ações, fronteiras colonialmente configuradas.

Em relação a essa etapa da investigação, como já mencionado, a minha posição era muito mais de observação, que intervinha muito pouco e apenas registrava, com exceção dos momentos de entrevista, pois ali elaborava as minhas próprias questões e as compartilhava com o/a interlocutor/a. Quanto à parte do estudo em que desenvolvi mesmo em Belo Horizonte, a minha posição já era muito mais ativa, de alguém que dialogava, colaborava e se situava também como agente das situações e processos que queria analisar. A partir dessas ausências notadas nos espaços institucionais, quis observar de que forma os coletivos da cidade acionavam estratégias para se fazerem visíveis, ouvidos, legitimados a atuar como representantes de suas identidades coletivas naquele espaço. Como lidavam com o desafio da distância de seus territórios e parentes, com as dificuldades do retorno, a manutenção e dos vínculos e formas de recriarem o seu pertencimento étnico. A primeira parte deste capítulo está dedicada à descrição sobre a presença indígena em Belo Horizonte, a partir do meu próprio percurso de aproximação e engajamento, que começa pelas primeiras indagações, que me levavam a refletir sobre o aparente “apagamento” dessas populações naquele contexto, apesar de ser tratar de um contingente significativo, recentemente contabilizado e mobilizado por entidades de apoio às causas indígenas. Aos poucos, a impressão do apagamento foi sendo problematizada, quando comecei a compreender melhor as relações e disputas que configuravam aquele cenário, marcado por uma construção ainda incipiente de uma “fronteira” de resistência indígena, que busca dar legitimidade às

²⁸ Segundo levantamento censitário do IBGE realizado em 2010, comparado a 2000, a população autodeclarada indígena brasileira (817.963 pessoas) voltou a ter sua maior parcela vivendo na zona rural. Enquanto em 2001, a população indígena na cidade era de 383.298, maior do que a de 350.829 no campo, dez anos depois os números passaram para 315.180 na cidade e 502.783 no campo. Mesmo com a redução do percentual da população em situação urbana, ainda é uma parcela significativa de 40 % aproximadamente. Dados disponíveis em <https://indigenas.ibge.gov.br/>. Acesso em 12/03/2019.

reivindicações dos diferentes grupos residentes na cidade, contra a categoria deslegitimadora de índios “desaldeados”.

Na segunda seção, trago para diálogo com a experiência de campo alguns aportes da literatura etnográfica, importantes para compreender a inserção histórica das estratégias de resistência que serão exploradas nas seções seguintes, ao analisar a produção etnográfica sobre as reemergências étnicas de grupos indígenas do nordeste brasileiro. Uma parte significativa da representatividade étnica presente em Belo Horizonte advém desses processos de reemergência, ou é direta ou indiretamente influenciada por eles. Portanto, esta seção servirá para estabelecer as conexões entre processos que estão em aberto e que advêm da continuidade histórica de um modelo de expansão colonial - que implicava especialmente a miscigenação e aldeamento forçados, apagamento, estigma e etnocídio dos povos indígenas - marcante em um território mais largo que abrange o nordeste e o sudeste brasileiros, onde linhas temporais e espaciais se entrecruzam, constituindo a fronteira imaginada e vivida do indígena "ressurgente", tanto no campo quanto na cidade.

4.1 Para além do apagamento, a construção de uma fronteira de resistência

Minha primeira aproximação à questão indígena urbana aconteceu em 2013, quando fui convidada a participar de uma reunião na sede da Defensoria Pública da União de Belo Horizonte, para a apresentação de um projeto que já estava em execução, denominado “Índios na Cidade”, voltado ao mapeamento, à mobilização e organização coletiva da população indígena residente na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Naquela ocasião, eu não trabalhava diretamente com o tema, mas integrava um projeto coletivo de investigação chamado “Cidade e Alteridade: Convivência Multicultural e Justiça Urbana”²⁹, no qual estudávamos comunidades étnicas no contexto urbano. Naquele encontro, conheci brevemente alguns representantes indígenas e me lembro que as principais reivindicações que apresentaram era o acesso a um atendimento de saúde específico às famílias indígenas e a construção de espaços culturais que possibilitassem o compartilhamento de experiências, trocas e formações em direitos e políticas indígenas. Havia latentes um entusiasmo de defenderem aquele espaço de fala e representação, mas

²⁹ Projeto realizado entre 2011 e 2013, fruto de uma parceria entre a Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais e o Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

também uma necessidade se constituírem enquanto coletivo e compreenderem realmente quem eram. Entre os representantes estatais e de outras entidades presentes, e aí também me incluo, predominava a curiosidade por conhecer uma realidade ignorada e a insegurança de tratar um tema sobre o qual ninguém detinha respostas precisas.

A realidade, traduzida em números, era de uma população de aproximadamente 7 mil indígenas, segundo o levantamento do IBGE de 2010, de etnias originárias principalmente do interior do estado e dos estados do nordeste, dispersos nas regiões periféricas de Belo Horizonte e outras cidades da região metropolitana. O GVC (Grupo de Voluntariado Civil), uma organização de origem italiana, responsável pela consecução daquele projeto e pela articulação das lideranças, já havia realizado o mapeamento desta população e se propunha a dar continuidade a um trabalho mais aprofundado de reconhecimento do perfil das diferentes famílias, de organização coletiva e articulação com o Poder Público. Naquela época eu já estava me afastando do meu projeto de investigação para ingressar no doutoramento em Portugal. Dois anos depois, quando retornei disposta a trabalhar com a questão indígena na cidade, tinha como ponto de partida aquela breve experiência, alguns contatos que fiz antes de chegar, mas ainda muita incerteza sobre o contexto que encontraria.

Deparei-me naquele momento com o projeto “Índios na Cidade” encerrado, por falta de financiamento. As atividades teriam sido paralisadas a meio caminho, as lideranças haviam se desarticulado e aquela paralisação teria acirrado tensões já existentes dentro do grupo. Bartolomeu, estudante indígena da etnia Pankararu que havia participado como estagiário do projeto, explicou-me que a proposta original era de que o mapeamento se desdobrasse na organização coletiva em torno de um espaço físico, o Centro de Indígenas Urbanos³⁰. O financiamento teria paralisado justamente porque não haviam alcançado este resultado, já que este espaço físico deveria ter sido garantido pela prefeitura, o que não aconteceu. Além disso, as tensões entre as lideranças e o próprio GVC teriam comprometido a continuidade de um trabalho que não dependesse desse financiamento e como resultados, haviam apenas realizado uma exposição de fotos, uma oficina de capacitação e um relatório ainda não concluído. A parte do relatório a que tive acesso organizava os dados estatísticos

³⁰ Entrevista realizada no dia no dia 19 de agosto de 2015, em Belo Horizonte.

analisados a partir do levantamento censitário realizado em 2010 pelo IBGE, contrapostos aos dados encontrados em campo, buscados a partir das indicações que os próprios indígenas faziam das demais famílias que conheciam. Segundo Bartolomeu, já uma primeira exploração no campo indicou que muitos indígenas por ele entrevistados não haviam respondido ao Censo e, por isso, aquele número de 7 mil indígenas pode ainda ser bem maior.

Havia ainda, segundo Bartolomeu, uma diferença não contabilizada nos dados entre os chamados índios “aldeados”, em situação provisória na cidade, e os “desaldeados”, ou seja, aqueles que mesmo mantendo algum tipo de vínculo e relações de pertencimento étnico, não vivem e/ou não reivindicam viver em situação de aldeamento, por isso estão na cidade. Podem ter deixado o seu povo, voluntária ou involuntariamente, por muitas décadas, às vezes por mais de uma geração, ou podem pertencer a etnias cujos processos de etnogênese se deram exatamente no contexto urbano, como o caso dos Aranã. O fato de não haver, entre os “desaldeados”, uma reivindicação territorial unitária ou de contornos mais precisos não significa que ela não apareça de forma mais ou menos difusa, por vezes articulada apenas entre algumas etnias e famílias. A vida na terra, como condição de sobrevivência e autonomia étnica, mesmo quando muito afastada da trajetória de vida desses indígenas, ou quando os remeta a experiências de sofrimento e conflito, é ressignificada intersubjetivamente em novas condições e projetos de autonomia. Além disso, o fato de não retornarem não significa que pretendam abandonar definitivamente as suas raízes, ou que deixem de assumir as suas identidades. Há uma série de percursos pelos quais este “retorno” se torna possível. Porém, como as minhas primeiras impressões me indicavam, não se tratava de um processo fácil. Como Bartolomeu explicava, eles haviam constatado que um dos empecilhos era o estigma sofrido pelos “desaldeados” dentro dos próprios grupos a que pertencem ou pelo movimento indígena a nível regional ou local, estigma que eu mesma constatei existir durante a Conferência de Política Indigenista, como já relatei. O próprio Bartolomeu não se assume como um “índio urbano”, porque associa a esta categoria o grupo mais específico daqueles que já não estão ligados a uma comunidade aldeada, para qual ainda podem voltar. Seriam aqueles que de alguma forma se “desindianizaram” – embora esta expressão seja perigosa, porque reduz processos complexos apenas pelo lado das rupturas dos vínculos – seja porque já não se reconhecem nos coletivos a que pertenceram

um dia, seja porque não encontram as condições necessárias para fazê-lo. Do outro lado, reivindicam as continuidades dos vínculos e maneiras de se “reindianizarem”.

O território étnico enquanto “lugar do índio”, a raiz originária de sua identidade e de suas relações de pertencimento, em torno da qual desenvolvem os processos sociais e simbólicos que mantêm as fronteiras étnicas, tem então como contraponto na cidade o “não-lugar” do índio e para o índio. Neste não-lugar, a luta se traduz como uma rearticulação de fronteiras simbólicas, em lutas cotidianas por reconhecimento, representatividade e autonomia. Explica Pierre Bourdieu, sobre essas lutas:

As lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à origem através do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo” (Bourdieu, 2010/1989: 113).

Nesta leitura, a realidade social traduzida pelas representações, ou seja, pelos signos, estratégias e performances representativas, constroem esta mesma realidade. Um território ou uma região não podem ser tratados assim como um objeto dado, ou fixo. O fato de estarem associados à origem de um grupo e à garantia de sua unidade torna as lutas por fronteiras mais vivas e conflituosas. Considerando aquele contexto do campo, indaguei quais eram essas lutas, em que termos e espaços estavam sendo travadas. Por não encontrar, a princípio, uma demanda territorial, mas uma proposta, trazida aparentemente de fora, de um Centro de Indígenas Urbanos, eu começava ali a ver delineadas outras questões. Eu indagava, por exemplo, como seria possível que todas as etnias fossem contempladas pelo projeto, como seriam representadas e como se criariam unidades a partir das diferenças, tanto entre grupos étnicos quanto entre trajetórias de vida muito diversas entre famílias e indivíduos. O que motivaria essa população dispersa a se reconhecer nesta bandeira “índios na cidade”, a se ver representada e se apropriar de um Centro de Índios Urbanos? Há, de fato, uma identidade ou uma unidade, ou seria uma realidade ainda a ser produzida, dado o contexto “apagamento” que cerca estes sujeitos na cidade, onde a ausência de uma reivindicação territorial, ou simplesmente reivindicações mais concretas, não faria com que predominassem as tensões, no lugar das alianças? Mas havia algo ainda mais desafiador, ao

se pensar no problema do território, que é o fato de, em meio a toda essa diversidade de trajetórias, as diferentes origens remetem às espoliações e expulsões que estas pessoas sofreram em outras terras, em outros lugares, trazendo uma variável às situações de precariedade – a impossibilidade do retorno, ou sua possibilidade, na condição de que seja um retorno apenas imaginado, ou vivido em alguns momentos de troca, compartilhamento e viagens.

Um contraponto interessante ao processo que eu encontrava é o que vem acontecendo na cidade do Rio de Janeiro, a chamada “Aldeia Maracanã”, que se constitui pela ocupação de um antigo prédio da cidade, onde funcionava o antigo Museu do Índio. O prédio, construído em 1826 e doado ao governo federal em 1910 para servir de sede ao SPI, tornou-se depois um museu, local destinado à preservação da cultura indígena do país, administrado por Darcy Ribeiro. Ao final da década de 1970, a sede do museu se transferiu e o prédio permaneceu abandonado até 2006, quando um grupo de cerca de vinte indígenas de diferentes etnias promoveu a ocupação Aldeia Maracanã, com a reivindicação de que ali se construísse um espaço de visibilidade da questão indígena e promoção de políticas culturais voltadas para os povos residentes na cidade do Rio de Janeiro, cerca seis mil pessoas, segundo levantamento mais recente. Sem apoio ou recursos, mantiveram-se no local, até que em 2012 o Poder Público decidiu pela demolição da construção. Situado próximo ao estádio Maracanã, onde se realizariam os principais eventos esportivos da Copa Mundial de Futebol, em 2014, e as Olimpíadas, em 2016, o governo estadual queria liberar a área para facilitar o trânsito na região no período dos jogos. Instaurou-se um conflito de interesses e a Aldeia Maracanã recebeu o apoio de alguns setores políticos e sociais, que propunham o tombamento do prédio, no lugar de sua demolição, pelo valor histórico que representava. A reação do governo estadual à época foi de deslegitimar a reivindicação indígena, por se tratar de uma ocupação recente e não originária. Mesmo cedendo à pressão e com a desistência da demolição, o governo prometeu que faria obras de recuperação do antigo museu, mas em março de 2013 ocupou violentamente o prédio por meio de forças policiais, expulsando os indígenas que lá estavam, posteriormente realocados, até que se concluíssem as negociações sobre o destino das pessoas, bem como do antigo museu, atual Aldeia.

Em abril de 2016, fui a um evento de celebração do mês de abril indígena, em um parque do Rio de Janeiro, onde se reuniram representantes indígenas de todo o país, para

apresentações de danças, cantos e rituais, debates, exposição e venda de artesanato. Na ocasião conheci alguns representantes da Aldeia Maracanã e mais tarde fui ao local onde parte deles foi realocada após a expulsão, alguns apartamentos populares no centro da cidade. Contavam-me que viviam em uma situação precária de instabilidade e incerteza, por terem decidido negociar com o Poder Público, mas não verem até aquele momento nenhum avanço efetivo. Parte desta negociação implicava a construção de uma universidade indígena, que funcionaria no local do antigo museu. Com o prédio ainda hoje abandonado e sem as prometidas reformas, uma nova ocupação indígena aconteceu em 2017 e eles aguardam uma decisão judicial que legitime definitivamente a sua posse. A Aldeia Maracanã permanece viva e não usam mais o termo “ocupação”, mas “retomada”.

Ao contrário da Aldeia Maracanã, o projeto Índios Urbanos da Região Metropolitana de Belo Horizonte não parecia agregar tantos sujeitos em torno de uma reivindicação concreta, um projeto, um eixo em torno do qual origem e destino se rearticulassem, a fim de que se criasse uma nova região, uma fronteira na cidade que comportasse esta identidade indígena multiétnica reinventada. O exemplo da Aldeia Maracanã também é interessante, porque acontece dentro de um espaço específico, o antigo Museu do Índio, um patrimônio ao qual aqueles grupos já detinham o direito e a legitimidade para reivindicar. Era muito mais fácil que assim angariassem o apoio social, inclusive de setores políticos não necessariamente tão sensíveis à causa indígena. Ao mesmo tempo, a ocupação serviu para visibilizar a população indígena em situação urbana, que até então poucos saberiam existir.

Em relação à população indígena de Belo Horizonte, não houve um processo parecido de articulação que conseguisse congregiar tanto apoio político, social e o necessário reconhecimento institucional. Mesmo que as autoridades saibam que há muitos indígenas vivendo na cidade, comportam-se como se não fossem um “problema” do município, ou do estado. Um dos representantes indígenas que conheci nesta época foi o cacique Pataxó Mezaque de Jesus, que então ocupava a posição de liderança indígena e, ao mesmo tempo, gestor da política do Direitos Humanos no estado de Minas Gerais. Ele havia sido contratado para trabalhar com as políticas estaduais voltadas para comunidades tradicionais, não apenas povos indígenas. Cacique do aldeamento mineiro Pataxó de Carmésia em Minas Gerais, sua presença ali era um raro exemplo, pelo menos neste estado, da garantia de um espaço de

representatividade étnica dentro da estrutura administrativa, fora dos quadros específicos, tais como Funai, ou Sesai.

Obviamente, para Mezaque, invertia-se a perspectiva da maior parte dos agentes públicos, que costumam a compreender que a questão indígena também perpassa as suas agendas. Para ele, o desafio era, ao contrário, deixar um pouco o ponto de vista da política indígena desenvolvida na aldeia para posicionar-se dentro das disputas políticas dos não indígenas, tentando ali conquistar espaços de hegemonia, ou simplesmente de resistência. Quando conversamos, uma de suas principais preocupações era com a gestão da educação indígena, onde ele apontava haver certas tensões entre os educadores indígenas e as lideranças tradicionais. O fato de o Estado, ao organizar sua política, dialogar apenas com os educadores, em geral pessoas mais jovens que deixaram as aldeias para estudar, comprometeria a legitimidade das lideranças locais, causando interferências negativas na organização interna de cada grupo. Para ele, o seu papel seria o de fortalecer uma interlocução mais direta com as comunidades em todas as áreas, valorizando-as nas suas especificidades e respeitando o modo como cada uma delas se organiza e toma as suas decisões. Mezaque é também uma jovem liderança e começava naquele momento a planejar o seu trabalho, sem ter muitas respostas sobre como atender à diversidade das demandas de todo o estado, que ele mesmo desconhecia, por ter ocupado a sua função havia apenas alguns meses. Dentre essas demandas, as dos índios urbanos de Belo Horizonte, que Mezaque dizia conhecer e apoiar, mas ainda não detinha elementos para tratar com profundidade. Para ele, essas demandas deveriam surgir das articulações produzidas entre as próprias lideranças em situação urbana.

Após o contato com Mezaque, busquei também conhecer outras entidades de apoio à questão indígena e entidades representativas. Fiz contato com o Cedefes (Centro de Documentação Eloy Ferreira), uma organização não governamental sediada em Belo Horizonte que exerce há trinta anos um trabalho de pesquisa, registro, documentação e apoio à formação social e política de trabalhadores rurais, povos indígenas e comunidades tradicionais. Conheci o Cedefes ainda à época do mestrado, quando o meu tema de investigação estava ligado às comunidades remanescentes de quilombos. Ao chegar lá, fui informada de que haviam executado em 2008 um projeto com a população indígena urbana, denominado “Índigenas na Região Metropolitana de Belo Horizonte – RMBH, identificação e subsídios para sua organização”. Entretanto, não havia ali mais funcionários que tivessem

participado, por isso podiam apenas compartilhar o seu relatório de avaliação e o contato de algumas lideranças. A partir deste relatório, consegui compreender melhor o histórico mais recente de visibilização e mobilização da questão indígena em Belo Horizonte, que naquele ano teria tomado feições mais concretas.

O projeto teve início em meados de 2008, com um financiamento do governo austríaco, com os objetivos de mapear, fazer um diagnóstico e articular a população indígena residente na Região Metropolitana de Belo Horizonte. O Cedefes já havia atuado em outros momentos com outras etnias, dentro do estado de Minas Gerais e fora dele. Dentre elas, estavam os povos Krenak e Maxacali, na conquista e extrusão dos seus territórios tradicionais, também com os Pankararu, Caxixó, Aranã e Mucuxim. Ao iniciar o diagnóstico da população indígena em situação urbana, mapearam a existência das seguintes etnias originárias do estado: Xacriabá, Caxixó, Maxacali, Aranã, Mucuxim e Puri; além de etnias originárias de outros estados, como os Pataxó Hã hã hãe, do sul da Bahia e algumas outras de outras partes do Brasil. A maior concentração identificada foi de Aranã, originários do município de Araçuaí, Pataxó Hã hã hãe e Caxixó, esta dos municípios de Martinho Campos e Pompéu. As outras etnias foram encontradas de forma mais isolada. Uma das características percebidas em relação às migrações era o seu caráter sazonal, que possibilitava a manutenção dos vínculos com as comunidades aldeadas. Foram realizadas reuniões de articulação dos grupos, um mapeamento das famílias, seminários de capacitação, apoio ao fortalecimento de organizações (embora não fossem apontadas quais eram essas organizações, se de fato havia), assessoria à criação da Associação dos Indígenas da Região Metropolitana de Belo Horizonte e a alimentação de um banco de dados das famílias (ao qual também não tive acesso e não sei se foi efetivamente criado). O projeto permitiu identificar que aqueles grupos haviam migrado para o centro urbano³¹ em busca de uma melhor qualidade de vida, já que muitos perderam o território ao longo das histórias de ocupação das áreas indígenas no interior do estado, ou pelo fato de serem territórios ainda em conflito e com processos demarcatórios inconclusos, como o caso dos Caxixó e dos Aranã. Identificaram uma forte demanda por território, mas não se esclareceram as condições dessa reivindicação, quantas famílias iria atender, de quais etnias, se seriam

³¹ No caso dos Xacriabá, cujo aldeamento se localiza na região norte de Minas Gerais, as migrações se dão mais para a cidade de São Paulo ou para o estado do Mato Grosso.

reunidas em conjunto ou separadamente. Apenas que se reivindicava da Funai a aquisição de uma área próxima à cidade. Sobre a situação econômica das famílias, mapearam que a maioria retirava o seu sustento de aposentadorias, benefícios governamentais, como bolsa família e empregos quase sempre informais, devido à baixa escolaridade de boa parte da população. Muitos também declaravam retirar parte da sua renda do artesanato que confeccionavam e vendiam informalmente nas ruas da cidade, sob o risco permanente de apreensão pela prefeitura. Quanto ao atendimento de saúde, uma das principais reivindicações, identificaram que nenhuma delas tinha acesso à política específica de saúde indígena, à época promovida pela FUNASA, hoje SESAI. Segundo a FUNASA, para operacionalizar o atendimento às populações indígenas, exigia-se um cadastramento, no qual apenas os Aranã estavam inseridos, dentre os indígenas da RMBH. Sobre o posicionamento da FUNASA acerca da questão, o relatório dizia:

As populações desaldeadas repetem a tendência geral na perspectiva da FUNASA de que correspondem a parcelas menos dos grupos indígenas atendidos, motivadas a migrar para as cidades. O único caso em que esta tendência é inversa é o dos Caxixó, cuja população desaldeada corresponde à metade do grupo. Podemos perceber, portanto, que a categoria desaldeado utilizada pela FUNASA é oriunda das práticas tutelares da Funai, pois os grupos que apresentam maior contingente de desaldeados são justamente aqueles cujos territórios ainda não foram demarcados pelo órgão fundiário (Aranã e Caxixó) e segundo a lógica indigenista operante não faz jus à situação de grupos estáveis, pairando sobre eles a sombra de uma dúvida ideológica, quanto à sua real existência.

Apesar do mecanismo garantido do cadastramento para as famílias Aranã, permitindo que tivessem acesso a medicamentos reservados à população indígena, em 2009 um juiz da comarca de Governador Valadares vedou o acesso dos índios desaldeados à assistência de saúde específica, alegando que eles já estariam contemplados pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Esta ação chegou até o Supremo Tribunal Federal (STF), que decidiu em favor da demanda indígena, neste e em outros casos, mas a decisão não chegou a ser cumprida. Contavam também com o apoio do Ministério Público Federal em favor dessa reivindicação.

O relatório apontou também a existência de duas categorias, que até então eu desconhecia: a dos indígenas “desaldeados” e “urbanos”. A primeira se refere àqueles que não pertencem a uma comunidade aldeada, considerados grupos desgarrados e dispersos na população não indígena. A segunda categoria é daqueles que foram reintegrados em comunidades dentro da cidade, em aldeias urbanas. Para a FUNASA, muitos indígenas considerados desaldeados, portanto, desagregados de suas comunidades, estariam inseridos

na verdade em aldeias urbanas. Mas, afinal, o que define exatamente a existência de uma aldeia, como as suas fronteiras são demarcadas e que efeitos essa demarcação produz? A própria identificação das duas categorias não se apoia em uma diferença fundamental, mas em distinções que vão sendo produzidas na prática das instituições e, como o relatório do Cedefes discute, reflete a perspectiva tutelar arraigada a essa prática. Uma primeira conclusão que se pode inferir é que o que garante a transição dos grupos desagregados às aldeias urbanas tem menos a ver com a cidade, os grupos envolvidos, o tempo dos trânsitos migratórios ou a existência de uma comunidade uniforme reunida em um mesmo espaço, mas depende essencialmente das ações desses sujeitos para adaptarem o contexto em que estão inseridos e reconstruírem os seus vínculos, tanto para si quanto para a sociedade não indígena, impelida a reconhecê-los. Organizar-se como coletivos indígenas, produzirem identidades coletivas, ainda que seja entre as próprias famílias, ou que seja forjando um espaço multiétnico, que dará respaldo a uma identidade.

Este era o objetivo do projeto do Cedefes “Indígenas na Região Metropolitana de Belo Horizonte”, que de alguma forma foi cumprido. Mapear essas famílias, dar-lhes nomes, permitiu com que fossem produzidas como existentes, algo que se consagra com a criação da Associação dos Indígenas da RMBH, oficializada em 2010, acompanhada também de reuniões que foram realizadas com o Poder Público à época, nomeadamente, com a Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial, setor ligado à prefeitura, e com o Ministério Público Federal, agentes que assumiram o compromisso de acompanharem as demandas indígenas, dentro das suas competências e capacidades de ação. Na conclusão do projeto do Cedefes, ressaltava-se o entusiasmo com o potencial daquela organização, ao permitir a troca, o diálogo e a colaboração entre famílias indígenas que até então não se conheciam. Destacavam as propostas que já surgiam das primeiras articulações, tais como: a extensão do acesso à saúde indígena, para que se contemplassem também indígenas fora das aldeias, bem como a participação deles em conselhos estaduais e regionais de saúde (para isso, propunha-se um cadastramento completo da população junto ao órgão nacional de gestão da saúde indígena); no campo da educação, propunham o desenvolvimento de algum projeto específico de educação indígena para as cidades e um programa de acesso mais efetivo às universidades; na cultura, reclamavam do preconceito a que estavam cotidianamente submetidos e propunham a garantia de espaços de promoção e valorização da cultura indígena. Como desdobramento desses primeiros momentos, a Associação

conseguiu se fazer ouvir nos espaços institucionais e legitimar parte de suas reivindicações, ao convocar, por exemplo, uma audiência pública na Assembleia Legislativa de Minas Gerais, em dezembro de 2012, e conseguir aprovar os seus pedidos de alteração do Plano Plurianual da Ação Governamental, para que nos programas voltados à saúde indígena fossem também contemplada a população não aldeada, principalmente residente na RMBH. Após a audiência, foi enviado um ofício à Secretaria de Estado de Saúde para que se fizesse o encaminhamento da questão. A Associação passou a contar cotidianamente com o apoio do Ministério Público Federal, que durante esse período sempre recebeu as reclamações das lideranças e as encaminhava da maneira que fosse possível.

Contudo, de lá para cá, o desgaste com o projeto promovido pelo GVC, quatro anos depois, parece não ter sido positivo para a Associação e só ao ver esse histórico pude compreender melhor aquele sentimento de desmobilização que parecia predominante. Ao conversar com as lideranças que estavam presentes naquele momento da criação da associação, Marinalva Pataxó Hã hã hã e Paulinho Aranã, percebi que compartilhavam de um sentimento de certa frustração diante do cenário em que os variados projetos à época da fundação da Associação não se transformaram em realizações concretas, por fatores estruturais, alheios a suas vontades, mas também pelas condições que encontram para atuarem como coletividade. Para Marinalva³², o cerne dos problemas que atravessam está na ausência de um território urbano:

As demandas principais nossas estão mais focadas na questão da terra, território. A gente precisa realmente retirar (...) o índio quando a gente está no contexto urbano como aqui, a gente não vai dizer que vive, a gente vai dizer que vegeta. Porque hoje, por exemplo, eu estou precisando de algumas coisas que se a gente tivesse não estaria passando falta disso. Então, dentro da terra, a gente consegue avançar mais na saúde, na educação, a terra facilita para nós, a terra traz uma garantia que nós não temos. A gente precisa disso, precisa desse respaldo. Então, viver na cidade é uma questão de falta de opção, porque a gente não tem oportunidade de ter o que a gente quer. Todos esses indígenas que estão comigo, se você perguntar o que eles mais querem, eles precisam de tudo, mas a demanda maior é a terra. Costumam encaminhar muitas coisas voltadas para a sustentabilidade, para a questão da cultura, da educação, da saúde, a gente encaminha, mas a gente sabe que o nosso foco maior é a terra.

³² Entrevista realizada no dia 09 de agosto de 2016, na residência de Marinalva, em Belo Horizonte.

Para Paulinho³³, que já não participa ativamente da Associação, a condição primordial é que as etnias se unam, mas mantenham sua autonomia, que se organizem internamente, com suas próprias associações e segundo seus próprios costumes:

O que deveria ter é o que nós fizemos aí. Um movimento de lideranças que não fosse registrado. Tem a sua associação cada um, mas (...)eu tenho uma boa relação com Pataxó, com Krenak, com Xakriabá, Maxacali que vivem aqui na cidade. Para nós chegarmos lá pra falar nós estamos aqui, nós existimos, nós queremos isso, não queremos aquilo (...), mas isso seria um movimento, um grupo de pessoas, que se fosse para fazer um manifesto, nós estamos aqui. Igual aos políticos que fazem com muito sucesso, é unir na hora de uma coisa e brigar na hora de outra. A gente vê muito isso, eles fazem isso muito bem, né? São artistas demais. Na hora que faz uma coisa para beneficiar alguém, abraça e tudo. Na hora de dar pancada, é isso mesmo. Mas, assim até que funciona, mas eu temo que, por mim mesmo, acho que não funcionaria, assim, como a gente fez... Não teve problema, saí bem, não saí reclamando nem xingando ninguém porque isso não é correto. Foi até bacana, eu pedi a minha dispensa, mas falei, sucesso para vocês, mas estou saindo. Isso é bom, você sair sem problema. Não sei como está porque é ruim, você não tem interesse de voltar, só que eu acho que uma associação Aranã, se for buscar recursos para os indígenas com esse sentido, o recurso que eu consegui eu tenho que atender a todos, sendo Aranã ou não. É preciso que eu seja específico para a comunidade Aranã. Se não eu estaria usando nome de indígenas em geral para atender uma etnia só. Essa que nós fizemos foi Belo Horizonte e Região Metropolitana, então abrangeu todos. Foi feito assim, com muito dificuldade. Então eu falei, se for fazer nesse sentido, se for Belo Horizonte só, não vai atender não. E outra coisa, respeitem a tradição de todo mundo. Então foi feito assim, mas eu saí e não sei como que tá, se conseguiram recurso ou não.

Marinalva decidiu se candidatar a vereadora em 2016, na tentativa de “fazer as coisas acontecerem”. Paulinho, que antes vivia em um bairro periférico de Belo Horizonte, mudou-se para Esmeraldas, também na Região Metropolitana, e leva uma vida mais tranquila com sua família, sem deixar de participar de alguns encontros ou de apresentar-se como representante do seu povo Aranã. À frente trago um relato mais detalhado de suas trajetórias, mas antes descrevo o momento que se tornou o divisor de águas dos encontros por meio dos quais se construiu esta investigação: a minha chegada ao Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas, a Aldeia Umuarama.

Ao contrário da Associação, o Comitê não tem o propósito de representar toda a população indígena da região metropolitana de Belo Horizonte, tampouco de se constituir apenas por representantes indígenas. Desde a sua formação, em 2012, originou-se da reunião

³³ Entrevista realizada no dia 02 de agosto de 2016, no Parque Municipal, em Belo Horizonte.

de apoiadores indígenas e não indígenas, empenhados em fazer um trabalho nas ruas, fora da política institucional. Uma das fundadoras, Avelin Buniacá, da etnia Kambiwá, relata o processo:

Aqui em BH foi muito difícil. Porque eu não achava os parentes, achava os parentes de vez em quando lá na Praça Sete, com o pessoal da Bahia, Pataxó. Ficava ali, mas não via força, não tinha como articular. Só que aí tinha uma associação da Marinalva aqui, então fui lá conhecer. Na verdade, não fui eu que fui lá conhecer, a gente se encontrou numa audiência pública que esteve falando sobre a questão Guarani Kaiowá, em 2012. Aí eu fui lá e pedi a fala. Porque eu já fazia sozinha, dentro de sala, como professora de Sociologia. Ela foi, veio atrás de mim e falou que queria conversar comigo. Nós até tentamos fazer alguma coisa junto, mas eu vi que a gente tinha visões um pouco diferentes. Ela era muito para o lado político, eu sempre fui mais para o lado da rua, de estar do lado dos parentes. A gente nunca foi inimiga, nunca brigou nem nada, mas continuou andando paralelo. Aí começou o Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas, em 2012. Aí foi chegando, aí chegou o Antônio Aranã, eu conheci a Poli, que convidou a gente para participar de um trabalho na escola de Direito e depois a gente fez um evento chamado “Somos todos indígenas”, na quadra do PT. E foi um problema, porque era na quadra do PT e muita gente era contra o PT e não foi ao evento. Mas os parentes foram, fizeram um Auê, foi bonito... E a gente tinha um projeto das escolas, que a gente fez a visita nas escolas. Esse projeto é mais antigo do que o Comitê Mineiro.

Ao aproximar-me do Comitê, no final de 2015, fui recebida imediatamente como uma nova apoiadora. Se, de um lado, a Associação ofereceu um suporte como representação oficial da população indígena da RMBH, que vinha mobilizando pontualmente a atuação do Poder Público, conforme as demandas iam aparecendo, o Comitê se apresentava como uma combinação de ativismo, organização e articulação política, algo mais espontâneo e difuso, talvez mais próximo ao processo que culminou na Aldeia Maracanã, no Rio de Janeiro. Aberto a essa aproximação dos não indígenas, desde que para um engajamento ativo e não a simples observação, o Comitê me trouxe uma outra perspectiva do movimento indígena em Belo Horizonte, com forte presença de problemas e demandas relacionadas aos indígenas aldeados em trânsito, em sua maioria da etnia Pataxó, originários do sul da Bahia. Esta atuação respondia a situações emergenciais, que surgiam principalmente em função de casos de violência e discriminação; assassinatos não solucionados; para a viabilização da venda de artesanato nas ruas e feiras da cidade; o reconhecimento e a valorização do indígena enquanto cidadão, do seu corpo, da sua cultura e da sua arte, onde quer que ele se encontre. Enquanto aquela população indígena, dispersa pelos bairros periféricos e pouco organizada, é “apagada” pelos modos de vida da cidade, o Comitê vinha atuando com o propósito de que é preciso ser visto, vestir-se, performatizar as identidades, como estratégia de resistência,

que confronta a exotização da cultura, ao tornar a “cultura exotizada” ferramenta central de uma luta política e simbólica.

Havia, portanto, uma inversão do que seria um processo político “natural” de organização, a começar pelo fato de não haver exclusividade da participação indígena, sem que se caísse, contudo, numa indiferenciação das posições ocupadas por cada um e cada uma. Eu mesma, por exemplo, nunca fui confundida com uma legítima representante indígena e neste sentido o meu papel estava bem definido enquanto parceira da causa, unicamente. Mas o que também “desnaturalizava” esse processo organizativo era o fato de envolver disputas pelo “espaço indígena” sem que essas fronteiras fossem demarcadas fisicamente num único território, ou sem que tivessem que se submeter a um processo formalizado de reconhecimento, que seguisse os procedimentos e rituais ditados pelo não indígena para dizer quem são os índios ou quais os lugares devem ocupar. Os “espaços indígenas” são todos os espaços, “indianizados”, metamorfoseados em rituais, cantos, festas, vozes e corpos. Não à toa, uma das pautas do Comitê, que vem ganhando força e legitimação, já levada ao legislativo municipal, é a garantia do tão desejado Centro de Referência Indígena, abrigo para a população em trânsito, local de formação, resistência e divulgação das culturas indígenas. A participação ativa dos não indígenas contribui também para uma perspectiva de que é preciso mudar o olhar do outro, incomodá-lo, dissuadi-lo de seus preconceitos, para que se convença a contribuir a partir de sua posição e do poder que detém. Porém, não é sem problemas que isso acontece, pois há sempre o risco que as reivindicações se banalizem, se incorporadas demais ao discurso do não indígena, muitas vezes exotizante e despolitizado. Um exemplo é o trecho deste relato, escrito por Avelin Buniacá Kambiawá, publicado em suas redes sociais:

Ser indiozinho de estimação de alguém, um partido, organização ou instituição é quando só escolhem um lado para conhecer a seu respeito ou impõem uma figura mítica com todo seu modo de ser, falar, andar, comer e comportar de acordo com a vontade do idealizador. Além de ser animalesco pois nos desumaniza é causador de muita dor emocional, solidão e depressão. Muitos parentes que passaram por essa objetificação na cidade jamais voltaram para cá.

Fugir de um estereótipo e ser apenas você mesmo não é tarefa fácil pois o “Indiozinho de estimação” não pode pensar, reclamar ou se divertir fora dos “padrões” indígenas. O indiozinho de Estimação sempre tem que estar com a cara boa para uma foto e sempre sorrir de piada de “índio querer apito”. Ou piadas hipersexualizadas sobre nossos corpos.

“Oi você me empresta o seu cocar para eu tirar uma foto?” “Essa pintura na sua cara eu quero uma igualzinha”. “Você pode ir à minha escola e pintar a cara de 100 crianças e receber só a passagem?” “Ou dar uma palestra por uma caneca? (afinal estamos ajudando a divulgar a sua cultura!)” “Me empresta sua roupa para

um trabalho na escola?” “Vocês são índios de verdade, mas falam português?” E até o mais massacrante. “Vocês têm tendência ao alcoolismo né?”

Olha, meu sangue ferve, nós não temos nenhuma tendência diferente da de qualquer outro ser humano. Racistas! A nossa tendência será a de nos rebelar e saibam que isso é e será cada vez mais crescente entre nosso povo, as correntes que prendiam nossas mentes e nos inferiorizavam estão caindo e “indiozinho de estimação” só na rede globo, versão Tainá. No mais, somos é Selvagens mesmo!

A partir do que observei e pela maneira como me inseri à articulação da causa indígena em Belo Horizonte, existe a necessidade de conciliar dois processos, que são parte de um mesmo desafio. É preciso que haja investimento nos mecanismos institucionais de representação e que os próprios grupos possam se fortalecer na condição de unidades étnicas, culturalmente distintas em suas trajetórias, em seus vínculos com suas origens, territórios, famílias e parentes. Por outro lado, é preciso que isso se combine às estratégias de resistência que se dão no intangível espaço do imaginário, do simbólico, apropriado por signos que se repetem em fraturas de discursos, imagens sobrepostas que já não representam o mesmo. Identidades híbridas que ressurgem de sua condição “inevitável” de apagamento para uma luta cotidiana pela existência.



Imagem 2: Parte do Comitê de Apoio às Causas Indígenas reunido no funeral de Zé Índio (da esquerda para a direita: Kapua Puri, Avelin Buniacá Kambiwá, Poliane, Daru Tikuna e eu). Março de 2016.

A descoberta destas estratégias, que se tornaram o meu objeto principal de investigação, levou-me a tentar compreender este trânsito cultural, que fornece o conteúdo para a cultura performatizada na cidade. Foi preciso ir mais a fundo para compreender a história das viagens e de trânsitos que estes grupos têm vivido nos últimos anos. Portanto, reservo o espaço da próxima seção deste capítulo para um resgate da produção histórica e etnográfica mais recente, que insere aqueles povos tido como extintos no cenário de conquistas de um espaço de fala e resistência que sempre existiu, mas tem se tornado mais potente nos processos de emergências étnicas, as quais vêm desafiando fronteiras, muito além das espaciais. Trata-se de um recuo necessário para a compreensão do contexto, das linguagens e das vozes que se faziam ouvir na minha experiência de encontro com essa população indígena em situação urbana. Destaco aqui os “índios do nordeste”, incluindo também outros mais a frente, partes fundamentais deste amálgama multiétnico que conheci.

4.2 Emergências, alianças, trocas e trânsitos: as retomadas que inspiram a resistência nas cidades

Em seu trabalho sobre a resistência indígena nos estados do nordeste, o antropólogo José Maurício Arruti indaga como foi possível “que gerações de *homens de ciência e homens de estado* pudessem desconhecer ou não reconhecer, sistematicamente, algumas faixas da realidade, para logo em seguida reconhecerem-na, por vezes com o alarde das surpreendentes descobertas” (Arruti, 1996: 14). De uma perspectiva que busca aliar as investigações histórica e etnológica, ele se aprofunda nas razões e nos mecanismos pelos quais essa inexistência foi sistematicamente produzida, a ponto de, até o início do século XX, a academia interessar-se pelo nordeste unicamente como espaço de remanescentes, vestígios de uma presença indígena sobreposta pelo processo de colonização. Era na condição de folclore, mitos da cultura popular, resíduos de línguas e costumes arcaicos que aqueles índios apareciam, já que sociologicamente eram considerados definitivamente integrados – o que, como demonstra Arruti ao investigar o que foi de fato a agência colonizadora, nunca se aproximou da realidade. Do aprisionamento ao aldeamento messiânico, passando pela ação secularizada da tutela e pacificação, esta combinada à estratégia da mistura racial, Arruti (1995;1996) e Oliveira (1998) demonstram que as diferentes etapas da ação de territorialização do Estado implicavam estratégias diversas de aprisionamento, expulsão e incorporação pelo trabalho das sociedades indígenas, que resistiam – a partir de condições que iam se transformando ao longo dos anos – tornando-se

“caboclos” ou refazendo as suas raízes em novos territórios, assimilando os trânsitos e as diásporas como elementos de um processo mais amplo de permanência de um sentimento de coletividade.

Um dos aspectos da ação de aldeamento compulsório, que perdurou até meados do século XX, era o fato de que as autoridades públicas deliberadamente promoviam a sua “descaracterização”, ao permitir as práticas de arrendamento, cada vez mais irregulares, por parte dos não indígenas. Portanto, mesmo comunidades consideradas remanescentes legítimas até o início do século, quando alcançavam a regularização de suas terras, tinham sua autonomia inviabilizada, pressionadas a se submeterem ao trabalho servil e a todas as condições precárias que as economias locais lhes ofereciam. Paralela à ocupação das áreas por arrendatários, a expulsão se consolidava com a oficialização da miscigenação completa, o que acontecia quando os estados, por exemplo, decretavam que uma área de aldeamento já não tinha mais índios, apenas caboclos, e as declarava devolutas.

Fechava-se, assim, o círculo do processo de conquista. Num mesmo golpe, a oligarquia local extinguiu talvez o último aldeamento indígena do sertão, livrava-se do ônus de uma iminente abolição da escravidão negra, criava uma reserva local de homens, ao mesmo tempo em que dava um importante passo na construção da “mistura” entre índios, negros e brancos (Arruti, 1995: 70).

A partir das décadas de 1930 e 1940, certos grupos começam a trilhar os caminhos da reemergência étnica, dentro de um percurso regional, dos índios do sertão. São eles os povos Fulniô (PE), Kambiwá (PE), Kariri-Xocó (AL), Pankararu (PE) e Xukuru-Kariri (AL). Os primeiros, reconhecidos por manterem muito vivos os seus traços diacríticos, como a língua própria, tornam-se protagonistas de um processo de resgate cultural e identitário que afetaria a todos, e assim assumem um papel de mediadores do reconhecimento das demais etnias, cujas trajetórias de luta e resistência eram muito próximas, quase indistintas.

Temos, portanto, um primeiro desenho da rede de relações que, do ponto de vista dos envolvidos, possibilitou uma passagem do estado genérico e pejorativo de caboclos, para o estado também genérico, mas juridicamente diferenciado de índios, na luta pela reconquista da terra de morada e de trabalho (Arruti, 1996: 74).

Se antes o aparelho indigenista identificava grupos para pacificá-los ou integrá-los definitivamente, a “novidade” dos índios do nordeste foi que eles mesmos passaram a acionar o SPI, para assumirem a condição de “desintegrados” da sociedade nacional. Contudo, como se tratava de uma tarefa de oficialização que contrariava os interesses dessa mesma sociedade, imprescindiam do apoio político de fora e de dentro de suas próprias redes

interétnicas, formadas ao longo do processo. Para além disso, significavam as suas (re)existências por meio da metáfora, até hoje muito presente entre povos nordestinos, dos troncos velhos – reserva de memória, cultura e religiosidade – e das ramas – os índios do presente, que atualizam essa memória nas fronteiras interétnicas. Assumir a categoria do índio genérico era para eles o ponto de partida de uma retomada das suas histórias específicas, a partir de trocas e trânsitos culturais regionalizados, em que o resgate da memória, do que está depositado na raiz, só adquire sentido na medida em que é vivido pelas ramas, pelos responsáveis pela continuidade do passado em seus repertórios culturais do presente (Arruti, 1995; 1996, Viegas, 1998). “Dar a semente para o desenvolvimento de um novo tronco” (Arruti, 1995: 83). Nesta reconexão, que se dá com o compartilhamento dos demais parentes, cada grupo segue desenvolvendo sua especificidade étnica, distanciando-se do índio caboclo, sem, contudo, perder os laços consagrados pelas trocas, os trânsitos e viagens dentro de um território mais amplo, onde essas sementes foram lançadas. O Toré, uma combinação de dança, canto, ritual, religião e performance, adquire uma importância crucial na manifestação desta distintividade renovada:

O serviço e seus serventúrios tiveram de começar a lidar com situações inusitadas para a autoimagem do órgão e se viram na necessidade, até então não experimentada, de decidir-se se os grupos que eles estavam acostumados a identificar como caboclos eram realmente índios. Na falta dos sinais diacríticos mais evidentes, ou de qualquer preparação antropológica de seus funcionários, a solução do órgão repetiu a sua natureza burocrática, estabelecendo um critério fixo, de observação direta e imediata e de rápida apreensão. Com isso, o grupo que não possuísse o Toré entre os seus rituais arriscava-se a não ser reconhecido, levando a que em muitos casos, eles procurassem aprendê-los com grupos de tronco velho (Arruti, 1995: 82).

O Toré passa a significar então, para os próprios indígenas, “uma expressão obrigatória de indianidade” (Arruti, 1995:82). Um ato político e um ato místico, uma forma de “reencantamento do mundo” (Arruti, 1996). Isso levanta a hipótese provocativa aos “índios misturados do Nordeste” (Oliveira, 1998), se tais grupos seriam de fato indígenas “originais”, ou excessivamente indistintos, intercambiáveis, quando não artificiais ou inventados. Ao contrário, esses grupos demonstram que a suposta “invenção”, vivida como “resgate”, comprova o protagonismo indígena no processo de reelaboração de suas histórias e trajetórias de resistência, onde signos de distintividade, como o Toré, entre os Pankararu e Kambiwá (Arcanjo, 2003), o artesanato, no caso dos indígenas Pataxó (Grunewald, 1999), a religiosidade ou as relações de parentesco dos Pataxó Hã hã hãe (Pedreira, 2017), são

produtos e produtores de comunidades tanto reais quanto imaginadas, reinscritas no contexto de exclusão como estratégias contra a indiferenciação. As provas de distintividade são, assim, parte de um repertório cultural deliberadamente acionado para se distinguirem e, ao mesmo tempo, afirmarem-se como parte de uma comunidade nacional constituída por unidades étnicas. Daí porque o aparato indigenista se torna um aliado relativo ou transitório, pois dele dependem para alcançarem uma etapa de reconhecimento e cidadania, sem, contudo, deixarem-se pacificar ou tutelar. Quando, por exemplo, o indigenismo acaba por cristalizar expectativas sobre a indianidade, tratam de rompê-las com a mesma veemência que as criaram.

Susana Viegas, antropóloga que acompanhou a reemergência étnica dos Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, identificava ainda no início de sua investigação, quando não se sabia se eles decidiriam mesmo por se unir numa só reivindicação identitária, a centralidade do intercâmbio, não apenas como o resultado dos arranjos autônomos que as comunidades passavam a construir, mas como fato do modelo colonizador que ali se instaurou. Ao buscar as origens dos índios de Olivença, ela nota a influência recíproca entre povos distintos, que revelava o entrecruzamento de trajetórias, fazendo com que eles se mobilizassem tanto nas esferas locais quanto regionais.

(...) o caso dos Pataxós do sul da Bahia é sugestivo, em si, de uma complexa e interessante justaposição de representações fragmentadas que se articulam com o caso de Olivença, não pela semelhança, mas pelo fato de se reinscreverem num mesmo complexo multi-referencial de significados (Viegas, 1998: 102-103).

A mistura racial, a aculturação, a integração pela exploração do trabalho e exclusão econômica foram fatores determinantes para os perfis dessas sociedades, que quando não se viram forçadas a negarem as suas raízes étnicas, tiveram que assistir à violência de sua integração, enquanto seus sobreviventes se dissipavam, por diversas regiões do país, levando consigo parte daquelas raízes, as quais não se sabia se um dia poderiam ser resgatadas. Os povos do sul da Bahia formavam, assim, parte desse amálgama multi-referencial, uma mistura de línguas, nomes, memórias, histórias orais, passados que nunca poderiam ser recuperados de maneira linear, sem um trabalho constante de reconstrução artesanal, entre comunidades territorialmente demarcadas. Por isso, aqueles índios de Olivença, embora não tivessem a mesma origem remota, situavam-se num possível território político que mais tarde se tornaria, numa etapa mais avançada da reemergência, do povo Tupinambá.

Algo parecido aconteceu com os Pataxó Hã hã hãe (Souza Filho, 2010; Pedreira, 2017), formado por distintas etnias e famílias, reunidas na reserva Caramuru, no sul da Bahia. Em 1926, o SPI criava a reserva Caramuru Catarina Paraguaçu, com o objetivo de deslocar para aquela área a população indígena de toda a região, liberando o território como um todo para a exploração do cacau, principal atividade econômica da época. Instalam-se ali dois postos do SPI: o Caramuru, destinado à pacificação dos Baenã e dos Pataxó e localizado ao norte da reserva, e o Paraguaçu, na parte sul, reservado aos índios “mestiços”, provenientes de aldeamentos extintos no sul da Bahia. Já em 1933, o interventor do estado da Bahia solicitava a extinção dos postos e logo em seguida começava a invasão da por grileiros, até que em 1937 um novo decreto reduz a área da reserva significativamente. O controle que o SPI exercia sobre os arrendatários – os não indígenas que oficialmente viviam e exploravam a reserva, em troca de valores pagos ao órgão indigenista – começa a decair na década de 1940, e em 1970, já com a Funai, “as terras da Reserva Caramuru seriam finalmente tituladas pelo governo do estado da Bahia em nome dos invasores” (Pedreira, 2017: 61).

A retomada Pataxó Hã hã hãe tem início em 1982, com a ocupação da Fazenda São Lucas, sob a liderança do cacique Saracura e o apoio inicial da Funai e da Polícia Federal, que posteriormente se afastam, com o acirramento do conflito, tentando negociar que os indígenas se transferissem para outra área. A partir de então, novos grupos e famílias se unem e as retomadas se seguem ao longo de trinta anos, marcadas por muito conflito e violência contra os indígenas, mortes de lideranças e forte discriminação por parte da população local envolvente. Paralelamente às retomadas, acontece o enfrentamento via Judiciário e apenas em 2012 o Supremo Tribunal Federal declarou nulos os títulos incidentes sobre a Terra Indígena Caramuru. Até o momento desta decisão, os Pataxó Hã hã hãe já haviam conquistado 42 mil dos 54 mil hectares da terra indígena, em retomadas que nunca cessaram de acontecer, reunindo lideranças de várias etnias, até o ano 2000, ou realizadas de maneira mais compartimentada, a partir de 2001 (Pedreira, 2017).

A configuração da mistura e da pluralidade étnica dos Pataxó Hã hã hãe, sendo, portanto, parte do seu passado de violência e do seu percurso de resistência, é um elemento central, em torno do qual suas fronteiras são vividas e mobilizadas. Ela é tanto o componente da união quanto da diferenciação, da aliança e do conflito. O fato de ser constitutiva da história dos diferentes grupos que estão ali reunidos e da unidade que formam não impede

que ela seja regulada. Pelo contrário, as normas sociais que regulam o parentesco falam continuamente linguagem da mistura:

Os Pataxó Hã hã hã contam a sua história como um encontro entre povos indígenas de distintas origens. Estas imagens de diferença, uma diferença próxima, tanto quanto ordenam o presente na distinção entre famílias e etnias, se insinuam em suas narrativas sobre o passado. É possível seguir estas imagens assumindo que elas se organizam num quadro articulado. Neste intento, a cada interlocutor nativo que interpelamos, será fundamental levar em conta sua condição de membro de uma família/etnia, pois estas posições nos apresentam as diferentes perspectivas desde o interior do coletivo (Pedreira, 2017: 84).

Se para os Pataxó Hã hã hã a mistura e a diferenciação dentro de um espaço de alianças interétnicas foram fatores determinantes a seu processo de resgate e reemergência étnica, entre os Pataxó, povos muito próximos dos primeiros, por inclusive compartilharem troncos comuns, outros fatores agregaram novas fronteiras e significados. O antropólogo Rodrigo de Azeredo Grunewald realiza ao final da década de 1990 uma investigação etnográfica em diferentes terras indígenas Pataxó³⁴, com o objetivo de relacionar o processo de construção cultural pataxó (mais precisamente de tradições) às arenas turísticas que se consolidavam no entorno de seus territórios. Em meio aos fluxos culturais daquele contexto, de avanço turístico crescente, vinculado à imagem celebratória e despolitizada do “local do descobrimento”, os Pataxó engajam-se na produção de si mesmos como “índios do descobrimento”, ou “índios turísticos” performatizando o exotismo de um imaginário colonial e fazendo disso parte de um processo mais amplo de conquista de autonomia econômica e política. Como ponto de partida de sua análise, Grunewald traz logo no início de seu texto a ideia do “regime de índio”:

Regime de índio aí é a atualização prática de suas tradições geradas para a interação em amplas arenas culturais. É através desse regime de índio que um grupo indígena procura alcançar legitimidade étnica diferencial – e no caso aqui em exposição foi o órgão tutor que teve que se adaptar ao modo de vida turístico dos pataxós e seu conseqüente regime de índio, e não o contrário. Regime de índio, por fim, é uma noção válida para se operar tanto com índios em situação de reserva como com os que atualizam as suas tradições em arenas diversas ou sob situações que escapam ao regime tutelar (Grunewald, 1999:7).

Essa atualização das tradições se dá justamente no contexto de conflitos e resistência no qual os Pataxós vêm afirmado a sua identidade, contra o estigma da integração completa

³⁴ Àquela época, eram ao todo oito terras indígenas.

à sociedade nacional, e realizado as retomadas de seu território original, espoliado ao longo das décadas. Tal qual ocorrera com os Pataxó Hã hã hãe, a aldeia original Pataxó, Barra Velha, foi fundada ainda em 1861, para abrigar índios de diferentes etnias da região, dentre as quais, Camacã, Maxacali, Pataxó, Botocudos, Tupiniquim. No início da década de 1950, inicia-se um conflito, motivado pela criação de um parque florestal, que leva uma liderança indígena a pedir o apoio do SPI, que se nega, alegando que se tratava de índios perfeitamente integrados. Após resistirem às expulsões e violências da sociedade envolvente, inclusive de órgãos ligados ao parque, uma nova demarcação acontece em 1974, época que coincide com a propulsão do turismo na região e a início do artesanato comercial Pataxó, por influência de um parente de outra etnia, que os ensinou algumas técnicas de confecção de produtos como colares e outros artefatos. Desde a primeira demarcação e com as expulsões e conflitos, os Pataxós já se espalhavam por toda região, em faixas mais litorâneas, outras mais inseridas no interior da Mata Atlântica, pois era do costume desses povos se deslocarem e estabelecerem relações de troca entre si. A proximidade com a mata e este perfil de viajantes favoreceu então que se interessassem mais por atividades econômicas extrativas e artesanais.

A aldeia Coroa Vermelha, fruto da ocupação de uma área mais litorânea, no início dos anos 1970, instala-se no chamado “local de descobrimento”³⁵, o que inclusive facilita o apoio para sua permanência, obtido do capitão da Marinha que supervisionava a área, cuja condescendência se justificou por seu interesse de que os índios “ornamentassem” o local histórico. A partir daí, adotam uma retórica de *índios do descobrimento*, tanto pelo vínculo que defendem ter com os primeiros nativos que os portugueses encontraram, quanto pelo papel que ali exercem de representarem todas as nações indígenas, as mesmas que vêm sendo massacradas ao longo dos séculos e permanecem resistindo. Em meio a esta “autenticidade encenada”, os Pataxós de Coroa Vermelha, considerada a aldeia mais urbana e a mais turística, dão vida a uma imagem de “índios genéricos”, mas sem deixar de o fazerem em seus próprios regimes e registros de indianidade. Em torno do exotismo que se encena, há toda a dinamicidade da produção cultural, que criam permanentemente e na qual se apoiam para manterem seus registros de memória e de tradições:

³⁵ O local do descobrimento é uma região que se convencionou como o lugar da chegada dos colonos portugueses e onde se estabeleceu o primeiro contato com a população nativa.

Na verdade, ocorre no processo de criação de tradições entre os Pataxó uma orientação seletiva, a partir das correntes culturais em fluxo translocal e de suas co-tradições e dos seus parentes (índios em geral), para o que deve e o que não deve entrar como elemento constitutivo de uma determinada tradição. (...) São elementos que eles acreditam exclusivamente indígenas que são selecionados na construção de suas tradições – apesar da incorporação, no artesanato, de ideias sugeridas pelos brancos (Grunewald, 1999: 196).

Dentre as tradições que os Pataxós cultivam, selecionam e performatizam, incluem-se: o artesanato, tanto feito para as aldeias ou trocas entre parentes, quanto aquele voltado para trocas comerciais; o resgate das línguas e nomes indígenas; o Auê, uma festa celebrada em roda com cantos e danças, que busca aliar alegria, união e espiritualidade; a própria representação da cultura, prática que remonta o princípio dos anos 1970:

Representação de cultura é, para os Pataxó, a exibição de suas tradições para um público externo à comunidade indígena, geralmente realizada mediante alguma espécie de troca com a parte que contrata para a encenação, que em muitas ocasiões é ensaiada para o bom êxito (...) Essa ideia de “levar ao conhecimento” da sua existência sempre foi muito importante para esses índios, que encaravam essas representações como parte da sua luta por reconhecimento dos seus direitos como índios (Grunewald, 1999: 266).

Embora os Pataxós não sejam os únicos praticantes desta representação da cultura, muito difundida entre os povos brasileiros, algo corriqueiro em eventos políticos e momentos de troca intercultural em geral, eles acabam sendo grandes representantes desse tipo de prática, a qual está intimamente vinculada a suas tradições atuais, à maneira como vivem e atualizam a sua autenticidade. Há uma série de questões que poderiam partir daí, se a presença constante do não indígena e da relação comercial como parte de uma produção cultural não deixaria este processo aberto demais à incorporação, aculturação e à multiplicação dos estereótipos de “falsos índios”, artificiais ou performáticos. Fato é que os Pataxós respondem a essas críticas recusando a noção de que estariam “inventando” a sua cultura, senão resgatando o que se teria perdido, mas permaneceu, de maneira difusa e fragmentada, da memória coletiva dos povos que o compõem. Se o fazem através de tradições que há poucos anos não existiam, em nada se distinguem das sociedades humanas em geral, sempre adaptáveis a novos contextos de vida e de interação. Tal qual a grande maioria dos povos indígenas que se distribuem ao longo dessas regiões de colonização remota, como o nordeste e o sudeste brasileiros, tornar-se caboclo, retomar a indianidade, esconder-se ou vestir-se, representar-se perante a sociedade envolvente, reivindicarem direitos e cidadania são, desde os últimos séculos, condições para sobreviverem. Neste sentido, há que se reconhecer a importância desses povos para a reescrita das suas histórias, para a reescrita de toda uma narrativa de colonização que se pensava concluída com a

integração de todos os gentios dentro de uma só nação. O esforço de parte da historiografia tem ido no sentido de confrontar as descrições, feitas à época dos aldeamentos, por viajantes ou indigenistas, que viam apenas a decadência da vida indígena e o conformismo dos aldeados a esse destino:

Nesta perspectiva, conflito, negociação, acomodação ou cooptação fazem parte de uma vivência multifacetada, em que velhas instituições, leis, ou mesmo elementos da cultura material sobrecarregados de sentido, são invocados em diversos contextos, constituindo-se nas formas pelas quais essas populações marcam sua presença na história, presença que aqui invocaremos mediante a participação indígena em movimentos armados e em sua recorrência às autoridades para invocar o cumprimento das leis (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992: 447).

Dos pontos comuns que pretendi evocar das trajetórias dos índios do nordeste, destaco a atualização constante das fronteiras, diante de uma relação ativa com o aparato indigenista, em que esses grupos subvertem a ideia de um “regime de índio”, não para reproduzirem uma unidade genérica, mas para promoverem uma proliferação de diferenças. Neste trânsito ativo, levam também as disputas em torno desses regimes de índio para o contexto urbano, pois se a viagem para as cidades é muitas vezes um caminho sem volta, marcada por perdas, pode ser também parte do caminho da reemergência, da reelaboração da mistura e do resgate identitário. É lá também que se ativam imagens, por exemplo, do “índio turístico”, mais especialmente o Pataxó, que na sua performance visual, estética e política, “exotiza” a rua, desnaturaliza o apagamento e propõe uma forma própria de se relacionar ao regime de índio que na cidade vigora.

A construção de significados em torno do Toré, analisado por Jozelito Alves Arcanjo (2003), em sua investigação sobre os Pipipã, de Pernambuco, originários de uma dissidência dos Kambiwá, mostra que o resgate de tradições é uma forma de ser e estar no mundo, vivida em qualquer espaço social, seja ele no interior ou fora da aldeia, em meio a rituais que unem passado, presente e futuro, troncos e ramos, partes de uma mesma continuidade de existência imemorial.

A Dança do Toré passa a tecer as tramas e os “dramas sociais”; como símbolo da fronteira étnica, ele delimita os atores e os campos de confronto, tanto de dominação quanto de subordinação, além de, através dela, os Pipipã definirem os processos de inclusão e exclusão arbitrados pela figura do Pajé. (...) A performance da Dança do Toré tem uma referência histórica para sua (re) invenção entre os povos indígenas no Nordeste. Uma vez legitimada pelo Estado, a Dança do Toré sofreu um processo de ressignificação entre os diferentes povos, identificada pela elaboração de um “segredo”, novos “passos” e novas “canções”, bem como a revivescência de antigos rituais (Arcanjo, 2003:122/132).

Há ainda as viagens dos povos “descidos” do nordeste, como os Tuxá e os Xukuru Kariri, que coletivamente recriaram os seus vínculos em territórios em Minas Gerais, mostrando a vitalidade de suas existências, mesmo quando carregadas por indivíduos e famílias, deslocados de sua origem e coletivos. Como o cacique Xukuru Kariri disse durante a Conferência Indigenista em Governador Valadares, “índio é índio em todo lugar”, ou a esposa do antigo cacique José Sátiro, “os ancestrais não morrem”. Nas grandes cidades, o desafio se torna mais complexo, pois as condições de uma vida autônoma e os momentos de vivência deste sentido de coletividade nem sempre são possíveis ou desejáveis. O terreno para que as sementes renasçam em novos troncos não é propício e as demais condições também não facilitam.

A impossibilidade do retorno é uma constante na vida dos índios “desaldeados” e este retorno, na condição de uma utopia, é compartilhada de maneira mais ou menos viva, dependendo de como cada um conserva em si as suas memórias e uma vontade irresoluta de resistirem. Mas este processo não é linear, tampouco evolutivo, como queriam os homens que “civilizaram” a nossa nação. A decisão de ser indígena, retornar e permanecer, resgatar e resistir, não é uma escolha individual, tampouco neutra. Envolve sim ganhos, trocas, estratégias. É acima de tudo uma decisão que implica alianças, além da assunção do conflito, do confronto pelo reconhecimento de direitos, que, como mostra a história dos índios do nordeste e do sudeste, submete esses grupos a várias sortes de violência e discriminação.

4.3 A cidade como fronteira a ser "etnicizada"

A literatura que vem sendo produzida no Brasil sobre indígenas em situação urbana, trabalhada no segundo capítulo, vem responder a estas questões a partir do contexto etnográfico específico que cada uma das investigações aborda, sendo que algumas se preocupam em ser mais descritivas e apontar os dados quantitativos, que dão uma dimensão da participação significativa dos coletivos indígenas em situação urbana em todo o território nacional, enquanto outras se ocupam mais em abordar as dimensões da memória, da manutenção das práticas culturais e da reelaboração dos vínculos de pertencimento e fronteiras étnicas. Tanto umas quanto outras dialogam com as investigações pioneiras sobre o tema, de Roberto Cardoso de Oliveira (1968;1976), sobre as relações interétnicas dos povos do Centro-Oeste brasileiro com a sociedade nacional envolvente, que não deixavam de ser índios ao migrarem para os centros urbanos e continuarem lá as suas vidas. Naquela época, importava contestar o conceito corrente de "aculturação indígena" (Schaden, 1969),

como a inevitável incorporação do indígena à cultura dominante e consequente acomodação das sociedades tribais e seus indivíduos à sociedade branca de classes. No trabalho "Urbanização e Tribalismo", de 1968, ele descreve as transformações no modo de ser e se organizar dos coletivos Terêna que migravam para as cidades de Campo Grande e Aquidauana, em que buscava "apreender a população Terêna em sua dupla dimensão: de índios de Reserva e de índios de cidade; cada dimensão gera diferentes situações em que cabe ao pesquisador descrever e analisar, orientado pela "presença" da Cidade na Aldeia-Reserva, e pela "persistência" da Aldeia na Cidade" (Oliveira, 1968: 209). O conceito de fricção étnica, importante à obra de Cardoso de Oliveira da época, explica ali a etnicidade como um sistema de contato, definido pelas relações antagônicas entre os sujeitos, que garante a continuidade dos sistemas culturais indígenas dentro da sociedade dominada pelos brancos. Diz, "Na Cidade ou na Reserva, os Terêna souberam resistir à destribalização, apegando-se, em cada situação, àquele comportamento que melhor lhes favorecesse em sua acomodação nas novas condições de existência" (Oliveira, 1968:214).

As teses de Cardoso de Oliveira refletem, entretanto, os embates entre perspectivas antropológicas vigentes à época, como por exemplo, as discussões entre culturalismo e funcionalismo, que serviam para prever o incerto futuro da questão indígena em um momento de intensa modernização do país e expansão de fronteiras. Sua preocupação em ressaltar como os coletivos indígenas se acomodavam às mudanças sociais acarretadas pelo contato permanente com os modos de vida urbanos indicava uma aceitação de fundo de que esta era a realidade inescapável daqueles que permaneceriam índios na sociedade não índia. Nesse sentido, analisava como a fronteira de expansão nacional era incorporada pelos coletivos étnicos organizados, forjando formas de permanecerem indígenas no contexto urbano, mesmo que suas referências culturais e práticas tradicionais se alterassem ao longo do processo.

A realidade dos coletivos indígenas hoje traz outros desafios, tais como a consolidação dos processos de urbanização e alterações do paradigma indigenista que abordei no capítulo anterior. Além disso, o campo interétnico do indígena que vive na cidade varia consideravelmente de região para região, do que retiramos a importância de trabalhos como o João Pacheco de Oliveira, por atualizarem as ferramentas antropológicas - propondo conceitos como o de territorialização indígena - para interpretar processos pouco visibilizados por envolverem populações indígenas que até pouco não se reconheciam como

tal, de tão "misturados" (Oliveira, 1998) que estavam à sociedade nacional. Embora a etnogênese tenha sempre sido uma constante na trajetória dos coletivos indígenas contra a colonização ou como parte de suas próprias dinamicidades culturais e relações de intercâmbio, a naturalização de seus sistemas culturais e seus lugares fez prevalecer a narrativa de que apenas aqueles que "acomodassem" as suas existências dentro do sistema cultural hegemônico poderiam sobreviver ao etnocídio completo. Em contrapartida, as respostas dos povos ressurgentes do nordeste, antes considerados extintos, é a de "desacomodarem-se" do sistema que já os tinha incorporado, pela instrumentalização ativa do indigenismo, da linguagem das leis e categorias normativas, do imaginário exotizante dos brancos em favor da autoconstrução positiva de suas imagens de índios "misturados". Isso não significa que existam apenas como índios genéricos, ou apenas para e na relação com a sociedade envolvente, mas foi no confronto com a língua branca que começaram a reconstruir suas existências coletivas autônomas, reencontrar as suas memórias históricas, resgatar seus nomes e raízes. E, como transmite o conceito de territorialização de João Pacheco de Oliveira, que ele adota em detrimento de conceitos como etnogênese ou emergência étnica, a passagem da situação de mistura e indiferenciação para uma luta por reconhecimento das diferenças e das identidades étnicas, "a viagem de volta" (Oliveira, 1999), é pautada pelo confronto às fronteiras impostas tanto no processo de territorialização das missões religiosas e, posteriormente, por aquele efetuado pelo aparato administrativo do Estado. Ali, as continuidades criadas pela ação homogeneizadora da política territorial estatal, desfazendo vínculos e misturando etnias, para que, transformando-os em índios genéricos fossem depois decretados extintos e se liberassem suas terras, possibilitou que a uniformização desse espaço para a unidade das alianças, seguida da multiplicação dos processos de organização de cada coletivo étnico específico. Conforme explica:

Daí a afirmação de que o surgimento de uma nova sociedade indígena não é apenas o ato de outorga de território, de "etnificação" puramente administrativa, de submissões, mandatos políticos e imposições culturais, é também aquele da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política. Só a elaboração de utopias (religiosas/ morais/políticas) permite a superação da contradição entre os objetivos históricos e o sentimento de lealdade às origens, transformando a identidade étnica em uma prática social efetiva, culminada pelo processo de territorialização (Oliveira, 1998:66).

Neste capítulo, procurei estabelecer a conexão entre as "viagens de volta" das etnias que vêm se territorializando recentemente nessas regiões e o meu encontro com a questão indígena em Belo Horizonte, que relato na primeira parte. O aparente "apagamento" que

notava existir em relação a essas populações, a invisibilidade da questão indígena no contexto urbano têm origem no mesmo poder classificatório e impositor de fronteiras que negava aos índios "misturados" a possibilidade de reivindicarem um estatuto diferenciado por serem considerados emancipados, integrados à sociedade nacional, demasiado miscigenados ou aculturados para corresponderem à imagem cultuada no imaginário colonial. No caso do contexto urbano que analiso, há uma presença significativa dessas etnias, em trânsitos mais ou menos permanentes ou regulares, como os Pataxó, Pataxó Hã Hãe Hãe, ou que de qualquer maneira são influenciados por esse percurso de ressurgências e retomadas, como os Aranã e os Puri, o que mostra que esta e outras cidades compõem também as suas trajetórias coletivas de "etnificação" de uma realidade mais ampliada. Meu interesse foi o de perceber, assim, como o território da cidade participa desta reconfiguração de existências, não apenas permitindo a continuidade dos vínculos dos coletivos ali presentes com suas comunidades em situação de aldeamento, quanto por desestabilizar as fronteiras que sempre marcaram os seus corpos, suas memórias e trajetórias de destino. Resistir na cidade significa assim "existir em qualquer lugar", fugindo do controle e do poder nomeador que o Estado sempre exerceu, mesmo que ainda reconheçam e negociem com seus aparatos legitimadores, na medida em que dependem também deles para se articularem entre si e com o movimento indígena em escala nacional. Nesse sentido, descrevo no próximo capítulo três estratégias de resistência e me aprofundo nas situações em que elas se desenvolveram no curso da investigação. Todas elas envolvem o acionamento de rituais burocráticos ou legislativos para o reconhecimento de demandas que, entretanto, criam novas formas de existir naquele contexto, seja ocupando as ruas com suas vestes, objetos, danças, rituais, seja no exercício da capacidade de dizerem o próprio nome, representarem os seus povos e mesmo organizarem-se coletivamente em torno de projetos de futuro que "eticizem" as suas relações na e com a cidade.

Considero que uma contribuição importante e original desta tese é explorar o caráter fronteiriço da luta indígena na cidade, a partir da multiplicidade de sentidos que essa expressão carrega, tendo em conta os conceitos tratados nos capítulos anteriores. Por um lado, uma concepção de fronteira como espaço da materialização da violência, da negação epistêmica das alteridades colonizadas e da produção de não existências, onde " (...) se pode observar como as sociedades se formam, se desorganizam ou se reproduzem" (Martins, 2009:10). Por outro, como suporte das relações interétnicas nos diferentes campos de poder,

"lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer grupos" (Bourdieu, 2010/1989: 113). Ela é ainda a metáfora do Ocidente que fundou as divisões dicotômicas onde se assenta o projeto de modernização/colonização, encerrando também os seus pontos de ruptura, através de um pensamento transfronteiriço (Mignolo, 2000). Por fim, ela habita e é habitada pelos corpos mestiços, marcados pelo estigma da inautenticidade, onde novas identidades "radicam-se na experiência de não-identidade inerente a essa mesma condição" (Ribeiro, 2005) e onde a tradução linguística e cultural se transforma e se potencializa com a multiplicação dessas experiências e narrativas "inautênticas" (Anzaldúa, 2007). Ao articular essas diferentes dimensões da experiência fronteiriça dos coletivos indígenas em situação urbana, intento ainda contribuir para que perspectivas mais complexas sejam lançadas acerca da visibilização crescente dos "índios urbanos", desnaturalizando o senso comum de que se trata de um fenômeno recente, tratado como manipulação ilegítima dos processos de reconhecimento de direitos originários.

A partir da reflexão aprofundada sobre as estratégias de resistência no próximo capítulo e em articulação ao que analisei no terceiro, dedico o sexto e último capítulo a discutir os aportes dessa experiência a uma reflexão crítica mais ampliada, especialmente dentro do pensamento pós colonial, decolonial e na etnologia latinoamericana, sobre os desafios e condições de descolonização política e epistêmica, bem como sobre a tradução intercultural sob o paradigma dos Estados Nação latinoamericanos .

5 As estratégias de resistência na cidade

Neste capítulo, analiso as situações concretas em que estive envolvida, em interação e diálogo com os demais sujeitos da investigação e onde via acionarem aquilo que sintetizei como estratégias de resistência na cidade. Ao longo deste capítulo, pretendi dialogar com a experiência do campo, com as diferentes vozes, ações, situações, conflitos que emergem de um processo em curso, em constante movimento. Esse processo, remetendo às impressões registradas no início do capítulo anterior, escritas nos primeiros meses da investigação, responde às angústias de quem esperava encontrar um cenário mais nítido e definido, enquanto acabei por me deparar com o apagamento, talvez devido às lentes opacas de uma construção colonial do “outro”. Para olhar de outra forma, era preciso que me aproximasse com mais paciência daquilo que parecia não existir e depurasse também os meus outros sentidos.

Por isso, procurei, além de ver, ouvir, sentir e compartilhar de diferentes maneiras. Este relato é uma pequena parte de um conjunto extenso de impressões, angústias e indagações, que aqui ganham uma coerência a partir das referências que já selecionara e as que fui buscar posteriormente. Não se trata de um relato neutro e definitivo, como fica patente ao longo da escrita, mas um texto circunscrito, posicionado, a partir do qual intento refletir sobre sentidos, conceitos, e de alguma forma, contribuir para desestabilizar a narrativa do apagamento, substituída pela multiplicidade de existências.

Das situações que selecionei para descrever e analisar neste capítulo, sintetizo-as em três tipos de estratégias nas quais os sujeitos se engajavam em suas trajetórias de resistência: a *defesa do nome e da autenticidade*, a *performance cultural* e a *retomada*. Na primeira seção, dedico-me especialmente a me aprofundar na primeira estratégia e narro a trajetória do Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas pelo reconhecimento da identidade indígena de um homem assassinado, uma entre as várias mortes que aconteceram nos últimos anos e evidenciam a “invisibilidade” dos corpos indígenas nas cidades.

Na segunda, concentro-me na estratégia da performance cultural, ao relatar a luta pela legalização do artesanato Pataxó em Belo Horizonte, bem como as formas de apropriação que esses indígenas fazem da cidade, nos períodos em que estão em trânsito, articulando exotismo e performance e rompendo a naturalidade do movimento cotidiano das ruas.

Na terceira, finalizo com a estratégia da retomada, ao descrever as trajetórias subjetivas de indígenas cujas vidas já estão fortemente ligadas à cidade, embora tenham suas próprias maneiras de manterem vivas as suas raízes, seja a partir de um projeto de retorno, seja no resgate de uma raiz que nunca pôde ser vivida plenamente, seja ao se tentar “indianizar” o cotidiano à sua volta; os relatos foram colhidos por pessoas das etnias Aranã, Puri, Kambiwá e Pataxó Hã hã hãe.

5.1 Da indiferenciação à identidade: a defesa do nome e da autenticidade

O meu primeiro encontro com o Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas, que também se apresenta como Aldeia Umuarama, na verdade se dividiu em três momentos, ocorridos no início de novembro de 2015. Eu já estava por alguns meses tentando contatar pessoas e compreender como a questão indígena estava sendo articulada em Belo Horizonte, mas até então não havia participado de nenhuma atividade de caráter coletivo nesse sentido. Então, num sábado à noite, cheguei para o encerramento de uma exposição cultural chamada “Erecatú”, organizada pelo Comitê durante alguns fins de semana. Naquele dia haveria exibição de filmes e debates sobre a temática “índios na cidade”. Meu contato com o grupo surgiu porque em 2012 eu participara da organização de um grupo de estudos em direitos indígenas na Faculdade de Direito onde estudei e na ocasião conheci Poliane, uma das participantes e co-fundadoras não indígena do Comitê. Foi ela a minha referência para chegar até ali.

Logo que cheguei ao local onde acontecia a exposição, numa pequena sala de um prédio no centro da cidade, conheci Kapua, que se apresentou como indígena Puri, um dos organizadores. Ao me apresentar, ele me recebeu muito bem, já foi logo falando do que se tratava o evento e explicando que aquele grupo era constituído por indígenas e não indígenas que apoiavam as mesmas causas. Enquanto falava, Kapua ia vestindo seus adereços indígenas e pintando a pele do rosto e do peito de urucum. Jovem, na faixa dos trinta anos, ele me contava que viveu desde criança em Belo Horizonte, mas sua família era de alguma das cidades com maior concentração de Puris do interior do estado. Ao que eu também explicava minha trajetória até ali e as razões do meu interesse pela questão indígena urbana, ele me tratava com a simpatia de quem já me considerava também uma parceira do coletivo.

Após assistirmos a dois documentários curtos sobre a situação dos povos indígenas nas cidades brasileiras, Kapua guiou o debate, onde problematizamos a condição de ser

indígena num espaço onde continuamente se sofre o estigma dos estereótipos criados pelos brancos e onde o reconhecimento parece impossível de acontecer. Havia, ao todo, umas sete pessoas ao longo de todo o evento e ao final, houve uma troca de sementes e de mudas entre os participantes. Fiquei um pouco frustrada com a escassez do público e pelo fato de não haver mais de um representante indígena para um relato mais íntimo ao tema sobre o qual conversávamos. Mesmo assim, fiquei feliz por conhecer Kapua e por ele ter me convidado para um próximo evento que aconteceria alguns dias depois, a manifestação contra a PEC 215, no dia 11 no novembro, na praça Sete de Setembro, um dos pontos mais movimentados do centro da cidade.

No dia 11, conheci Avelin Buniacá, indígena Kambiwá, outra liderança forte do grupo, também jovem, na faixa dos trinta anos. Éramos cerca de dez pessoas ao todo e eu percebi logo que a intenção não era tanto que o ato fosse uma manifestação, pois não havia tanta gente para isso, mas uma intervenção artística que simbolizasse o sofrimento das populações indígenas, mas que ficasse também registrado como um ato de protesto, dentro da mobilização nacional que acontecia no mesmo dia em outras capitais brasileiras. Avelin, com seus trajes indígenas, sentava-se no chão e, estática, carregava em seus braços um corpo agonizante, representado por Ed Marte, um artista também apoiador da causa indígena. Performatizavam uma imagem conhecida pelos cristãos, da Pietá, em que a mãe (Nossa Senhora) carrega o seu filho nos braços, sente e chora por sua dor. Nós, enquanto isso, fazíamos som com os maracás, entoávamos cantos indígenas, dançávamos em roda e distribuíamos flores feitas de papel a quem passava. Entre os passantes, alguns poucos curiosos paravam, indagavam sobre o que se tratava, mas seus olhares de admiração recaíam sempre sobre a imagem da indígena trajada sentada no asfalto. “Mas é índia mesmo? Aqui?” Este olhar de admiração era permeado pelo espanto e pela ignorância dos transeuntes sobre o significado daquela intervenção, para um contexto que parecia tão alheio à questão indígena. Aqui? No meio da cidade? Existem índios? “Mas o que nós temos a ver com o problema deles?” Além da intervenção, havia uma faixa pregada numa das esquinas da praça, com os dizeres: “Contra a PEC 215!”; “Contra do genocídio indígena”. Naquele dia, qualquer protesto com gritos e panfletos não teria surtido muito efeito ou despertado a atenção de muitas pessoas. Ao contrário, a intervenção artística irrompeu no movimento cotidiano da rua, captou o olhar indiferente dos passantes que, sempre apressados por chegar a algum lugar, diminuam ou interrompiam o passo frente a uma imagem que destoava da

paisagem comum. De fato, boa parte daquelas pessoas não souberam exatamente do que se tratava a intervenção, se eram artistas representando ou indígenas “verdadeiros”, sobre o que falavam, com quem ou com qual objetivo. Os interlocutores daquele protesto talvez fossem “irrelevantes” demais para que ele adquirisse uma importância maior a nível oficial, que impusesse uma pauta política, como era a minha ingênua expectativa de observadora e recente participante.

Contudo, esse efeito da sensibilização difusa, talvez sem atingir tanto o público com palavras, aproximava-os pela imagem desconcertante, além de aproximar especialmente aqueles que participavam, inclusive eu mesma. A experiência mais parecida que me saltava à memória era a que tive na adolescência e integrava um grupo de teatro amador, onde a maior parte de nossas apresentações eram feitas na rua, sem agendamento, sem que os espectadores se preparassem para o que iam ver, tampouco os atores sabiam no que iria resultar do espetáculo, se haveria aplausos, ou se alguém prestaria alguma atenção. Este teatro “sem público”, para nós, era uma atitude transgressora por meio da qual dizíamos, “estamos todos encenando esse absurdo que é a vida. Pare um instante para observar”. A diferença, nesta nova encenação, era que o conteúdo da mensagem de protesto se pretendia mais explícito e direto: “Nós estamos aqui. Há indígenas morrendo nas suas terras e nas cidades, enquanto a vida acontece em meio à indiferença a esse sofrimento”.



Imagem 3: Manifestação contra a PEC 215, na Praça Sete. Novembro de 2015.

A distância do encenado para o vivido ficou menor para mim no evento que se seguiu ao protesto, quando nos reunimos, três dias depois, no Instituto Helena Greco, uma entidade civil que trabalha na promoção de direitos humanos, para debater a violência do Estado contra os povos indígenas. Antes do debate, Avelin me apresentou a Daru, também integrante do Comitê, indígena Tikuna, etnia originária da Amazônia, que vivia em Belo Horizonte havia quatro anos, com sua pequena filha Iaraci. Brincavam com a tintura indígena que Daru havia feito à base de jenipapo, traçando desenhos na pele, e quando me aproximei ela perguntou se queria também me pintar e eu deixei. Ela então fez uma série de grafismos no meu braço esquerdo, muito bem desenhados, à mão livre.

Ao todo havia cerca de vinte pessoas presentes ao encontro, dentre elas, Vânia Pataxó, a mãe de Samuel, um jovem indígena de dezoito anos que havia sido assassinado recentemente em Betim, uma das maiores cidades da Região Metropolitana. O corpo dele havia ficado desaparecido por alguns dias e depois foi encontrado num bairro periférico da cidade, com marcas de espancamento, que provocaram a sua morte. Não se sabia ainda, passados cerca de seis meses, quais eram exatamente as circunstâncias da morte de Samuel, apenas que se lançara a suspeita de que ele tinha se envolvido com traficantes de drogas. Mas, segundo Vânia, Samuel era um rapaz inocente e sua morte foi provocada por policiais, que motivados por discriminação étnica, haviam escondido as provas para fazer parecer que ele era culpado. O jovem estava na cidade havia pouco tempo, tinha ido participar da venda do artesanato em Belo Horizonte, prática comum entre os Pataxó, deixando a maior parte de sua família na aldeia. Sem condições de permanecer em Belo Horizonte por muito tempo, Vânia viajara em busca de justiça pela morte do seu filho, mas não sabia como encontrar informações, nem os caminhos burocráticos que tinha que seguir. Durante o debate, ela relatou a história de Samuel e falou com emoção sobre o sofrimento cotidiano, seu e de seus parentes. Um sofrimento que atravessa as fronteiras da aldeia e os atinge de maneira brutal na cidade, onde estão em regra desamparados por seus coletivos, mas, mesmo assim, continuam realizando essas viagens, já que dependem delas economicamente.

Além de Vânia, um professor e uma professora falavam sobre a violência institucional do Estado, sobre os seus primórdios na colonização e sobre a sua reprodução atualmente. Falavam sobre a vergonha a que indígenas são historicamente submetidos de assumirem as suas identidades, os seus hábitos, saberes e modos de vida. Avelin contava que evitava se vestir como indígena e andar pelas ruas, com medo de ser agredida. “As

peças não querem nem ficar perto de nós, têm uma espécie de medo, de nojo”. Um outro participante, Anderson, apresentando-se como indígena Puri, dizia viver por muitos anos na periferia de Belo Horizonte e que lá ninguém se assumia como índio, como cigano, quilombola, por serem identidades muito estigmatizadas, que acabam se apagando do imaginário das pessoas e nas práticas do dia a dia. Eram relatos de violência, pesados, tristes, mas permeados por uma cumplicidade de saberem estar num espaço raro de escuta e de resistência.

Outro tema que apareceu foi a problematização de um diálogo entre movimento indígena e o movimento negro, no qual uma das participantes era militante. Eu comentei que em parte o responsável pela ausência desse diálogo é o próprio Estado, que categoriza e fragmenta determinados movimentos, desde a maneira como trata as populações, até a maneira como constrói as suas políticas públicas. Comentei sobre aquilo que havia visto na Conferência Nacional de Política Indigenista, etapa regional de Governador Valadares, que essa fragmentação acaba pressionando muito as comunidades e criando cisões dentro do próprio movimento, entre índios aldeados e não aldeados, por exemplo. Avelin discordou de mim neste ponto, afirmando não acreditar que os índios aldeados discriminassem os não aldeados, por valorizarem o fato de eles irem para as cidades em busca de recursos que não encontrariam na aldeia, segundo sua própria experiência. Ao final, tivemos um agradável momento de confraternização após o debate, em que pude me aproximar mais das pessoas, de uma maneira mais informal. Naquela época, não sabia que impressão haviam tido de mim, ou que expectativas eu acabara de criar, mas me sentia bem acolhida pelo grupo.

Notava que a atuação do Comitê estava bem conectada a reivindicações emergenciais, que surgiam em função de demandas por apoio político, em situações de violência vividas por indígenas em trânsito, ou mesmo situações ocorridas em outros locais mais distantes, em outras regiões do país, quando as ações tomavam o caráter de manifestações de solidariedade. Minha aproximação mais efetiva aconteceu então em uma destas situações de emergência, quando no dia 20 de janeiro de 2016, dois meses depois dos primeiros encontros, um indígena da etnia Fulniô que vivia nas ruas de Belo Horizonte foi morto por espancamento durante a madrugada, enquanto dormia em uma rua no centro da cidade. O fato foi inclusive registrado por uma câmera de vídeo localizada próximo ao

local³⁶. Ao se informar da notícia, o Comitê se mobilizou para fazer pelo reconhecimento e sepultamento do corpo, pois sabiam se tratar de um indígena que vivia nas ruas, vindo do nordeste do Brasil. Avelin conhecera “Zé Índio”, como era chamado, pois ninguém sabia ao certo o seu nome, e identificara nele traços semelhantes ao seu povo Kambiwá, viu que ele devia ter passado por muitos traumas e já não gozava de boa saúde psíquica. “Não falava coisa com coisa”, mas sabia que era índio, contava histórias do seu povo e inclusive pronunciava palavras de sua própria língua, que depois viemos saber ser a língua Fulniô. Segundo relato dos que o conheceram, Zé Índio costumava estar embriagado, daí porque ninguém encontrava muita coerência no que dizia, o que mais tarde serviu de justificativa para o Poder Público contestar sua origem indígena, alegando se tratar de “apenas” um morador de rua³⁷.

Logo que ocorreu a morte e sem muitas informações, Avelin foi até o Instituto Médico Legal (IML), tentar fazer o reconhecimento do corpo, mas neste primeiro momento foi barrada, com a justificativa de que ela deveria comprovar o seu parentesco, para que estivesse autorizada a determinar a identidade. Ocorre que, segundo os procedimentos burocráticos do Estado, um corpo morto que esteja sob a sua tutela não tem à partida uma identidade e por isso é enterrado como indigente, ou seja, como “ninguém”, desde que se atribua a ele uma nome e um parentesco, segundo procedimentos jurídicos oficiais, que envolvem quase sempre a comprovação por um parente co-sanguíneo por meio de documentos atestando essa relação. Por não ter apresentado tal documento, o órgão a princípio se negou à liberação do corpo, pois deveria aguardar que houvesse uma reivindicação de um familiar. Entretanto, a resposta do IML também alegava haver controvérsias a respeito da origem do falecido, se ele era realmente indígena. Apesar do ocorrido ter sido relatado nas mídias sociais e em um jornal local como “assassinato de um

³⁶ O fato se assemelhou a um caso que se tornou internacionalmente conhecido, quando, em 1997, uma liderança indígena Pataxó Hã hã hãe, Galdino de Jesus, em uma viagem que fazia à Brasília para lutar por seus direitos, foi queimado e morto enquanto dormia em um banco de praça, por jovens que se “justificaram” dizendo que achavam ser “apenas” um mendigo.

³⁷ Historicamente, o alcoolismo tem uma relação direta com as diferentes formas de violência que os povos indígenas sofreram, desde os primórdios da colonização, e continua sendo um problema endêmico, que atinge de maneira significativa os povos do nordeste. Ver a respeito em Guimarães; Grubits, 2007.

indígena”, por identificação dos próprios policiais que já o conheciam na região, a Secretaria de Direitos Humanos do estado de Minas Gerais, preocupada com a repercussão do caso, contestou a notícia dizendo se tratar de um morador de rua, sem origem étnica comprovada.

Se enquanto vivos, os indígenas desaldeados ou em situação urbana não despertam atenção do Poder Público, mortos, eles denunciam o descaso estatal em protegerem suas vidas. A invisibilidade destes corpos é a mesma a que está submetida esta camada da população urbana cujas vidas são tão irrelevantes que tampouco se transformam em números. Foi e continua sendo este o mecanismo utilizado para transformar coletivos indígenas em massas trabalhadoras indiferenciadas, pois empobrecer o índio sempre foi estratégia para civilizá-lo, individualizá-lo, reduzi-lo a uma forma de vida precária, enfraquecendo os laços comunitários que dão sentido à sua existência. A decisão dos agentes do Estado por tratar a situação como o assassinato de um morador de rua remete, assim, aos mecanismos de emancipação que funcionavam até a Constituição de 1988, para que o aparato administrativo se eximisse da proteção dos indivíduos e da população que, reduzida à condição de corpos inominados e "irrelevantes", são assim desprovidos de quaisquer direitos de cidadania, que estavam à época e ainda estão associados à política protecionista em relação às populações indígenas.

É importante destacar que a violência contra a população em situação de rua, que abrange não apenas moradores, mas também quem trabalha ou pertence de alguma forma a este cenário de vulnerabilidades, é uma realidade comum e bastante presente em Belo Horizonte, chegando a fazer parte da política municipal dos últimos anos a criminalização, perseguição e violência direta contra esses grupos³⁸. Há, portanto, uma sobreposição de lógicas de produção de não existência, que atravessam os corpos desses indígenas assassinados. Este é o cerne do poder colonial, que se revestia de integração, que significa

³⁸ Em 2013, Minas Gerais liderava o ranking nacional de assassinatos de moradores de rua no país, sendo que a maior parte dos casos ocorria em Belo Horizonte. Durante quinze meses entre os anos de 2011 e 2012, foram 61 mortes, 54 na capital, segundo reportagem do jornal Estado de Minas, disponível em https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2012/06/22/interna_gerais.301699/mg-lidera-assassinatos-de-moradores-de-rua-no-pais.shtml. Acesso em 12 de abril de 2019. Pela ineficiência das políticas habitacionais, de saúde, emprego e inclusão social dessa população, em 2018, a política adotada pelo município era ainda a da ameaça, abordagem e recolha dos pertences dos moradores, sob a justificativa de ameaçarem a segurança do entorno com a sua presença. Fonte Brasil de Fato, em 3 de setembro de 2018, disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2018/09/03/prefeitura-de-bh-intensificou-recolhimento-de-pertences-de-populacao-de-rua/>. Acesso em 12 de abril de 2019.

indiferenciação. Integrá-los é deixar que vivam à sua sorte e morram como indigentes. Da mesma forma ocorre quando se diz “este não é índio, não passa de um vagabundo, bêbado, drogado”. A contestação da identidade se reveste como um ato de duplo assassinato e um etnocídio, motivados pelo fato de não ser possível para o Estado distinguir dentro da população aqueles que, fora dos seus lugares de vida, tornar-se-ão também corpos sem lugar.

Recorremos então ao Ministério Público Federal (MPF) e fizemos uma primeira reunião com o procurador Edmundo, responsável por acompanhar as demandas indígenas no município. Relatamos as dificuldades que tínhamos enfrentado para a liberação do corpo de Zé Índio e a ânsia por estarmos havia quase dois meses nesta saga inglória, já que o corpo permanecia sem liberação até o início de março. O procurador se mostrou solícito e sensível à demanda, pois já detinha familiaridade com outros casos semelhantes, como do Samuel, e oficiou então o IML para que respondessem dentro do prazo de cinco dias a respeito da questão. Na resposta, o IML se justificou dizendo que em nenhum momento exigiu que houvesse uma comprovação de que o falecido fosse indígena e que apenas exigiu que a requerente, Avelin, que teria se apresentado como “irmã”, comprovasse o seu parentesco. Ocorre que Avelin nunca disse ser irmã e já havia explicado, das outras vezes, que se tratava de um parentesco indígena, impossível de comprovação pela documentação dos cartórios. Segundo ela, os indígenas são todos registrados de maneira aleatória, pelo nome escolhido pelo escrevente, sem importar os vínculos familiares e comunitários que mantêm com seus grupos. Lá nas aldeias sim, entre eles, chamam-se pelos nomes indígenas, cujos significados são guardados em suas línguas, sem uma relação imediata com o parentesco que a sociedade branca reconhece.

Mesmo a certidão de Zé Índio, documento necessário para que a certidão de óbito fosse emitida, foi feita após a sua chegada a Belo Horizonte, em 2014, apenas dois anos antes de sua morte, em decorrência do cadastramento da população de rua realizado pela Prefeitura. Então, ele havia sido registrado como “José Januário da Silva”, mas sequer sabemos se esse era mesmo o seu nome registrado originalmente e como era designado pelos seus próprios parentes. Como vivia em situação de rua, debilitado e embriagado, quase desprovido de pertences, aqueles que o conheceram mal sabiam exatamente de onde tinha vindo, qual era o seu nome, sua origem e que língua falava. Avelin percebera, pelos indícios do que ele dizia, que ele era Fulniô, apesar de não ter encontrado a princípio nenhum parente desta etnia que o identificasse, o que mais tarde veio a acontecer.

Assim, esta incompreensão por parte do Instituto Médico Legal prolongou a aflição da “não existência” de Zé Índio, consequência da perda de seus vínculos com sua comunidade, certamente causada pela dureza da vida na aldeia, seguida pela dureza ainda mais pungente da vida na cidade, onde além de nada ter, negaram-lhe a possibilidade de ser. De um lado, as funcionárias do IML, sempre diferentes a cada visita, não compreendiam a situação relatada e, de outro, Avelin desconhecia os meandros dos trâmites burocráticos, qual documento seria requerido da próxima vez e quando de fato a liberação do corpo se efetivaria. Eu a acompanhei pelo menos três vezes, também na companhia de Daru, mas mesmo estando ali, não conseguia mediar o impasse com meus conhecimentos jurídicos, que exigiam saberes técnicos muito específicos. A diferença dos dois lados da relação de incompreensão é que em um deles está um burocrata do Estado, dotado do poder de decidir sobre o certo e o errado, dando um fim ou prolongando este processo.

Contudo, após a intervenção do MPF, retornamos ao balcão do IML, Avelin, munida dos documentos que já haviam sido apresentados na ocasião anterior. Mas desta vez, o encaminhamento foi preciso. O IML oficiou o juiz da Vara de Registros Públicos para que ele autorizasse a liberação do corpo, após mais uma breve explicação da excepcionalidade do caso. Levamos este ofício ao próprio juiz, no gabinete localizado no fórum da cidade. O atendimento foi breve, fomos recebidas por funcionários que se mostraram curiosos e se interessaram pelo caso e logo já fomos liberadas, com a assinatura do juiz. Segundo o procedimento, devíamos retornar ao IML e pegar a declaração de óbito, a ser levada no cartório, para enfim ser preparada a certidão de óbito de Zé Índio. No dia seguinte, uma sexta feira, tínhamos em mãos a declaração de óbito e no sábado, a certidão de óbito. Pela primeira vez, o reconhecimento explícito, registrado e documentado, de que José Januário da Silva era indígena. Se não houve o reconhecimento em vida, enquanto ele perambulava pela cidade, ele se deu na morte, com o nosso esforço pela nomeação de um corpo até então tratado como indigente, inominado. A violência que abateu o corpo de Zé Índio não foi maior do que aquela da “inominação”, que continua dizimando vidas “irrelevantes”, dentre elas, de indivíduos que como ele desceram das suas aldeias do nordeste, fugidos de outras violências e escassezes. Com a certidão de óbito em mãos, seguimos para o setor da Prefeitura que autorizaria o sepultamento gratuito. Chegando lá, recebemos mais um documento, desta vez a ser encaminhado à funerária que realizaria o serviço. Acertado tudo, a funerária marcou o sepultamento para a tarde de uma segunda feira, dali a dois dias. Avelin

teria que retornar uma última vez ao IML, com um representante da funerária, para um último reconhecimento do corpo, a última etapa antes do sepultamento. Teríamos apenas alguns minutos para realizar uma breve cerimônia antes que o corpo fosse enterrado, pois estas são as regras para o sepultamento gratuito.

Chegado o dia, 22 de março de 2016, estávamos presentes nós, do Comitê de Apoio às Causas Indígenas, além de parceiros simpatizantes da luta e jornalistas do Jornal “O Tempo”, que já vinham acompanhando a questão desde a morte de Zé Índio, em janeiro. Ao todo, éramos doze pessoas. Para homenageá-lo, levamos flores, velas, incensos e outros objetos. Daru levou consigo uma pedra Tikuna para queimar e realizar um pequeno ritual durante o sepultamento. Por sorte, Avelin havia conseguido encontrar, por meio de sua rede social, um parente Fulniô que reconheceu Zé Índio, dizendo que havia anos ele se afastara de seu povo. Em agradecimento, o parente enviou uma mensagem e pediu que lêssemos durante a cerimônia. Depositamos as flores, maracás, penas e os outros objetos junto ao caixão de Zé Índio assim que o desceram à cova, respeitando o costume de sua etnia de enterrar os seus mortos com os seus pertences. Falamos palavras de luta e de respeito, lemos a carta enviada pelo parente Fulniô, cantamos, entoamos orações de homenagem. Fizemos com que este rito de passagem significasse a perpetuação de sua vida, retirada mediante a violência cruel e cotidiana.



Imagem 4: Avelin e Daru com a tão esperada certidão de óbito de José Januário, indígena Fulniô. Março de 2016.

Fulni-ô Seneekya D'Manedwa (natureza)

*Os portugueses chegaram, eles chegaram no Brasil
Eles enganaram os índio e levaram o pau Brasil*

*Mas não acabe com a floresta! (Nem acabe a natureza)
Mas não acabe com a floresta! (Nem acabe a natureza)*

O índio precisa ser, precisa ser respeitado, Porque o índio ele é a raiz da natureza.

*Mas não acabe a floresta! (Nem acabe a natureza)
Mas não acabe com a floresta! (Nem acabe a natureza)*

A Floresta puxa a chuva, a chuva molha a terra a terra dá a lavoura e tudo é da natureza.

*Mas não acabe com a floresta! (Nem acabe a natureza)
Mas não acabe com a floresta! (Nem acabe a natureza)*

Canto Fulniô, entoado durante a cerimônia do funeral.



Imagem 5:A despedida de Zé Fulniô. Março de 2016.

Um mês depois, conhecemos aquele parente que havia reconhecido Zé Índio e quis nos fazer uma visita em agradecimento. Era Foyá Fulniô, que vinha com seu filho Tafiá, para Belo Horizonte. Estávamos no mês de abril, o qual vem sendo dedicado a um conjunto de eventos e atividades ligados à causa indígena, organizados pelo Comitê em parceria com

indígenas vindos de várias regiões. O propósito é que nesta época se divulgue a cultura indígena nas escolas e em outros espaços que ofereçam esta abertura, como contraponto à tradicional celebração do Dia do Índio, a qual na grande parte das vezes revela a ignorância e o preconceito da sociedade sobre quem são e como vivem os povos indígenas hoje. Propõem, a cada abril, que os indígenas falem por si mesmos e se apropriem dos significados associados ao Dia do Índio e ao reconstruí-los divulguem suas culturas específicas, através do artesanato vendido e da representação da cultura que realizam. Na seção em que falo sobre o artesanato indígena retomo mais profundamente o tema.

Ao chegar, Foyá e Tafiá vinham de São Paulo, pois haviam também passado por lá para divulgar a cultura do povo Funiô, originário do sertão pernambucano. Segundo Foyá, todos os anos, durante alguns meses, ele sai pelo Brasil, vendendo o artesanato produzido em sua aldeia e realizando o ritual religioso da Jurema. Ao ter notícia de que seu parente desaparecido havia perdido a vida em Belo Horizonte, mas fora sepultado segundo um ritual indígena, Foyá decidiu passar também por esta cidade antes de seguir o seu caminho. Na semana da chegada, Foyá e Tafiá logo nos apresentaram ao ritual da Jurema, que serve para a cura do corpo e do espírito, pertence à tradição dos índios Fulniô e vem sendo compartilhado também entre os não indígenas, por aqueles que se dedicam a promover a cultura deste povo fora das aldeias. A Jurema, uma planta comum no nordeste brasileiro, é a base para a produção de um chá e do pó de rapé, ingeridos por aqueles que participam do ritual, enquanto se entoam cânticos e orações. É a cura da natureza, que faz os índios Fulniô permanecerem conectados a ela e renovarem a sua força espiritual a cada ciclo. Para eles, esta conexão é fundamental à vida de todos os seres na Terra, mas a força devastadora da sociedade não indígena tem acelerado processos que podem até provocar a queda do céu. Por isso, decidiram compartilhar parte de seus segredos e saberes ao levar a cura da Jurema também aos não indígenas.

Ao participar do ritual, experiência que não descrevo aqui em detalhes, estava consciente de que se tratava de um momento envolto em gestos, linguagens e segredos em boa parte inacessíveis aos não indígenas, compartilhados apenas nas orações e ritos que os Fulniô praticam entre si, dentro de sua mata. Mesmo assim, levam para as cidades e traduzem de alguma forma este segredo, por vezes consumido pelo não indígena como um produto ou uma experiência exótica que se esgota no instante em que acaba. Contudo, é pelo ritual que os Fulniô também produzem uma existência neste espaço de negação radical das identidades

e das possibilidades de ser. O nosso esforço e a necessidade de nomear, traduzir e registrar encontrará sempre os limites do que não poderemos aceder, seja porque os povos guardam em segredo, seja porque estas linguagens são mesmo inacessíveis, intraduzíveis ao nosso modo de ver, sentir e pensar. Existências que se enraízam, desaraízam-se e reenraízam-se no constante renovar dos ciclos.

A vida na rua, como a de Zé Fulniô, reintegrado a seu nome e a seu povo em morte, é uma das formas mais radicais de produção de não existência no cotidiano das cidades, a materialização da linha abissal, que separa em estratos bem definidos a *sociedade civil íntima*, que desfruta livremente dos bens, valores e direitos distribuídos nos planos social e estatal; a *sociedade civil estranha*, que oscila de posições dentro das lógicas de inclusão e exclusão; a *sociedade civil incivil*, excluída radicalmente do contrato social e submetida a uma vida em permanente “estado de natureza”, onde a morte em nada muda o status de uma cidadania que nunca existiu (Santos, 2003). A cidade, contexto privilegiado de processos de globalização hegemônica, onde se intensificam as lógicas de exclusão determinadas pela imposição de um fascismo social crescente, contrapõe muito bem os espaços onde cada uma destas sociedades distribui suas vidas e seus corpos, ao manter suas fronteiras abissais fortificadas, que atravessaram a vida daquele índio, perdido de seu povo e de suas referências, anulado em sua identidade. Por outro lado, por meio da morte, renovam-se ciclos, renova-se a vida, os processos materiais de extinção e ressurgência, que os índios Fulniô representam no vigor de seu canto, de seus rituais circulares, cíclicos. Do outro lado está a linearidade dos rituais burocratizantes, obtusos e excludentes, que encaixam o indígena num processo de categorização, até que ele se torne um corpo indigente, irrelevante.

Portanto, naquela encenação que mencionei da morte indígena, em meio à praça movimentada, representava-se mais do que o apelo pela vida dos povos que estão sendo dizimados nas aldeias, distante dos olhos da sociedade urbanizada. O objetivo era provocar o choque por expor que aquelas vidas estão ali mesmo, bem próximas, inseparáveis do processo que produz riquezas, mercadorias e espetáculos, às custas das vidas que massacra, sem que nada saia da ordem. A atuação do Comitê combinou o acionamento dos meios institucionais disponíveis para o reconhecimento do estatuto de cidadania, conferido pelos dois documentos civis, a certidão de nascimento e de óbito – incluindo a denominação étnica, até então inexistente – e um conjunto de atos simbólicos que falavam sobre a vida e a morte indígena nas cidades e buscavam projetar uma memória coletiva da resistência dos povos

indígenas de perto e de longe. Na elaboração desta memória e na reivindicação de um lugar de representatividade das questões indígenas no contexto urbano de Belo Horizonte, procuram inserir a pauta indígena no debate público, seja nos espaços políticos tradicionais, seja nas escolas, nas praças, nas ruas, nas feiras, eventos culturais etc. Articulando-se a outros atores, parceiros, simpatizantes, dialogam com outras experiências de resistência urbana e têm consciência da posição de marginalidade que a temática indígena ainda ocupa. Cada manifestação ou intervenção política e artística produzem assim uma sensação de deslocamento e inadequação, explorando o estranhamento, a curiosidade e a distância que as pessoas costumam tomar daquilo que não conhecem bem. Embora se esforcem por reduzir essa distância, importam-se também em mantê-la em certa medida, para evitar a naturalização da imagem do índio como parte de uma paisagem multicultural, como se estivessem ali para serem vistos, simplesmente. Ao contrário, a presença deve traduzir-se como um incômodo, uma atitude ativa de resistência, rebeldia e contestação. O confronto da não assimilação colonial das diferenças.

Parte desta trajetória, que passa, então, por nomear corpos indiferenciados na multidão, foi traçada em momentos como o Memorial Indígena, que preparamos logo após a morte de Zé Índio, em janeiro de 2016, para homenagear indígenas assassinados, vítimas da violência urbana, e a manifestação em defesa dos Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul, vítimas de um genocídio permanente, à época da morte de duas lideranças enquanto defendiam seu território, em junho de 2016. O Memorial, montado em uma esquina próxima ao acontecimento, trazia faixas de defesa da vida indígena, números, estatísticas e imagens de indígenas assassinados nos últimos anos, dentre eles Galdino Pataxó Hã hã hãe, Samuel Pataxó, Genilson Pataxó e Zé Índio Fulniô. No protesto Guarani Kaiowá, depositamos no chão de uma praça flores de papel, velas e os nomes das lideranças mortas nos últimos anos. Sem apoio político e pouco apoio midiático, estes eventos eram articulados por meio das redes sociais e não atraíam muitas pessoas, além daquelas que já acompanhavam o Comitê com alguma frequência.

Ao longo da experiência relatada, quis expor a relação entre a demanda política por reconhecimento da população indígena em situação urbana, mais vulnerável às inúmeras violências que nesse contexto se produz, e a visibilização das diferentes mortes a que os povos indígenas estão submetidos, tanto em seus territórios quanto na cidade. A morte física de seus corpos acontece quando se atrevem a ultrapassar a fronteira da aldeia e habitarem o

espaço perigoso da rua, mas a morte simbólica de suas vidas já está decretada de início e se confirma no momento em que suas identidades são negadas ou negligenciadas pelo Poder Público e pela população em geral. A indiferença das pessoas que viam a apropriação dessa mesma rua em um protesto contra o genocídio indígena revela o quanto a morte indígena é já naturalizada, a morte sacrificial pelo progresso que a expansão das fronteiras permitiu. Um fato interessante é que boa parte das ruas de Belo Horizonte, da parcela da cidade planejada para ser a capital do Estado e inaugurada em 1897, leva o nome dos povos indígenas que viveram e vivem em diferentes regiões do país, como Tupis, Tamoios, Tupinambás, Guajajaras, Aimorés. Trata-se, de alguma maneira, do reconhecimento desse sacrifício como algo dado, passado e superado. Tratados como inexistentes, ou como meros ancestrais, esses nomes nada significam dentro da ordem hegemônica que conforma o urbano. Ali, o corpo indígena concreto é objeto de curiosidade, espanto, repulsa, aversão, ou a simples indiferença pela violência que não lhe diz respeito.

É contra a irrelevância da morte indígena que se constrói assim uma estratégia de resistência que chamei de *defesa do nome e da autenticidade*. Por meio dela, combinam-se o acionamento dos rituais burocráticos, como a emissão das certidões de óbito e nascimento, e das instituições responsáveis por acompanhar o apuramento dos ocorridos na Justiça, ao acionamento dos próprios rituais simbólicos e sagrados que objetivam restituir o nome e por isso conferir existência e autenticidade. Como já apontei nos capítulos anteriores, negar o nome e a autenticidade foi e tem sido o mecanismo com que o Estado brasileiro "garantiu" direitos, terras e proteção, sem efetivá-los. Foi a "saída" conferida pela violência física e simbólica, entre a decretação da extinção, a emancipação forçada, o ataque reiterado das elites econômicas coloniais na sua cruzada anti-indígena mais recente. No contexto urbano, essa estratégia pode ser ainda mais difícil de se concretizar, pela ignorância dos próprios agentes públicos em garantir direitos e tratamento específico à população indígena que esteja em qualquer lugar. Entretanto, ela tem a função de romper o poder negador da fronteira, na medida em que traz à tona a continuidade entre a violência das ruas e aquela que expulsa os coletivos indígenas dos seus territórios, que os obriga a migrarem pelas cidades, de maneira permanente ou temporária. Se a migração para as cidades significava o destino compulsório dos coletivos desintegrados de suas raízes, por meio da resistência alargada para o espaço urbano, ela se torna parte da "viagem de volta", compõe o percurso do resgate de um sentido

comum e renomeia no caminho os corpos antes indiferenciados, demarcando novas trajetórias de destino.

Por meio da encenação da morte, sua ritualização, ou simplesmente a ação de nomear as vítimas dos massacres indígenas cotidianos no país, a lógica da apropriação e da violência que se dá daquele lado da linha abissal (Santos, 2009) se torna reconhecível, bem como o abismo existente entre incluídos e excluídos do direito e a justiça oficiais. Desse modo, tornar a cidade o espaço em que o corpo indígena deve ser reconhecido produz algo além da simples denúncia sobre a falta de acesso ou o descaso das instituições públicas em relação a populações vulneráveis. Trata-se de deslocar a fronteira epistemológica que define o mundo reconhecível, questionando as suas divisões, distribuindo as agências daqueles que o produzem e o nomeiam. O acionamento das instituições revela o uso contra-hegemônico do direito, estratégia comum aos povos indígenas de toda a América Latina (Lauris, 2007, Santos, 2003; 2009), que implica reconhecer e ao mesmo tempo desafiar a autoridade do Estado monocultural e do aparato administrativo indigenista, ao combinar o acionamento da “normalização” à resistência política permanente aos efeitos que ela gera. Afinal, o trabalho de construção de uma nova fronteira passa por ser visto, ouvido e reconhecido como legítimo, mas tem ainda um momento fundamental: a ruptura com a linguagem e com os regimes de verdade dos aparatos de controle e regulamentação das vidas e dos corpos. Isso acontece, sobretudo, dentro das experiências que analiso, quando os sujeitos defendem a oficialização do seu nome indígena como garantia de que existem para o poder central, mas fazem isso arrogando para si o domínio da autenticidade.

Não se trata, por fim, de visibilizar a presença indígena como um imagem que se integra à paisagem urbana, mas desestabilizar todos sentidos com que essa presença é assimilada, para que ela se integre como diferença e como agência, e não que seja integrada como a repetição estereotípica de passividade e inferioridade. Para isso, é preciso que esse "nome" se coloque em movimento permanente, combinando-se a outras estratégias, como a da performance cultural, que analiso na seção seguinte.



Imagem 6: Daru e Avelin montam o Memorial Indígena, janeiro de 2016.



Imagem 7: Manifestação contra o genocídio Guarani Kaiowá, junho de 2016.

5.2 Exotismo e performance: indígenas Pataxós e a apropriação da cidade pelo artesanato

À mesma época em que nos empenhávamos na tarefa de liberar e sepultar o corpo de Zé Índio, no final de fevereiro, surgia uma nova questão, também emergencial. Os artesãos indígenas Pataxós das aldeias do sul da Bahia, que há vários anos vão vender o seu

artesanato nas ruas de Belo Horizonte, haviam sido expulsos da “Feira Hippie” naquele último domingo.

A chamada “Feira Hippie”, “oficialmente denominada “Feira de Artes, Artesanato e Produtores de Variedades” de Belo Horizonte ocorre todos os domingos na Avenida Afonso Pena no centro da cidade, reunindo cerca de 2300 expositores e trazendo por volta de 80 mil visitantes semanais, pessoas de várias partes do Brasil e do mundo. Teve início em 1969, em pequenas proporções, pela iniciativa de artistas e artesãos locais. Com o passar dos anos, foi crescendo, foi reconhecida oficialmente pelo Poder Público e hoje se tornou a maior feira de artesanato ao ar livre da América Latina. Hoje, é administrada pela própria Prefeitura, por meio da Gerência de Feiras Permanentes³⁹.

Não consegui precisar a época em que os indígenas artesãos Pataxós começaram a ir para Belo Horizonte, mas muitos diziam já haver muitos anos, provavelmente, em pequena escala, desde o final dos anos 80, início dos anos 90, quando esta atividade começava a se expandir em suas aldeias. Os Pataxós que chegam à cidade são originários também da Aldeia Pataxó da fazenda Guarani, em Carmésia, localizada em Minas Gerais, além dos demais aldeamentos do sul da Bahia. Da configuração atual do grupo, não identifiquei ninguém que fosse dos aldeamentos mineiros e a maior parte vinha de Coroa Vermelha. Como boa parte dessas famílias tem no artesanato sua única forma de sustento, viajam por determinados períodos do ano para a capital mineira, quando a comercialização dos produtos é muito baixa na proximidade das aldeias. Ao longo dos anos, começaram por se instalar nas ruas do centro da cidade, onde permanecem vendendo nos dias da semana e na Feira Hippie, onde se concentram os consumidores interessados em seus produtos nos dias de domingo. Desde então, relatam terem sofrido diversas formas de discriminação, violência verbal e física, o que não enfraqueceu a vontade desenvolverem o seu trabalho, sempre de forma pacífica.

No último domingo de fevereiro de 2016, enquanto parte do grupo de artesãos estava na feira, a Fiscalização da Prefeitura exigiu que retirassem o seu artesanato, pois não estavam autorizados a vender ali. Os indígenas então acataram a ordem, mas inconformados, buscaram o apoio do Comitê para que pudessem garantir a sua permanência, sem sofrerem retaliações, principalmente a perda do material, do qual dependiam para o seu sustento.

³⁹ Informações disponíveis no sítio: <http://www.feiradeartesanato.com.br>. Acesso em 22/08/2017.

Organizaram-se e recorreram às instituições do Estado que poderiam defender os seus direitos, a Defensoria Pública e o Ministério Público Federal, denunciando a atuação da prefeitura. Na primeira, fizeram o seu relato, mas como se tratava de um órgão estadual, sem competência nas questões indígenas, não conseguiram um encaminhamento adequado. Ao chegarem ao Ministério Público Federal, foram atendidos pelo procurador Edmundo, que registrou o relato, a ser analisado para um possível encaminhamento judicial, ou mesmo uma negociação junto à prefeitura. Na ocasião, relataram as situações de discriminação sofridas, a necessidade de se manterem estabelecidos na cidade, o fato de que quando estabelecidos, realizarem um trabalho honesto e arcarem com o próprio sustento. Defenderam a boa receptividade do público, habituado aos produtos que comercializam, os quais se distinguem do resto da produção artesanal local. A proposta elaborada junto ao Comitê era de que o Poder Público se comprometesse a reservar um espaço para a exposição e comercialização do artesanato indígena e impedisse novas situações de discriminação, fundadas no preconceito não índio em considerá-los aproveitadores ou cidadãos de segunda classe. As reclamações foram registradas e o procurador se comprometeu a resolvê-las, mas antes aguardar o posicionamento da própria prefeitura, a partir do que fosse resolvido no dia seguinte, em uma reunião que os artesãos teriam na Gerência de Fiscalização.

Neste dia, 4 de março de 2016, a sexta feira posterior ao domingo quando houve a expulsão, acompanhei o grupo de artesãos e fomos recebidos na Gerência de Fiscalização da Prefeitura de Belo Horizonte, um setor destinado ao controle da utilização do espaço público, inclusive das feiras públicas. Estávamos presentes os membros do Comitê, alguns artesãos e o assessor do vereador Gilson Reis, que dias antes havia manifestado o interesse de acompanhar a questão, apoiando a reivindicação indígena. Chegamos e nos concentramos na porta da sede deste setor da prefeitura, os indígenas todos caracterizados, e já nos acompanhavam os olhares fiscalizadores dos guardas municipais, que momentos mais tarde nos levou ao andar onde ocorreria a reunião. Ao chegarmos lá, deparamo-nos com um número maior de guardas, todos a postos, como se espreitassem a iminência de algum conflito. Já acuados de alguma forma, dirigimo-nos à sala, onde éramos aguardados pelo gerente de fiscalização, uma representante da Feira Hippie, o gerente da prefeitura encarregado das feiras e um representante da Polícia Militar.

O encontro foi marcado pela postura intimidatória e preconceituosa do gerente de fiscalização em relação aos indígenas e seus apoiadores, inclusive em relação a mim mesma.

Após ouvir o nosso relato, ele tomou a palavra e a utilizava de forma a “infantilizar” os seus interlocutores, diminuir ou desqualificar as suas falas e reivindicações, questionar a legitimidade de estarem ali e atuarem como representantes indígenas. Ele argumentava que a participação na Feira Hippie exigia um cadastramento do feirante, mediante processo licitatório e pagamento de um preço público. Daí porque estaria totalmente vedada a participação dos artesãos indígenas dentro da feira, mesmo nos espaços ainda vagos.

Logo no início, ele entregou aos presentes uma cópia da portaria 99/2015⁴⁰, elaborada para atender à demanda da venda de artesanato pelos *hippies*⁴¹, aplicada extensivamente aos artesãos indígenas. Segundo a portaria, somente em alguns pontos específicos a venda estaria autorizada, distribuídos em todas as regiões da cidade. Este era o argumento de autoridade da lei, elaborada pelo município, que, segundo ele, deveria ser aplicada com imparcialidade a todos os cidadãos. “Se na Aldeia o índio obedece às leis que a Funai aplica, aqui vale as leis do município, válidas igualmente a todos os cidadãos”. Os artesãos argumentaram que no local indicado pela portaria não havia nenhum movimento no dia de domingo, pois seria exatamente a feira a oferecer as melhores oportunidades de venda, por trazer consumidores interessados no artesanato indígena vindos de todo o país. Mencionaram que antigamente, quando a feira era menor e tinha o caráter mais artesanal do que tem hoje, havia inclusive um espaço reservado aos indígenas, mas que acabou se perdendo quando a feira se tornou mais institucionalizada. Mesmo assim, lembraram que há uma relação em geral positiva entre os indígenas e os demais feirantes e que o artesanato indígena é inclusive um grande atrativo à feira, pois se diferencia e não compete com os demais produtos.

Ao longo da conversa, outro ponto que acabou por gerar mais controvérsia foi o dispositivo da portaria que criava a exigência do cadastramento dos artesãos indígenas, mediante a apresentação do Registro Administrativo de Nascimento de Índio (RANI).

⁴⁰ Portaria é um ato normativo produzido pelo Executivo, utilizada para regular questões menos abrangentes que as leis. Neste caso, a portaria foi emitida pela Gerência Regional de Licenciamento e Fiscalização do município de Belo Horizonte.

⁴¹ O termo *hippies* é utilizado comumente para caracterizar viajantes que se instalam em algumas regiões da cidade de forma temporária, para produzir e vender o seu artesanato nas ruas.

Contestamos que este registro sequer é emitido pela Funai e não poderia ser exigido. Isso demonstrava que a Secretaria nem mesmo se preocupou em dialogar com a população indígena antes de editar a sua norma ou em se informar a respeito dos direitos e leis que protegem essa população. Afirmando que "qualquer um pode colocar um cocar na cabeça e dizer que é índio", que ele estava simplesmente seguindo o que determina o Estatuto do Índio, o gerente desprezou a voz dos indígenas presentes, a defesa da auto-declaração e de outros critérios de certificação que são utilizados normalmente por eles, como uma carta do cacique de cada aldeia. Por fim, ele respondeu que teria que verificar com a Funai e com a Polícia Federal sobre o procedimento adequado, negando-se a negociar com os representantes presentes.

Ao final da reunião, os outros agentes públicos que estavam ali por parte da prefeitura, quais sejam, a representante da Feira Hippie, o chefe da Polícia Militar e o gerente de feiras permanentes, resolveram intervir na discussão. A primeira explicou que os processos licitatórios da feira estavam interrompidos e sem previsão de recomeçarem, o que tornava impossível o ingresso de novos feirantes, mesmo havendo cerca de 500 vagas disponíveis. O gerente das feiras permanentes, que até então não havia se pronunciado, lançou a sugestão de que os indígenas expusessem o artesanato dentro do Parque Municipal, um grande parque que se localiza nos arredores da avenida onde a feira acontece. Ele explicou que necessitariam apenas da autorização da administração de parques do município, o que era muito mais fácil do que o processo licitatório exigido pela administração da feira. Concluída a reunião, sem nada efetivamente resolvido, entramos em contato por telefone com o administrador dos parques e conseguimos esta autorização. Naquele primeiro momento, então, os artesãos decidiram expor dentro do parque, sem deixar de levar a frente suas reivindicações.

Mais do que um encontro entre Poder Público e artesãos indígenas para vocalizar uma demanda sobre a utilização e permanência dos indígenas no espaço público da cidade, tratava-se de uma relação, diferentemente daquela em que tinham estabelecido com o procurador Edmundo do Ministério Público Federal, onde havia uma clara demonstração da negação da subjetividade indígena em situação urbana. Não apenas pela afirmação de que os indígenas fora da aldeia perderiam a sua condição específica, ao ter que obedecer às regras da cidade, mas ainda pela imposição de que não bastava afirmarem suas identidades, sem que fossem autorizados pelo documento ou instituição estatal que lhes legitimassem.

Permanecia nesta perspectiva o olhar colonial e objetificador que atribui apenas ao não indígena a capacidade de dizer como o indígena deve se comportar, de que instrumentos e meios ele deve se utilizar para se identificar. A Funai era ainda imaginada como a entidade que fala em nome de uma população infantilizada, incapacitada tanto de falar por si mesma quanto de reelaborar as suas relações de pertencimento em diferentes contextos.

Os artesãos ali presentes sabiam bem que não basta alguém colocar um cocar na cabeça para se dizer índio, pois um objeto da cultura não confere identidade, caso contrário não comercializariam os seus produtos aos não indígenas. Porém, é o uso culturalmente motivado, por meio de práticas e valores compartilhados que diferem um indígena de um não indígena de cocar, algo que somente os próprios participantes podem verificar, nunca o olhar externo e discriminatório do branco. Daí porque estes artesãos expunham sempre que podiam as cartas que traziam as palavras autorizadas dos caciques de suas aldeias, revestidas do ritual sacralizatório do branco – o registro cartorário. O que eles aprenderam fora das aldeias é que a palavra do índio e do não índio não vale se não estiver escrita e melhor ainda se estiver registrada. Valem-se disso até mesmo para limitarem o direito que deveriam ter de dizerem quem são, independentemente de comprovação. Eles não precisam dessa comprovação para se identificarem uns aos outros e distinguirem os seus parentes, mas é para o outro, para o olhar essencialista, que se munem dos objetos tão úteis para negar suas identidades, úteis também para afirmá-las.

Naquela primeira reunião que acompanhei, voltei atordoada e povoada com estas questões, talvez bem mais do que julgo terem ficado as demais pessoas que acompanhava. Os artesãos Pataxó pareciam mais acostumados a este olhar objetificante, a serem quase que tomados como "invisíveis" ou seres passivos dentro de uma situação de diálogo e negociação em que supostamente deveriam ser ouvidos. Anos de tutela institucionalizada são também responsáveis por esse resquício. Não havia ali o reconhecimento mínimo do lugar de representatividade indígena, eram tratados como intrusos e como se a cidade estivesse fazendo um favor em deixá-los ficar. Este grupo de Pataxós, originário de aldeamentos da terra indígena de Coroa Vermelha, no sul da Bahia, liderado por Chauã e formado, até ali, por cerca de doze pessoas, já conhecia muito bem os riscos de ocuparem as ruas sem autorização. E sabiam que, havendo este confronto, era preciso lutar para evitar ou minimizar os danos, mas nunca esperando que o Estado efetivamente os reconhecesse e concedesse suas reivindicações com base apenas na conversa. Ao resistirem desta forma, reproduzem

na cidade o espírito das retomadas, que os povos Pataxós já realizam por anos por todo o sul baiano e em Minas Gerais. Neste caso, uma retomada envolta em muito menos riscos à vida e à integridade física das famílias, embora muitas vezes ponha em risco o único meio de sustento que detêm. Na rua se renova a resistência das retomadas porque ela é o lugar do trabalho, da exposição e de representação da cultura Pataxó.

No primeiro domingo após a expulsão da feira, marcamos de acompanhar a exposição dos artesãos no local autorizado: o Parque Municipal da cidade. Combinamos de levar também panfletos assinados pelo Comitê para serem entregues aos passantes, que continham um texto relatando a expulsão dos indígenas da feira, a defesa de seu retorno e a garantia de um espaço permanente voltado ao seu artesanato. Cheguei logo pela manhã, portando uma porção de panfletos e a minha máquina fotográfica para registrar o evento, mas os artesãos estavam lá desde a madrugada. Chegaram bem cedo, organizaram seus produtos próximo à entrada principal do parque, localizada em uma das calçadas da avenida Afonso Pena, mais ou menos ao centro da área ocupada pelos estandes da feira. Devido a essa proximidade, muitos consumidores entravam no parque para conhecer e compravam também o artesanato indígena. Aos que se aproximavam, distribuíamos o panfleto e as pessoas em geral se mostravam favoráveis à causa, comentando inclusive a pobreza de produtos artesanais na própria feira, devido à presença de uma série de estandes onde se vendem mercadorias nitidamente industrializadas. Havia grande curiosidade no olhar dos passantes e consumidores, amigáveis ao "encontro com o exótico" dos vendedores indígenas. As crianças não escondiam a excitação de verem índios trajados de penas, colares, cocares e tinta, e tanto elas quanto os adultos se aproximavam e queriam ser fotografadas perto deles. Os indígenas não pareciam se incomodar e até gostavam desse misto de estranhamento e curiosidade, o que para eles era a garantia da simpatia do público e um incremento nas vendas, que ao final da tarde foram boas.

Marcava o cenário, além das cores dos trajes e do artesanato indígena, a presença constante da fiscalização da prefeitura, a postos no porta do parque. Estavam ali para garantir que os indígenas não ultrapassariam o limite imposto, as grades que separavam o parque da feira, o que de fato não aconteceu. Ao longo do dia, outros vendedores não indígenas não cadastrados, menos visíveis, vendiam os seus produtos sem sofrerem perturbações. Não havendo qualquer tumulto ou problema, no meio da tarde, próximo ao horário de fechamento da feira, os indígenas se reuniram e dançaram um Auê, uma dança

típica Pataxó, realizada em roda, ao som dos maracás e do canto puxado em *patchorrán*, a língua Pataxó, o que despertava a atenção e a curiosidade dos passantes, que fotografavam e se encantavam com a originalidade do evento.



Imagem 8: Chauã se pinta para a exposição e do outro lado da grade está a fiscalização. Março de 2016.

Pela primeira vez, nesta situação, reparei com mais atenção a postura dos Pataxó de assumirem esse lugar de “exotismo”, que faz com que seus produtos destoem dos demais, que sejam valorizados por serem mais puros ou legítimos, trazidos diretamente da aldeia. Dentre os produtos, havia de tudo um pouco, colares, apitos, brincos, maracás, cocares, pulseiras, colheres e outros artigos, que costumam ser mais caros, como as gamelas e os pilões. A confecção dos produtos de madeira é um dos traços distintivos do artesanato Pataxó, sempre presente de forma marcante. Para explorarem essas características e tornarem os objetos mais atrativos aos consumidores, esforçam-se na caracterização de seus próprios corpos, no vestir-se, mostrar-se como índio a quem vê.



Imagem 9: Artesanato Pataxó exposto dentro do parque municipal. Março de 2016.



Imagem 10: Peças em madeira do artesanato Pataxó. Março de 2016.

Acostumados à abordagem dos não indígenas, cheios de curiosidade, pedindo para serem fotografados ao lado deles, fazem desta prática parte de uma performance da cultura, que se por um lado é revertida em valor na hora da venda, é também o momento de se tornarem visíveis, de serem quem são, parte de um coletivo e de uma cultura vivida na medida em que é compartilhada. Retirada desse contexto, das ruas e das feiras urbanas, pode ser que esta prática não seja bem vista ou gere situações de discriminação, mas ali se sentem à vontade, “autorizados” pelo público da cidade, mesmo que o Poder Público lhes desautorize.

Desde algum tempo, o Comitê vem apoiado a presença dos Pataxós nas ruas e feiras de Belo Horizonte, conciliada a outra atividade – a visita às escolas, principalmente no mês

de abril, o mês do “Dia do Índio”, ocasião em que falam sobre a cultura indígena, fazem apresentações e comercializam os seus produtos. Das impressões que compartilharam comigo sobre essas visitas às escolas, contavam que as crianças em geral eram receptivas e curiosas, queriam saber como se vestiam, como eram suas casas, o que comiam, como se casavam, como era a língua. Sentiam-se alvo deste constante estranhamento por verem que na escola se mantém aquele imaginário do índio mítico e selvagem da época do “descobrimento”, que as crianças desconhecem por completo se ainda existem ou imaginam que se existirem, estão bem distantes e ainda vivem da mesma forma como no passado. Por isso, os Pataxós se sentem cumprindo também uma missão educativa de proporcionar aos não indígenas a oportunidade de conhecê-los, acaso tenham essa abertura. O estranhamento e a discriminação são parte desta ignorância que é naturalizada nas cidades, pelo fato de ali não se saber nada a respeito do que se passa nas aldeias. É preciso, portanto, apresentar o que há de bom, quais são as diferenças, na expectativa que os demais compreendam essa diferença com abertura e solidariedade. Por outro lado, notavam que os próprios professores e professoras às vezes não os tratavam com muito respeito, quando pediam que eles ficassem o dia inteiro nas escolas para se apresentarem ou sequer assistiam às apresentações. Algumas escolas, que já têm recebido os Pataxós por anos consecutivos, já se acostumaram a manter uma relação mais respeitosa e a prepararem os alunos para se comportarem com educação durante aquela experiência.

Uma das Pataxós que entrevistei, pertencente ao grupo, é Rosinha, uma jovem de 28 anos que havia ido pela primeira vez para Belo Horizonte em abril, acompanhada de seu filho Weverton, de seis anos⁴². Mesmo um pouco tímida e reticente às minhas perguntas, Rosinha transparecia o estranhamento que ela mesma sentia de estar numa cidade grande, o choque produzido pelo movimento, a multidão, a sujeira das ruas, a violência urbana, mas não achava que a cidade era um ambiente necessariamente hostil. Para ela, é a ignorância das pessoas que as faz não os compreender e por vezes discriminá-los, como acontece com recorrência, por exemplo, quando os motoristas dos transportes públicos se recusam a atendê-los quando estão trajados. Esta situação do transporte foi narrada para mim diversas

⁴² Entrevista concedida no dia 07 de junho de 2016, durante a feira na Praça Sete de Setembro, em Belo Horizonte.

vezes e, embora já seja uma reivindicação antiga perante o Poder Público, parece ser uma discriminação de certa forma naturalizada, pois já têm consciência que pode sempre acontecer e, por isso tentam evitá-la vestindo as roupas “normais” quando vão chegar ou sair das feiras e eventos. Rosinha dizia gostar da experiência das escolas, da curiosidade dos alunos, e parecia que ali ela conseguia realizar uma troca, por também suprir a sua curiosidade de participar deste mundo fora da aldeia, conhecer pessoas, apresentar-se e ser conhecida de alguma forma. Um pouco antes de conversarmos, tinha ouvido dizer que as mulheres Pataxós tinham mais dificuldade de participar dessas viagens, por serem elas as responsáveis pelo cuidado dos filhos e as atividades domésticas, o que as tornariam mais “presas” às aldeias. Rosinha não deu grande importância a essas diferenças, mas mencionou que as mães solteiras como ela eram obrigadas a trabalhar, seja no trabalho de casa, seja na venda do artesanato, dentro e fora da aldeia. Mesmo reconhecendo que há dificuldades de viajar para tão longe, dizia que elas conseguiam deixar os filhos com os demais parentes, o que tornaria as coisas mais fáceis.

A viagem à cidade se encontra então dentro da continuidade da cultura Pataxó, de valorização, compartilhamento, que embora envolva os participantes em uma série de riscos e situações discriminatórias, é parte de seu repertório de trocas, negociações e “retomadas simbólicas”, que ultrapassam as fronteiras do território e da aldeia. Esse percurso envolve acostumar-se com o choque, o que não significa naturalizá-lo, mas encará-lo como um conflito necessário, já que a condição da existência desses povos é resistir, onde quer que essa resistência tenha espaço, seja nos momentos pontuais de troca nas escolas, seja no território mais hostil e imprevisível das ruas. Isso fica claro nas palavras de Rosinha, quando indago sobre as dificuldades enfrentadas no contexto urbano:

Nós temos um pouco de dificuldade. O pessoal acha que índio não pode conviver no meio de não indígena. Eles acham que são diferentes. Muitos têm medo. Outras pessoas, quando vê a gente trajado, passam direto, não param pra nós. A gente já no ônibus, tem que usar roupa.

Você ficou muito assustada com isso?

Não, que eu já me acostumei já. Eu viajo muito, então já me acostumei.

Mas isso é em todo lugar?

Todos os lugares.



Imagem 11: Rosinha Pataxó. Junho de 2016.

Contudo, não é somente no apresentarem-se e tornarem-se visíveis que que esta retomada na cidade toma forma. O reconhecimento passa também pela legitimação e a oficialização, dentro dos procedimentos legais não indígenas, segundo uma apropriação dos instrumentos disponíveis. Isso se deu, por exemplo, quando reivindicaram a sua própria forma de proceder a comprovação da identidade indígena, pela legitimação da carta registrada do cacique, no lugar do registro administrativo da Funai. Confrontando a alegação do agente público que os impunha a obediência às leis vigentes na cidade e demandava uma autorização da Funai para falarem como representantes, eles chamavam para si a autoridade de dizerem quem são, onde podem transitar e quais regras devem obedecer. Na semana seguinte àquela reunião na Gerência de Fiscalização, o grupo foi recebido pelo vereador do município Gilson Reis, em seu gabinete na Câmara dos Vereadores. O convite surgiu do assessor do vereador, que participou também da reunião na prefeitura. O vereador propôs a apresentação na Câmara de um projeto de lei que autorizasse as populações indígenas a exporem e comercializarem livremente o seu artesanato nas ruas e feiras da cidade. Dessa forma, ficaria garantido aos artesãos indígenas participarem da Feira Hippie, bem como de quaisquer outras, independentemente de autorização específica ou de exigências dos regimentos de cada feira. A participação ficaria vinculada apenas à comprovação da identidade indígena mediante apresentação da declaração do cacique, conforme deliberação dos artesãos ao longo da reunião. Contudo, não seria necessário um cadastro prévio de cada

artesão, como era a exigência da prefeitura. O vereador buscava se embasar na legislação brasileira existente, que inclui desde os direitos culturais presentes na Constituição, no Estatuto do Índio e na legislação federal referente à proteção e promoção da cultura indígena. Nessa reunião, discutimos alguns pontos do projeto e os artesãos saíram de lá entusiasmados com a expectativa de uma audiência pública para debater os problemas que os indígenas em situação urbana têm enfrentado na cidade, que seria marcada no mês seguinte na Câmara dos Vereadores, mas acabou por não acontecer. No dia 19 de abril, uma nova reunião se realizou na sede do Ministério Público Federal, com o procurador Edmundo. Por ser exatamente no “Dia do Índio”, os artesãos estavam envolvidos em outras atividades e somente eu poderia comparecer como representante do Comitê, o que não era a situação ideal, pela ausência de representantes indígenas. Estavam também presentes a Secretária de Direitos de Cidadania da Prefeitura, a Gerente de Atividades Contenciosas Urbanísticas, Ambientais e de Posturas e a Coordenadora de Promoção da Igualdade Racial do Município, todas, portanto, representantes de órgãos vinculados ao Poder Público municipal. A proposta do encontro era encontrar um meio de negociação daquilo que viria a ser proposto no projeto de lei, a liberação do artesanato indígena nas feiras e ruas da cidade. A primeira proposta foi apontada pela Secretaria de Direitos de Cidadania, que relatava já existir um programa de inclusão dentro das feiras de artesanato, especificamente numa feira que acontecia aos sábados em uma praça localizada na região centro-sul da cidade. O programa era voltado para a inclusão produtiva de populações em vulnerabilidade, como idosos, mulheres em situação de violência, população LGBT, pessoas com deficiência, negros, indígenas e ciganos. A ideia seria ampliar o programa já existente, reservando um percentual do espaço das feiras – cerca de 10% – tanto para os indígenas quanto para esses outros grupos. A resposta era, portanto, que não havia à disposição uma forma de oficializar a cultura e o artesanato indígenas que não fosse dentro do molde normativo da vulnerabilidade social. Assim como indígenas, ciganos, *hippies*, idosos, são camadas da população que não se encaixam na organização padronizada da vida social e produtiva da cidade.

Por meio da portaria 99/2015, previamente citada, já se havia ampliado a possibilidade de contemplar os artesãos indígenas, cuja presença seria autorizada em alguns pontos específicos da cidade. Fora deles, tal presença seria considerada ilegal, transgressora das regras que orientam o uso do espaço urbano. A lógica seguida pela secretaria do município era de que, assim como os *hippies*, os indígenas exercem uma atividade de

produção e venda de artesanato de caráter sazonal e nômade, sem possibilidade de se estabelecerem fixamente em um determinado espaço ou se agregarem a ele. A norma, portanto, tratava-os como indistintos, mesmo havendo consideráveis diferenças no modo como estes sujeitos se organizam enquanto coletivos, no modo como ocupam e se relacionam ao espaço da rua e da cidade. Não à toa, os grupos Pataxós nunca conseguiram se encaixar neste modelo e apesar de terem instalado um ponto mais fixo ao lado dos *hippies*, na Praça Sete, uma das regiões mais movimentadas da cidade ao longo da semana e autorizada pela portaria, ocupam também outras ruas e regiões menos disputadas, pois além do artesanato, a praça comporta um grande número de pessoas que realizam trabalhos e atividades informais. Trata-se de uma zona de intensa concorrência pela atenção das milhares de pessoas que circulam no centro da cidade todos os dias. Além dos artesãos e vendedores ambulantes de artigos de todo tipo, inclusive objetos furtados, é também o espaço de outras transações como a venda de entorpecentes, motivo de preocupação dos indígenas mais experientes pelos mais jovens que saem das aldeias e estão mais vulneráveis a esse risco. Para a liderança da Associação e o representante do CIMI, a forma como os Pataxós estavam viajando indiscriminadamente e sem muita organização atrapalhava o esforço de legitimação da presença deles na cidade, pois dificultava o controle pelas lideranças nas aldeias e a comunicação com as lideranças na cidade sobre o que acontecia ali, sobre os problemas enfrentados, as situações de violência e discriminação. Indaguei à liderança qual seria a alternativa e ela respondeu:

Alternativa para eles seria obedecer a liderança daqui. Porque nós aqui temos muitas coisas encaminhadas para eles de forma segura. Eles não podem ficar soltos do jeito que eles estão porque eles estão em mãos de pessoas oportunistas. A gente sabe disso. O que eles têm é que trabalhar conosco de forma organizada. Nós aqui, pegar associação nossa, assumir um compromisso com nossa liderança deles lá para essa liderança nos trazer o respaldo do trabalho deles. Igual eu, eu sempre falei com eles. Se nós formos trabalhar com vocês, nós vamos trabalhar com rodízio, nós vamos com as famílias que precisam. Eu saio sempre daqui e vou lá ver quais são as famílias que precisam, eu não vou trabalhar com jovem que está aí querendo ficar rico não. Eu vou trabalhar com a mãe de família que está lá com meia dúzia de crianças, para sustentar e não está tendo de onde tirar dinheiro e o pessoal não está dando conta de abraçar a comunidade toda. Aí nós temos que ser parceiros do cacique, para nós não atrapalharmos o trabalho dele. Como nós vamos pegar uma pessoa que é de um cacique, trazer ela para cá, sabendo que o cacique está se esforçando para dar conta do recado e essa pessoa está aqui atrapalhando o trabalho dele? Então nós não vamos trabalhar com outro cacique, nós temos que trabalhar em parceria com ele. E para isso, o cacique é que vai mandar a liderança para cá e nós temos preferência pelas mulheres, vamos empoderar as mulheres porque as mulheres até hoje... Eu nunca fiquei sabendo que viesse uma mulher corrida para cá porque matou ninguém, porque estuprou ninguém... Eu não vou trabalhar com homem.

De dentro do Comitê, não tive o domínio sobre como se davam as relações das famílias que vinham das aldeias, porque vinham, em que circunstâncias, e aqueles que ficavam. Sempre que havia alguma questão conflituosa, a prática era reportar ao cacique, a figura de autoridade que em última instância se responsabilizaria pelas pessoas em trânsito. Enquanto as mulheres eram em menor número e por vezes vinham acompanhadas de seus filhos, os rapazes eram bastante jovens, na faixa dos vinte e poucos anos, e mais fechados ao diálogo comigo. Mesmo assim, podia perceber que se sentiam à vontade na convivência entre si, divertiam-se e não gostavam muito de se trajar durante a semana, apenas aos domingos.

Em abril, além do grupo de Chauã, que já acompanhávamos, chegou também à família do cacique Arakuã, de uma das aldeias do sul da Bahia, acompanhado de sua esposa, filhos, irmão, sua mãe e o marido dela. Auxiliamos o grupo a se instalar em alguns quartos de uma casa localizada na região central da cidade, que pertence à universidade e hoje é compartilhada por estudantes. Logo que chegaram, além de participarem das atividades das escolas, decidiram ocupar a Feira Hippie do domingo, sem respeitar os limites que haviam sido estabelecidos anteriormente de ficarem apenas no Parque Municipal. Bem cedo, na madrugada do sábado para o domingo, já estavam lá, dispendo os seus produtos em cima da lona que forrava o chão, com toda a família presente, inclusive as crianças menores, todos dispostos a enfrentar a fiscalização se fosse preciso. Nas semanas seguintes, o grupo de Chauã também se juntou e já não ficava dentro do parque, mas bem próximo à entrada, dentro da feira. Permaneciam ao longo de todo o dia e a convivência com os frequentadores da feira era basicamente a mesma de quando estavam dentro do parque. Em geral, as vendas variavam de frequência, as peças que saíam eram principalmente os arco e flechas pequenos, confeccionados para crianças, que despertavam logo o interesse destas. Ao final da tarde, por volta das 16 horas, quando a feira finalizava e os feirantes recolhiam os seus estandes e mercadorias, todo o grupo fazia um Auê, puxado pelo líder, Chauã ou Arakuã. Aquele era o momento de atraírem a atenção do público, dos próprios feirantes e mesmo dos fiscais da prefeitura, que por vezes apareciam, sem nada dizer.

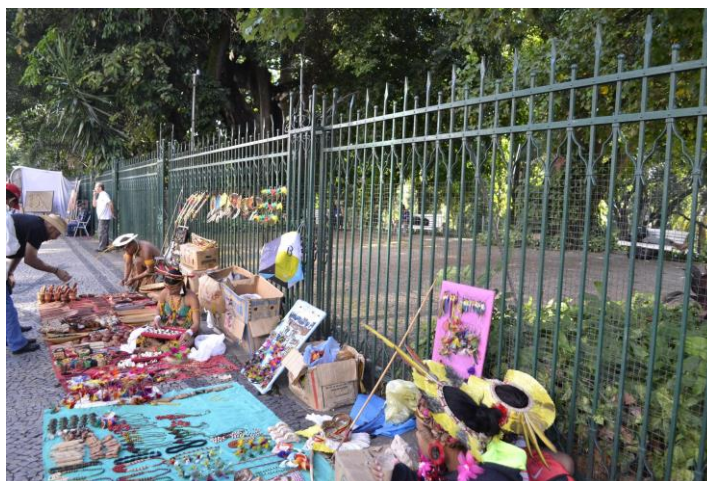


Imagem 12:Exposição indígena na Feira Hippie de domingo. Abril de 2016.



Imagem 13: Indígenas Pataxó, durante a feira. Abril de 2016.

O Auê era a forma como expressavam serem indígenas legítimos, detentores da sua própria língua e cultura, autorizados a levá-la à cidade e colocá-la em interação com os não indígenas. Era um modo de se mostrarem pacíficos, de oferecerem algo que a cidade desconhecia e estavam interessados em exibir, visibilizar, compartilhar. A dinâmica da representação da cultura que traziam de suas comunidades Pataxó era reavivada ali, mas dentro de um processo que ainda elabora sua legitimação. Ali, estão muito dependentes da autoridade que controla os espaços, afirmando o tempo todo que eles estão fora do lugar. Por estarem fora, não há um público turístico fixo que vá até eles conhecê-los e apreciar a sua cultura, como costuma acontecer nas aldeias do sul baiano. Por isso, precisam cativar a atenção e a curiosidade, pelo exotismo de suas vestes e performances, pela novidade e exclusividade do que mostram, apresentando-se como representantes de uma cultura

indígena específica mas generalizável, ainda que ao olhar desse público aquilo faça parte de um repertório de sentidos sobre a qual pouco ou nada conhecem e talvez nunca venham a conhecer. Os Pataxós têm protagonizado há anos essa dinâmica interétnica, esse processo de recriar-se em movimento e reorientar-se diante da negação e do conflito. Não à toa, as famílias vão e retornam autonomamente, conforme a demanda nas aldeias aumenta ou reduz.



Imagem 14:O Auê Pataxó, realizado durante a feira. Abril de 2016.

O cacique Arakuã, logo que chegou, foi também ao Ministério Público Federal, disposto a defender o seu direito de permanecerem onde quisessem, com base na Constituição, que lhes garante a proteção e a promoção da cultura indígena e afirmando que este direito deveria ser cumprido também no território urbano. Outra razão que levava a sua família a Belo Horizonte era buscar informações sobre o processo de investigação do assassinato de seu tio Genilson, mais um Pataxó também morto na cidade há poucos anos, em circunstâncias nunca bem esclarecidas. Sua morte, segundo me relataram, estaria relacionada a uma briga que ele tinha tido com um parente de sua esposa não indígena. Comunicaram estas demandas ao procurador Edmundo, a referência que todos conheciam e a quem recorriam, sabendo que seriam ali ouvidos e acolhidos. Entretanto, os encaminhamentos do Ministério Público Federal se limitavam às competências da própria instituição, que tem o papel de acompanhar e fiscalizar o cumprimento dos direitos, processar judicialmente outras instituições quando for o caso, mas não pode, em última instância, decidir sobre como as coisas vão funcionar. Por isso, o seu acompanhamento das demandas indígenas em Belo Horizonte sempre se deu no sentido de provocar outros atores, para que eles assumam as suas responsabilidades e deem respostas. No caso do artesanato

indígena, o procurador defendia inicialmente a via negociada, pois não poderia obrigar o município a liberá-lo, a menos que fosse por um processo judicial, muito mais lento e imprevisível. Contudo, a dificuldade de negociação com o município revelava esses limites da atuação do MPF diante da constante negação do Poder Público em reconhecer os direitos da população indígena, usando como justificativa essa consolidada visão de que assuntos indígenas se restringem à Funai e aos setores específicos que as atendem. A via da negociação não dava respostas e muitas vezes deixava os grupos numa situação de constante expectativa, incerteza e frustração.

Esse cenário ficaria mais evidente em outra situação que teve início no início de junho. Nesta época, chegaram da aldeia o casal Célia e Rayokuã, ele irmão de Arakuã, ela, integrada à comunidade após se casar, pois não era Pataxó de nascimento. Estavam Célia e Rayokuã, com mais dois parentes, expondo o seu artesanato em uma rua na região leste da cidade quando um fiscal os abordou com violência e apreendeu todo o material, dizendo que não estavam autorizados a venderem ali.

Segundo o relato que fizeram, não tiveram tempo nem oportunidade de se explicarem, ou de retirarem seus produtos, tratados com arbitrariedade pelo agente da prefeitura. Foram em seguida levar o caso ao MPF e lá relataram que por terem chegado havia poucos dias na cidade após muito tempo sem estarem ali, desconheciam a portaria que definia os pontos autorizados para venda, tampouco que havia por alguns meses uma negociação com o Poder Público. No mesmo dia então, o procurador emitiu um ofício, dirigido ao Secretário Adjunto de Fiscalização da Prefeitura, solicitando a liberação sem custos das mercadorias – uma série de utensílios e adereços, apreendidos em oito invólucros que foram guardados em um depósito. No ofício, o procurador ressaltava a gravidade das consequências da apreensão, que havia se baseado no descumprimento de um ato normativo de fiscalização, mas comprometia a sobrevivência daqueles indivíduos, pois “os indígenas se viram privados do seu principal meio de vida e de sustento, não dispendo atualmente sequer de meios que lhes permitam manter-se na cidade”. Na sua fundamentação jurídica, dizia:

Tendo em vista que o artigo 47 da Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973, assegura o respeito ao patrimônio cultural das comunidades indígenas, seus valores artísticos e meios de expressão e que incumbe ao Ministério Público Federal promover a defesa dos direitos e interesses das comunidades indígenas, venho, com fundamento no artigo 129, inciso VI, da Constituição da República, solicitar a Vossa Senhoria que analise a adoção das medidas cabíveis para a devolução

mais breve possível dos produtos de artesanato necessários ao sustento dos indígenas acima nominados.

Em sua resposta, emitida dentro do prazo de cinco dias, a Secretaria de Fiscalização afirmava que havia cumprido devidamente a lei, utilizando-se como argumento o fato de que os artesãos não haviam comprovado a sua origem indígena, tampouco a natureza artesanal das suas mercadorias. Ficamos surpresos com a forma taxativa como descaracterizaram a origem indígena dos produtos apreendidos, sem nenhuma base evidente para estabelecer esse julgamento, que não fosse a simples palavra do fiscal:

Asseveramos que dentre os materiais apreendidos naquela data, há mercadorias industrializadas, sendo que os expositores tomaram rumo ignorado quando da chegada da fiscalização. O material apreendido atribuído a representantes do Povo Indígena, dito como produto artesanal, transparecia que foram confeccionados e acabados em máquinas industriais, descaracterizando os considerados como de manifestação da cultura artística de um povo pois não confeccionados manualmente, ou seja, descumpriu-se a finalidade da Portaria, o direito garantido por Lei ou mesmo àquele provido de uma Decisão Judicial.

Se não há sequer a menção de qual povo indígena se tratava, como saberia um fiscal julgar se o material seria ou não artesanal? Qual seria o fundamento de sua alegação? Qual conhecimento ele poderia deter sobre as características desse povo, de sua cultura, de seu artesanato, de seus objetos? Seria porque os produtos teriam um acabamento bem feito e boa qualidade, de forma que não poderiam ser atribuídos a uma comunidade indígena, naturalmente dotadas de uma técnica mais rústica e primitiva, no olhar leigo daqueles fiscais? O interessante é que a própria portaria em questão, ao impor a exclusividade da produção artesanal para os fins de sua aplicação, oferece uma alternativa, caso haja dúvidas a respeito da origem do produto, em seu artigo 2º., parágrafo único:

Para fins de comprovação do disposto neste artigo, poderá a Fiscalização Integrada da PBH exigir que o artesão confeccione, no momento e local da exposição, as peças e objetos artesanais por ele expostos.

Não há evidências, nem a partir do relato da Fiscalização nem dos indígenas, de que tenha havido este procedimento de comprovação. E, se a própria Feira Hippie, oficialmente estabelecida como feira artesanal, comporta produtos de todo tipo, inclusive industriais, seria este um critério confiável para validar a ação fiscalizatória do município?

Para completar, a Secretaria apoiava-se na regulamentação da portaria que determinava o cadastramento dos artesãos indígenas para a autorização do uso do espaço público para a exposição e venda do artesanato:

(...) verifica-se que os representantes do Povo Indígena abordados, além de estarem em local não permitido para a exposição da sua arte, comercializavam produtos em tese industrializados e não possuíam cadastro na respectiva Secretaria, como prescrito na Portaria em epígrafe.

Contudo, tal cadastramento sequer foi realizado, mesmo sendo da responsabilidade do município fazê-lo. Assim, como poderiam alegar que aquele grupo específico não estaria cadastrado, se o cadastro sequer existe, para que houvesse a devida conferência se os nomes dos indígenas estariam ou não presentes? A arbitrariedade da decisão dos fiscais, somada à arbitrariedade da confirmação desta decisão, por ofício da Secretaria de Fiscalização, confirmava o não reconhecimento daqueles sujeitos como titulares de direitos. Apoiavam-se na exclusão que a portaria impõe, um ato normativo cuja força está abaixo das leis e da Constituição, aplicada com base em pressuposições sobre o que se imagina ser um grupo indígena e como é o artesanato que produzem. O imaginário que produz essa exclusão é também confirmado dentro de outro dispositivo da portaria, ao qual não havia dado atenção e só após o trabalho de campo eu reparei. Diz o artigo 5º.:

É proibida a venda das peças e objetos artesanais confeccionados pelos expositores, os quais, contudo, poderão aceitar contribuições pecuniárias, desde que feitas de forma espontânea pelos eventuais interessados, nos termos da decisão proferida nos autos da Ação Civil Pública n. 0024.12.128973-0.

Ora, qual seria a finalidade da exposição dos produtos feitos por artesãos nômades, *hippies* ou indígenas, nas ruas de uma grande cidade, senão comercializá-los a quem tiver interesse? É justamente a venda da produção que os mobiliza para irem até ali e permite esse trânsito, na busca por mercados que provavelmente não encontram em seu local de origem. Privados de seu artesanato, estão destituídos de seu meio de subsistência, pois justamente por não se encontrarem de maneira fixa na cidade, em muitos casos não dispõem de quaisquer outros recursos ou bens. A hipótese de que o artesão, proibido de vender, possa receber uma “retribuição espontânea” retira completamente a sua dignidade e subjetividade, a sua capacidade de estabelecer autonomamente os termos das relações que trava, condição fundamental para qualquer trabalho livre, pelo menos formalmente. Mesmo o trabalhador mais explorado pela estrutura capitalista vende a sua força de trabalho, ainda que em condições desiguais de negociação. Dentro dessa lógica normatizante, os artesãos estão

relegados a uma condição objetificadora de se exporem a um público que os tolera ou os admira com uma curiosidade exotizante. Reaviva-se aí uma pouco camuflada servidão, a naturalização do desvalor do trabalho manual e das populações racializadas associadas a ele. A ideia de uma “pureza” do trabalho manual e artesanal, mesmo quando supostamente valorizada, ao ser descriminalizada e regulamentada, reafirma o estereótipo da diferença como inferioridade, como incompletude e residualidade.

É interessante acrescentar algumas questões para esclarecer o contexto dessa portaria e do tratamento que ela reserva aos artesãos nômades, originário de uma “perseguição” promovida nos últimos anos aos “*hippies* da Praça Sete”. Ela está associada a uma forma de gestão e ordenação das cidades que não é nova e nem exclusiva das grandes cidades brasileiras, mas foi amplamente reforçada na última gestão municipal de Belo Horizonte, pelo prefeito Márcio Lacerda, entre os anos de 2009 e 2016. Nesse período, consolidou-se um padrão empresarial de gestão urbana, inspirada no modelo do planejamento estratégico, a forma hegemônica de reprodução do paradigma de cidades globais. Em um texto anterior, aprofundo-me sobre o tema discutindo o termo de sustentabilidade urbana, um vetor que vem orientando as transformações por meio das quais as cidades vêm sendo pensadas, projetadas e ordenadas (Rocha, 2011). São transformações que refletem tanto a evolução do capitalismo produtivista para um capitalismo financeiro e mais globalizado, quanto as demandas por democratização da cidade, do ponto de vista da distribuição de riquezas, serviços e ordenação dos espaços.

O que se vê na construção do modelo hegemônico de cidades globais e de maneira localizada na política de gestão dos espaços de Belo Horizonte nesses últimos anos, é a reprodução de uma cidade do pensamento único (Acsehrad, 2001; Compans, 2001), despolitizada. A cidade gerida como uma empresa, a partir das leis do mercado, e vendida como mercadoria (Harvey, 1996; Vainer, 2000), que deixa de lado as conquistas democratizantes para se orientar unicamente pelas demandas do capitalismo avançado. Nesta forma de governo/gestão, sendo os cidadãos tratados como consumidores, há uma divisão bastante clara entre os cidadãos “relevantes”, aqueles atores que participam da cidade mercado depositando nela seus capitais, valores e interesses, e os “irrelevantes”, a população que sobrevive a partir da resistência às estruturas segregadoras, tendo seus direitos e cidadania negados permanentemente. Parte dessa “mercadorização” da cidade consiste na periferização da pobreza e de todas as formas de exclusão, para que na aparência

a cidade venda a sua imagem de ordem, atratividade, sucesso e ausência de conflitos.

Na tentativa de ocultar a marginalidade, o governo municipal vinha tentando “se livrar” dos vendedores *hippies* que se fixavam no centro da cidade. Ameaçavam e por vezes recolhiam, com violência, tanto as mercadorias quanto os instrumentos de trabalho. Para reforçar a crença do público de que a ação era positiva para a cidade, essa população era estigmatizada e criminalizada, associavam-se aos *hippies* a venda e o consumo de drogas que existe naquela região, a imagem de sujeira, perigo e violência. A aplicação da política gerou, contudo, a resistência de setores ligados aos direitos humanos, que partiram em defesa da permanência de todos artesãos enquanto trabalhadores informais, detentores de uma prática socialmente aceita. Por meio de uma ação civil pública proposta pela Defensoria Pública, a prefeitura foi obrigada a legalizar a atividade, editando a primeira portaria, de número 111, de 2014, que regulamentava “as atividades exercidas pelos artesãos nômades/hippies, em logradouro público, de caráter nitidamente artesanal e transitório”. Até então, não se falava da extensão da norma aos artesãos indígenas, o que demonstra mais uma vez a invisibilidade e o desprezo pelas especificidades desse grupo. A portaria de 2014 era também bastante restritiva quanto à delimitação espacial das áreas autorizadas, mencionando apenas os dois quarteirões da Praça Sete tradicionalmente ocupados pelos artesãos, além de outra praça localizada muito próximo, a Praça Rio Branco, comumente conhecida como Praça da Rodoviária. Importante destacar que apesar de serem duas zonas centrais na cidade, são consideradas regiões menos valorizadas do ponto de vista urbanístico, especialmente a Praça da Rodoviária, ponto de concentração de usuários de drogas, profissionais do sexo e moradores de rua. Já a Praça Sete, por ser uma zona de intensa circulação ao longo de todo o dia, um eixo de ligação das diferentes regiões da cidade, e por ainda comportar alguns importantes equipamentos públicos, acaba sendo extremamente disputada, não apenas pelos artesãos, que já são muitos, como também por outros trabalhadores informais. Respondendo às pressões por contemplar todas as demandas, somente em 2015 a Secretaria de Fiscalização editou uma nova portaria, a 99/2015, desta vez ampliando a sua aplicação aos artesãos indígenas e incluindo novas localizações, em cada região da cidade, onde a atividade seria autorizada. Manteve, contudo, a disposição que já vinha na portaria original, de proibição da venda e previsão da contribuição voluntária, embora esta medida já tivesse sido criticada à época da primeira portaria, além da escolha original dos locais autorizados.

O que se verifica, ao final, é que mesmo ao se alcançar um patamar de negociação

e legitimação do ponto de vista jurídico, como se deu no caso dos *hippies* e posteriormente dos indígenas, estes a princípio sequer visibilizados em sua demanda por reconhecimento, é que há sempre um modelo normativo a se encaixar as diferenças que não cabem na moldura da cidade ordenada, pois extrapolam os seus limites. Há sempre uma homogeneização dessas diferenças, uma adequação a categorias genéricas e indiferenciadas, definidas com base em critérios arbitrários que confirmam os estigmas da autoridade definidora, aquela que produz a lei a despeito da população a que se destina. Para eles, são todos “nômades”, não importando os vínculos que estabelecem entre si, com os meios de que dispõem, com o lugar, com a atividade que desempenham, com a cidade e seu público. A autoridade decide por tolerá-los como um elemento incômodo e não vê qualquer necessidade de dialogar de fato com aquela população, compreender suas diferenças, reconhecê-la como parte constituinte da dinâmica da dos espaços e das relações, o que de fato ela é. Se na discussão de políticas indigenistas, em que os indígenas desempenham um papel de protagonismo, já é difícil a negociação dos padrões generalizantes das políticas públicas, ainda mais o é nesse contexto, em que sequer são considerados plenamente como sujeitos com alguma relevância na discussão das medidas que os afetem. Por outro lado, nas situações em que são chamados a discutir, espera-se que representem uma entidade, “o índio”, a materialização de um mito imaginário, a que os representantes concretos poderão corresponder em maior ou menor medida, conforme a vontade e a empatia do interlocutor não indígena.

Os indígenas Pataxós são um exemplo de uma comunidade destoante deste mito, pelos traços físicos que os afastam dos fenótipos puros, por lidarem com tanta desenvoltura com o “mundo dos brancos”, pois são comerciantes experientes, falam bem o português, utilizam-se das tecnologias disponíveis, dominam a linguagem das cidades e compartilham de muitos costumes urbanos. Ao chegarem à cidade, estão em permanente tensão com aqueles que se recusam a aceitar esta condição de integrados – tida como inexorável desaparecimento da diferença, no mito da aculturação como fim da cultura nativa – e por isso, reconhecem direitos a nível formal, mas negam a condição de indianidade, seja pela desconfiança velada, seja pelo confronto direto, seja pela recusa ao diálogo. Como suporte para essa negação, demandam a “necessária” comprovação pela Funai ou mesmo pela Polícia Federal, órgãos responsáveis pela remanescente tutela, ainda muito viva nas relações concretas dentro do Estado. Afinal, não basta que esses indígenas recorram a suas fronteiras étnicas e seus repertórios culturais, pois eles fazem pouco sentido nesse contexto.

Ao acompanhar a demanda pela restituição do material de Célia e Rayokuã – nos últimos meses em que estive em campo – pude perceber com mais intimidade o que significava aquela “saga” por uma afirmação de existência, de resistência permanente. O relato de Célia sobre o dia em que a apreensão aconteceu expressa o tipo de tratamento que receberam, o qual não é incomum, em vista das situações discriminatórias que enfrentam corriqueiramente:

Mas sem defesa nenhuma eles já recolheram o nosso material, pegou tudo e colocou em alguns pacotes e falou comigo que estava sendo preso. Aí a gente estava acompanhado do nosso cacique, o cacique Arakuã. Aí o cacique foi se identificar como cacique, aí eles falaram para o meu cacique assim – “se vocês estão acostumados a roubar terra, vocês vão cair no pau aqui, porque aqui vocês não podem roubar não, vão roubar lá na Bahia”. Aí já começou a partir pra agressão verbal, diminuindo a nossa cultura indígena. Quem saiu mais prejudicada nessa história fui eu, porque eu estou aqui em Belo Horizonte desde o dia cinco, que a gente chegou, eu estou sem mercadoria para trabalhar e até agora nada foi feito⁴³.

Integrada à comunidade Pataxó por meio de seu casamento, Célia repetia com orgulho o fato de poder dizer e comprovar o seu pertencimento, que os parentes de Rayokuã agora eram os seus parentes e que ser indígena era uma questão de sentir-se e fazer-se, por meio do suporte de seu coletivo. Para ela, toda a visão que sustenta essas situações discriminatórias se baseia na expectativa de que os índios sejam todos iguais, de mesma aparência e fenótipo, algo que os Pataxós já confrontam desde muitos anos, por serem, segundo ela, os índios do descobrimento, miscigenados ao longo da história com brancos e negros, sem que isso tivesse afastado aquilo que realmente são:

Hoje na nossa aldeia Coroa Vermelha, índios puros ainda nós só estamos com oito, são de pai e mãe mesmo, que já estão com cento e poucos anos, outros estão com noventa. São os indígenas que nós temos hoje lá, tem o nosso pajé Itambé, tem a dona Santinha. São os mais antigos da nossa aldeia. Mas nós que já somos in... Eu, por exemplo, já sou descendente indígena, porque a minha mãe é indígena de verdade, meu pai já não é. Então chegando aqui na cidade vem a discriminação, porque eles querem ver o índio de cabelo liso, o índio de pele morena. (...)Para mim, não existe índio em via de integração. Aqui em Belo Horizonte, eles julgam que nós estamos em vias de integração. Eu também gostaria de saber o que é isso. (...) “Você é índio mesmo ou está fantasiado?” O que a gente mais ouve nessas feiras é isso. Todos os minutos essas palavras, “você não é índia”. Mas isso a gente ainda suporta, porque eu não tenho que provar que eu sou indígena ou não. Porque eu sou índia em qualquer lugar que eu estou expondo, eu estou na minha cultura. Eu tenho a documentação do meu cacique,

⁴³ Entrevista concedida no dia 25 de junho de 2016, na Feira Hippie, em Belo Horizonte.

eu tenho a documentação do procurador da república, que é uma pessoa séria, eu tenho a da Funai provando que eu sou índia, que eu moro dentro de uma aldeia. Então, eu não tenho que provar para ninguém. Eu tenho que me sentir que eu sou. Mas eu fico indignada com esse preconceito. Não é por mim, mas é pelos parentes que já morreram, que estão sofrendo esse preconceito.

Ao retomarmos as tentativas de recuperar o material, em seguida ao pedido do procurador Edmundo negado, ainda voltamos ao gabinete de fiscalização algumas vezes, fizemos uma nova reclamação e fomos inclusive ao depósito onde as mercadorias se encontravam, sem sucesso em recuperá-las. Mesmo assim, o grupo continuou ocupando a feira aos domingos, apresentando-se e pressionando todas as instâncias possíveis para que vissem as suas demandas atendidas. O cacique Arakuã, com sua família, os outros parentes e os demais grupos dos aldeamentos de Coroa Vermelha, colocam-se permanentemente nas ruas, preparados para qualquer conflito iminente, como chegou mesmo a acontecer, neste caso narrado por Rayokuã, no ano de 2013 ou 2014⁴⁴:

Tinha outros indígenas, mas só que para poder trabalhar nas ruas, como a gente somos perseguidos pela prefeitura, pelos guardas municipais, que por enquanto pararam de perseguir a gente. Já teve até confronto aqui no parque municipal, eles tentando fazer a gente vestir as nossas roupas, que a gente estava andando só no traje, aí eles falaram que para entrar nos banheiros tinha que entrar de roupa, que era um desrespeito. Aí eles tentaram prender um indígena. Aí todo mundo desceu lá para conversar com eles, quando desceu eles já chamaram mais reforço. Aí eles arrastaram a arma pra gente, a arma de choque deles e a gente também miramos as flechas pra eles, ficaram assim... Se eles atirassem em algum indígena, a gente atirava neles também.

A postura dos Pataxós de se esquivarem do olhar objetificante do não indígena remete àquela charge do início do primeiro capítulo, dos índios que escondem seus objetos ocidentais e reforçam a aparência de distintividade, para se verem “autorizados” a serem reconhecidos como tais. Reforçam uma aparência de fixidez, para que continuem em permanente movimento. A aparência garantida pelo vestir-se contrasta com a aparência que lhes enquadra como “negros demais”, “miscigenados demais”, simplesmente integrados, ou, como contestava Célia, em vias de integração. O trunfo dos Pataxó, nem sempre compartilhado pelos indígenas em situação urbana, é que contam com o suporte de suas aldeias e de suas comunidades, as declarações dos caciques, da Funai e de outros órgãos

⁴⁴ Entrevista concedida no dia 25 de junho de 2016, na Feira Hippie, em Belo Horizonte.

federais. Não se encaixam naquela categoria de “desaldeados”, pelo menos não permanentemente. Optaram por “desaldear-se” temporariamente pela falta de opções de sobrevivência em seus territórios e ali, no território urbano, estabelecem novos vínculos que se baseiam na tomada da rua, espaço de expressão da cultura, o não-lugar que ganha significado no momento em que afirmam que em qualquer lugar podem expressar o que são. Por meio dessa presença, os Pataxó deixam também um legado aos indígenas que ainda não saíram às ruas, que deixaram o hábito de vestir-se, de falarem suas línguas, dizerem seus nomes indígenas ou celebrarem seus rituais. Para além de uma resistência restrita a seus coletivos, sentem-se parte de uma resistência maior, que os opõe a uma sociedade alheia à realidade dos grupos concretos, que permanece ensinando nas escolas que os índios são figuras exóticas ou lendárias. O efeitos que essa resistência é capaz de produzir são difíceis de precisar, mas têm gerado minimamente consequências concretas, como manter na pauta política dos agentes públicos o reconhecimento de que existe uma população indígena na cidade, ainda que relativamente dispersa. Mais do que isso, afirmam que não estão dispostos a obedecer às expectativas do que seja o índio puro e não integrado. Articulam-se em favor de vias negociadas, dos parâmetros jurídicos e políticos oficiais, mas os instrumentalizam, na medida do possível, dizendo que não precisam ser aceitos para imporem a sua presença, transitando entre fronteiras, que não são meramente espaciais, entre a aldeia e a cidade, mas fronteiras entre o exotismo e a performatividade étnica, a mercadoria e o valor cultural que depositam em cada peça, entre reivindicarem um estatuto de igualdade em termos de cidadania e corporificarem a diferença rompendo as multidões indiferenciadas das ruas.

Por essa razão, as experiências desse relato expressam a estratégia de resistência que denominei de *performance cultural*. A partir dela, além da reinscrição da fronteira como espaço de nomear e legitimar outras existências, travam-se as disputas nos vários terrenos em que os sujeitos "portadores" dessa diferença a colocam em movimento, desestabilizando narrativas, expectativas e mesmo explorando as ambivalências do estereótipo colonial, na medida em que "exotizam" o contraste com os não indígenas nos momentos em lhes interessa, sem se deixarem capturar pelos lugares fixos que a que essa dinâmica se remete. Colocam, assim, em prática, o que Homi Bhabha teorizava sobre a potência das lutas identitárias e culturais:

É apenas quando compreendermos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender por que as reivindicações hierárquicas de

originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram o seu hibridismo (...). Cada vez que o encontro com a identidade ocorre no ponto em que algo extrapola o enquadramento da imagem, ele escapa à vista, esvazia o eu como lugar da identidade e da autonomia e – o que é mais importante – deixa um rastro resistente, uma mancha do sujeito, um signo de resistência. Já não estamos diante de um problema ontológico do ser, mas de uma estratégia discursiva do momento da interrogação, um momento em que a demanda pela identificação se torna, primariamente, uma reação a outras questões de significação e desejo, cultura e política. (Bhabha, 1998: 67-87).

A diferença enunciada e performatizada deixa de se acomodar a uma condição de objeto e interroga o poder, fazendo-o deslizar no seu papel normalizador, mesmo que ele crie outras categorias generalizantes ou encaixe novas realidades dentro das já existentes. A consciência que esses coletivos têm dessas possibilidades de abertura vem da luta consolidada contra a dominação, travada nas relações interétnicas contra e dentro das estruturas do aparato indigenista. Não é de se surpreender que o uso dessa estratégia seja protagonizada naquele contexto pelos indígenas Pataxó, pela maneira como eles têm incorporado, no seu mais recente processo de reemergência étnica nos últimos anos, a atividade turística, onde se combinam a comercialização dos objetos da cultura, as apresentações do Auê ou outras representações da cultura e a construção de uma narrativa de “índios do descobrimento”.

A performatividade da cultura é um dos momentos cruciais, portanto, para colocar em movimento as imagens, signos, imaginários e estereótipos que nos regimes coloniais de verdade e autenticidade sustentaram o racismo e a construção da inferioridade do “outro” colonizado. Na medida em que esses regimes se repetem em esquemas exotizantes que justificam a manutenção deste “outro” como uma existência apartada e distante, a performatividade da diferença completa a estratégia da nomeação, ao tornar reconhecível aquele que até então era tido como inexistente.

Susan Friedman destaca que, nos estudos sobre identidades culturais no contexto do multiculturalismo, o desafio é superar a metáfora do mosaico cultural – onde as identidades são dispostas como entidades acabadas e apartadas umas das outras – e compreendê-las a partir da produtividade das diferenças nos espaços de interseção e tensão, ao que ela conclui haver três retóricas predominantes das identidades culturais: a da fronteira, do hibridismo e da performatividade (Friedman, 2001). Tanto nos estudos das identidades de gênero (Butler, 2007), étnicas (Taussig, 1993) ou de diáspora (Bhabha, 1998),

a centralidade da performatividade é destacada para refletir sobre como o poder normalizador incide sobre os corpos moldando os padrões hierarquizantes das diferenças e autorizando as representações que os sustentam. É exatamente a partir da repetição desses padrões que aparecem as estratégias de resistência e subversão, revelando as contradições e ambivalências daquele poder e confrontando sua autoridade.

Nesse sentido, a performatividade dos coletivos indígenas brasileiros, no contato com o não indígena, costuma acionar elementos que selecionam dentro do imaginário branco racista, o qual continua preso a uma ânsia por comprovação e uma arrogante desconfiança de que o outro está a manipular um rótulo identitário a que não pertence. Configuram, a partir deles, narrativas e repertórios para representarem a diferença ao não indígena, a fim de imporem uma maneira de fazerem-se presentes e respeitados, falarem ao poder e se fazerem escutar. Ao performarem o “exotismo” em torno do qual está envolta a figura do indígena para a sociedade em geral, reproduzem, de alguma forma, uma mímica da imagem de pureza que alimenta as expectativas racializadas. A mímica não se destina, porém, à confirmação do poder, senão à desestabilização e à quebra do caráter disciplinador da representação que a norma reguladora projetou sobre a indianidade (Bhabha, 1998; Taussig, 1993). Portanto, se a indianidade é uma categoria generalizante fictícia que não contempla toda a multiplicidade de formas de existência que o nome indígena comporta, a performance vem corporificar a diferença que se supunha estática, invertendo a autoridade de quem pode representá-la.

A disputa que se trava a partir dela não se reduz, assim, ao plano institucional, pelo reconhecimento desses sujeitos como titulares de direitos específicos, pois ela se dá nas diferentes arenas de construção de sentidos comuns, materializando-se e potencializando-se em processos de ruptura, como o que analiso na última na última seção deste capítulo, um movimento fundante da resistência indígena em todo o país - a *retomada*.



Imagem 15: Indígenas Pataxó, Pataxó Hã hã hãe, Puri e Guarani, reunidos na feira de Ibitiré, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Junho de 2016.

5.3 “Somos daqui e de lá”: forjando identidades híbridas na cidade, território político de resistências e retomadas indígenas

Um dos grupos indígenas com maior presença no território urbano de Belo Horizonte é dos Aranãs, que habitam majoritariamente a região do Barreiro, no extremo sul da cidade. Os Aranãs têm sua origem étnica associada a diferentes agrupamentos que viviam nos últimos séculos nas terras do norte de Minas Gerais, associados aos Botocudos e os Tocoíós, e após séculos de violência, escravidão e exploração, eram considerados extintos já no final do século XIX (Caldeira, 2014). Dispersaram-se pela região principalmente no trabalho das fazendas, inseridos num sistema econômico regional onde as famílias se subordinavam aos chefes locais e ficavam assim impossibilitados de manter um vínculo coletivo que garantisse uma continuidade territorial. Entretanto, mantiveram este vínculo ao longo dos anos pela resistência dos costumes, das memórias e da raiz dos “índios bravos” e insubordinados que são seus principais ancestrais. Em seu processo de reemergência étnica, marcado pela influência dos parentes Pankararu, com quem passaram a ter um contato direto ao final dos anos de 1990, os Aranãs promoveram um resgate de sua história de resistência e, embora as famílias estejam hoje distribuídas em diversas cidades de Minas Gerais e São Paulo, reivindicam a sua indianidade, a partir da continuidade das relações de parentesco e do vínculo com a terra onde o ancestral Manoel Índio demarcou um espaço de resistência. Daí que a história dos Aranãs remonta a saga de Manoel Índio, um indígena “bravo” vindo

dos Botocudos, que foi escravizado e levado para a fazenda Campo, no Vale do Jequitinhonha, região nordeste de Minas Gerais. Lá, casou-se com outra indígena, tiveram três filhos e um deles, Pedro Sangê, é responsável por perpetuar os troncos familiares que hoje constituem as famílias Aranãs. Além dos descendentes diretos de Pedro Sangê, pertencentes hoje à família Índio, integram também os Aranãs os descendentes da família Caboclo, duas linhagens que estabeleceram ao longo dos anos relações permanentes de consanguinidade. Índios são assim conhecidos porque Pedro Sangê registrou todos os seus filhos com seus nomes civis, seguidos do último nome “Índio”. “Caboclo” remete à história de miscigenação a qual os ancestrais daquela família foram submetidos, marcante na maneira como foram inseridos na sociedade. A mistura de raças foi assim ressignificada como uma designação dentro do repertório cultural indígena deste povo. Entretanto, Índios e Caboclos, dentro de sua dinâmica de alianças e consanguinidade, constituem hoje uma unidade étnica só, o povo Aranã.

Paulinho Aranã, de 55 anos de idade, liderança indígena de Belo Horizonte, neto de Pedro Sangê, foi para esta cidade em 1979 junto a seus familiares. “*Onde você vê o sobrenome índio, você pode ter certeza que é do povo Aranã*”, ele me relatou. Encontramo-nos numa tarde de julho, no Parque Municipal da cidade, quando eu já estava por finalizar o meu trabalho de campo, mas consegui localizar o seu contato, uma referência que muitos citavam, mas não tinha ainda tido oportunidade de conhecer. Ele explicou que andava um pouco afastado da militância e não fazia mais parte da Associação dos Indígenas Urbanos de Belo Horizonte, pois decidira se dedicar à luta dentro de sua família, preservando sua própria cultura e costumes, sem deixar de exercer seu papel de liderança em momentos específicos. Indaguei se havia muitas dificuldades em assumir a sua identidade e viver a sua cultura no contexto urbano, ele respondeu⁴⁵:

Eu não vejo dificuldade porque a partir do momento que uma pessoa assume o que é, vão surgir muitas perguntas, muita curiosidade. Mas por quê? Quando a gente está junto, a gente fica muito alegre. Juntou umas trinta pessoas a gente já começa a contar caso, sai dessa esfera aqui, começa a contar caso lá do passado. E a felicidade nossa é contar caso e passar. Incrível, né? Porque nós comentamos a coisa de hoje, mas para falar a verdade nós não temos assunto hoje pra fazer a gente rir tanto como no passado. Aquilo que a gente fazia, como a gente brincava, onde morava, caça, pesca, essas coisas assim. É isso que faz a gente encontrar e lembrar bastante. Porque aqui, o que a gente vai fazer hoje? Que caso a gente

⁴⁵ Entrevista concedida em 02 de agosto de 2016, no Parque Municipal, em Belo Horizonte.

vai contar hoje? Você viu a matéria do jornal? Só fracasso. Então a gente não foca muito nisso não. A gente só alerta o povo, a juventude, para o perigo que está vivendo na cidade grande.

Como a maior parte das famílias Aranãs, que se “espalhou” por várias áreas urbanas, algumas próximas ao território originário, a fazenda Campo, outras para cidades maiores, como Belo Horizonte, São Paulo e Curitiba, a família de Paulinho chegou até ali forçada pelas circunstâncias, pelas condições de vida precárias que a região oferecia para que pudessem sobreviver coletivamente de maneira autônoma. Assim, reproduziram a relação própria que os Aranã estabeleceram com os territórios, marcada pela descontinuidade espacial, combinada à continuidade do parentesco, das práticas religiosas, das memórias e histórias sobre o modo de vida que poucos podem hoje desfrutar, como narrava Paulinho. De acordo com Caldeira (2014), em trabalho realizado para fins de caracterização histórica e antropológica do povo Aranã:

A comunidade imaginada pelos Aranã do Jequitinhonha necessita da posse de uma área para estabelecer novo vínculo com a terra. Nessa luta para agregar o seu povo, pouco importa para os Aranã se as famílias moram nas cidades ou nas fazendas. Isto não se constitui como elemento definidor de sua identidade. Para o grupo, os laços de parentesco, memória e envolvimento com a luta pela terra são os principais elementos de identificação. No caso dos Aranã, a dimensão utópica da comunidade imaginada define a luta de um povo pelos seus direitos (Caldeira, 2014: 405).

Não por outra razão, Caldeira destaca que a memória do povo Aranã “remete a uma história de desenraizamento e resistência, cujo símbolo maior foi Pedro Sangê, o qual reuniu uma comunidade e inscreveu em sua família a marca de sua origem” (Caldeira, 2014: 405). Marcas, como o nome de “Índio”, os costumes religiosos e festivos, também herdados de Pedro Sangê, permitiram que a resistência dos laços e alianças reintroduzissem novas sementes, que encontraram as condições mais propícias para florescer no movimento de organização política do resgate étnico, promovido também a partir de relações extra-grupais estabelecidas com os Pankararu, entre os Aranãs do Vale do Jequitinhonha, ou outros indígenas em situação urbana, como se deu em Belo Horizonte, no momento em que Paulinho se tornou uma liderança representativa de seu povo na cidade, por volta do ano de 2003. Ao contrário da prática Pataxó, o trânsito e a negociação dessas marcas levam representações pouco marcadas pelo “vestir-se” e remetem a outras formas de “ser indígena”, sem que se descaracterize a demanda de um povo de falar por meio de seus representantes, representar-se a si mesmo enquanto coletivo, o que condiciona a perpetuação de uma forma de existir no mundo que independe de circunstâncias precisas, de uma moldura

fixa e generalizante. Daí porque Paulinho revelava não ver dificuldade em assumir a sua indianidade perante uma sociedade urbanizada que o invisibiliza, contudo, enxerga as dificuldades e os desafios de traduzir esta luta para um contexto de alianças interétnicas:

Quem representa o povo são as lideranças. Em qualquer situação. Não existe. Se você chega e fala, aquele povo ali é índio, quando pergunta quem é o cacique, tem que ter. Porque nós temos uma identidade indígena. E não somos obrigados a andar com pena na cabeça para falar que é índio, porque às vezes não é. (...) Eu não falo nada da cultura das outras etnias enquanto sentimento, enquanto cultura, porque eu não sei. Mas eu falo, eles existem, eles estão lutando com a gente, então eu não posso falar, como eles não podem falar dos meus costumes, porque não sabem. Mas enquanto existência, nós existimos. Nós estamos ali... Eu não sei como eles agem dentro da comunidade deles, qual é a tradição deles, mas eu sei que eles existem e estão lutando pelo nosso direito. Ele pelo dele, eu pelo meu. Podemos estar juntos, a aldeia dele ali, cada um com os seus costumes, que são bem diferentes. Então não adianta falar, a etnia tal, a etnia tal. Não. Eu não posso falar, porque eles também não falam de mim, porque não sabem. Porque criação é diferenciada. (...) Às vezes a gente discute e briga, e brigar é uma luta, mas devido a cada um ter uma autonomia própria dentro dos seus costumes, toda vez que foi criar o estatuto nós ficávamos o dia inteiro brigando. Esse estatuto tem contemplado todas as comunidades, dentro dos seus costumes. Você não pode deixar uma coisa solta e depois tentar refazer, não funciona. Se você é de uma etnia, isso tem que estar bem amarrado para quando chegar a hora de exigir uma coisa e não ter dificuldade. Há uma dificuldade grande de você fazer uma associação, porque uma associação já diz tudo, é um grupo de associados que tudo tem que ser amarrado. Vai atender os meus costumes? Vai. E se não atender? Aí chega lá e começa a mudar... Então, se fosse um povo só, não teria dificuldade, mas quatro etnias numa associação, quando vai buscar o recurso tem que decidir vai fazer o que e onde e quando. Isso tudo tem que estar bem documentado.

Paulinho reconhecia também a contribuição e o suporte de entidades como o Cedefes, que realizou o trabalho de registro histórico antropológico do grupo, além de ter acompanhado a criação da Associação dos Indígenas da Região Metropolitana de Belo Horizonte. Citou também o GVC, a entidade que promoveu o projeto mais recente voltado ao reconhecimento da população indígena em situação urbana e sua organização. Falou sobre o papel de líderes políticos do município e do estado, que tiveram alguma abertura para tratar a questão e ouvir quais eram as demandas dessas famílias, embora não visse uma continuidade nesse esforço, tampouco dos representantes da própria Funai, que por algum tempo acompanharam os projetos do Cedefes e do GVC. Contudo, ele denunciava que por mais que tenha surgido esforços no sentido da emergência da questão indígena a partir do trabalho da Associação e de seus representantes, não via as especificidades da realidade urbana serem devidamente contempladas nas políticas que vêm sendo construídas.

O ponto de vista de Paulinho, determinado por sua vivência de manutenção de vínculos com o seu povo como uma memória vivida familiarmente, independentemente de onde ele esteja, revela muito de sua postura, a vontade de conciliar interesses e ao mesmo

tempo resguardar-se, agir e falar como representante, mas sem pretender “abraçar” a causa indígena como se ele pudesse falar em nome de todo o universo de diferenças que ela comporta. Um dos relatos interessantes que o trabalho de Caldeira traz sobre os Aranã é que em um dos encontros que tiveram com representantes de outras etnias, sentiram-se em certo momento desconfortáveis pelo fato de não saberem falar em sua língua nativa, até o ponto em que compreenderam que não tinham de se envergonhar por serem indígenas falantes da língua do colonizador, porque esta é a marca do processo colonial que sofreram e que os permitiram resistir por meio de inúmeras outras estratégias e que faz hoje com que possam buscar aprender a sua língua enquanto um projeto futuro, sem acreditar que são menos indígenas por isso. No mesmo sentido, Paulinho Aranã contava que não pretendia necessariamente voltar ao território originário de seu povo, já que hoje não dispõem das mesmas condições para promover esse retorno:

Hoje eu digo que é um pouco difícil porque nós já estamos com muitas pessoas idosas que não têm condições de ir até lá por uma condição que não tem. Para ir até lá, até que carro vai, mas com chuva, não tem condição. Não sei como estão as estradas para ir lá. Então se não tiver uma estrutura, para a saúde, para a educação, muito boa, como transporte, para sair a hora que precisar... O que mais queria, igual meu pai, minha tia, eles estão com uma tendência de perder a visão muito cedo. Isso vem desde o meu avô. Tem um histórico sério de glaucoma na família. Meu pai está cego. A irmã dele que mora em Araçuaí, a mesma coisa. E todos aqueles mais ou menos da mesma idade está tudo lutando. Eu tenho um irmão que já perdeu uma vista, tenho uma irmã que está perdendo... Então, quer dizer, a gente tem que olhar muito isso. Eu estou fazendo o tratamento para ver se, porque o controle ajuda, mas igual o meu pai, a gente foi ao médico a primeira vez ele tinha setenta anos.

Paulinho narrava que as condições de saúde são uma das principais preocupações que muitas vezes move as famílias para as cidades maiores, mas o problema não resolve ao chegarem lá, pois ficam submetidos às condições também precárias que envolvem o acesso à saúde da população em geral, sem possibilidade de acederem a um atendimento especializado nas especificidades da saúde indígena. Citou como exemplo a dificuldade que tiveram em conseguir vacinas gratuitas nos postos de saúde, as quais são anualmente destinadas a determinados setores da população brasileira, dentre eles os povos indígenas. Ao chegarem até esses postos, alguns funcionários, mesmo sem demandarem a comprovação de serem ou não indígenas, sequer concebiam a possibilidade de terem que atender este público. Felizmente, relatou, ele conseguiu levar os familiares que queriam se vacinar e contaram com a “boa vontade” de alguns funcionários. Com relação ao problema de visão enfrentado pelo pai, dizia acreditar que teria sido diferente caso houvesse um posto específico no município, pois talvez tivesse tido acesso a um atendimento adequado, sem ter

que ficar horas à espera de assistência médica no SUS. No entanto, Paulinho reconhecia que na cidade, apesar dos percalços, estão amparados pelo suporte mútuo que oferecem uns aos outros, facilitado pelo fato de viverem na mesma região, pertencerem à mesma família, estarem numa comunidade criada com base na ancestralidade, onde sobrevivem a despeito do contexto de privações e vulnerabilidades. O acesso à educação é outro fator também motivador da permanência, pois ele citava que os mais jovens já desfrutavam de uma escolarização que não chegara aos mais velhos, inclusive a ele mesmo. Alguns já tinham uma formação universitária, completa ou em andamento, cujo acesso foi fomentado a partir da articulação política do grupo, quando se garantiram algumas vagas na universidade reservadas à população indígena.

O meu contato com a vivência Aranã na cidade, embora breve e restrita ao relato deste representante, revela alguns aspectos centrais daquilo que chamo de uma “identidade híbrida”, ou o “ser daqui e de lá”, sem pretender tornar estas expressões definidoras de um processo muito variável e complexo. Contudo, é uma chave de explicação, ou de tradução, das marcas subjetivas daqueles representantes indígenas com quem convivi, pessoas que passaram a maior ou boa parte de sua vida longe das aldeias, na realidade urbana. Ali, no não-lugar onde se supõe que a indianidade se desfaz, estas pessoas se refazem permanentemente, de formas diversas, movidas por diferentes interesses e objetivos. Talvez, a dificuldade de se vincularem a um movimento signifique isso, a necessidade que a sociedade envolvente os impõe de lidarem com as categorias definidoras e definitivas, por meio das quais a realidade étnica encontra abrigo na seara dos direitos e das políticas públicas. Por exemplo, a evidência de que alguém retome uma identidade considerada extinta, mesmo distante de um modo de vida considerado indígena, desperta uma reação de incerteza quanto à veracidade e a legitimidade daquele que se assume. Como se pode voltar a ser, diante da impossibilidade do retorno? Deverá ser este retorno apenas imaginado ou ele pode se concretizar na vida cotidiana, em estratégias de negociação e de ruptura, em formas de inscrição concretas e visíveis de outras possibilidades de vida consideradas impossíveis?

Para que isso se faça, é preciso considerar esta realidade urbana constituída por fronteiras que separam cidadãos de não cidadãos, onde o pertencimento a uma identidade indígena pode mobilizar resistências à homogeneização que atinge também outros grupos, marginalizados por diferentes formas de exclusão social, econômica, cultural e simbólica. Em contextos como o de Belo Horizonte, há inúmeras possibilidades de articulações entre

peças e grupos, nas quais a inscrição da luta indígena nelas irá depender do modo como os sujeitos mobilizarão coletivamente as suas trajetórias de *retorno*, *permanência*, *ressurgência*, *resistência*, fora daquelas categorias excludentes como *índios urbanos* ou *desaldeados*, que remetem ao imaginário da integração ou da aculturação individualizante.

“Ser indígena” pode significar o resgate de um modo de ser e de viver nunca experienciado plenamente, um “reindianizar-se” a partir das raízes que foram silenciadas por várias gerações. Assim tem sido o percurso dos representantes de outra etnia presente em Belo Horizonte, os Puris, originários de uma região extensa que perpassa os quatro estados da região sudeste do Brasil: Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo e São Paulo. Os Puris foram considerados extintos desde o século XIX, pois viviam espalhados nas áreas serranas e nas matas entre as fronteiras desses estados, até que a violência da colonização, principalmente com a expansão das fronteiras agrícolas nesta época, combinada às guerras que mantinham com outros povos, como os Botocudos, teria eliminado definitivamente os vestígios de sua existência. Contava Kapua, o representante Puri do Comitê, sobre a maneira como se descobriu indígena, ao reconhecer-se Puri⁴⁶:

Eu nasci numa região que é ao lado do rio Uaimii. Uaimii ou também Guaicuí. São nomes indígenas dados para o que os não indígenas conhecem como Rio das Velhas. E desde criança eu gostava de ir pro mato e meu pai sempre gostava de ir em Corinto com meus tios, pelo menos uma vez por ano, eu gostava de ir também, e algumas das atividades a gente fazia no mato, pescava... E eles contavam histórias dos nossos antepassados. Eu tenho um tio avô que é o que conhece mais sobre a história dos antepassados do nosso povo indígena, Puri, Guaiá, Guaianá. Então, eu já sabia desde criança da minha identidade, da minha família, que fazia parte dessa identidade, da nossa origem, o povo indígena, os povos originários. Entretanto, eu não fui criado dentro da cultura indígena de uma forma plena, porque a minha família já perdeu na prática muito da nossa cultura. E isso é comum acontecer com vários Puris. O índio precisa da terra. Quando nós fomos expulsos da nossa terra, isso contribuiu muito para a gente ter perdido um pouco da nossa cultura.

A partir destes indícios da sua origem, transformados em memórias e práticas familiarmente transmitidas, Kapua – assim como os demais representantes Puris que conheci em encontros nas cidades de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e Viçosa – aproximava-se da identidade indígena na medida em que resignificava esse passado a partir de suas próprias inscrições identitárias do presente, tais como o seu gosto pela natureza e por “ficar no meio do mato”, a sua profissão de biólogo, a sua proximidade a movimentos políticos libertários

⁴⁶ Entrevista concedida no dia 29 de abril de 2016, no Parque Municipal, em Belo Horizonte.

e anárquicos, que para ele lhe proporcionaram uma perspectiva “des-civilizatória”, vivida de forma plena pelos povos indígenas. Do reconhecimento e valorização da sua ascendência, uma etapa seguinte se deu por volta de 2008, quando passou a identificar-se como indígena, vestir-se, incorporar elementos que lhe chegavam a partir do contato e da troca com os parentes, tanto Puris, que passaram a se localizar uns aos outros principalmente com o intermédio das redes sociais, quanto parentes de outras etnias. Assim, ele explicava, esse processo não se faz num nível meramente individual, pois é intersubjetivo e, na sua dimensão mais profunda, coletivo. Por meio da troca, a “viagem” de mergulho ao passado que os Puris têm mobilizado alcança repertórios como o resgate da língua originária, cantos, danças, modos de se vestir, alimentar-se, promover rituais e festas. Entretanto, dada a circunstância de estarem distribuídos em diferentes cidades, estados e localidades, uma dimensão importante é a dos encontros que promovem para se conhecerem e se reconhecerem mutuamente, em suas histórias de vida e trajetórias. Segue Kapua, relatando a história da resistência Puri e as suas principais referências para compreendê-la e participar dela:

O povo Puri, de uma forma, começou a se reorganizar mais recentemente, até onde eu conheço, lá em Araponga, que é um dos locais onde já vem há mais tempo fazendo esse trabalho nos tempos recentes. Após o povo Puri ter sido dado como extinto, o que não é uma verdade, visto que na verdade, mesmo que individualmente, em cada família, o povo Puri sempre existiu e sempre se manteve, inclusive com a sua cultura, sua tradição, mesmo que às vezes parcialmente, por ter perdido um pouco. Às vezes eram proibidos de manter a cultura, ou mesmo o preconceito muito grande ao redor. Então, quando passava a cultura para os filhos e para os netos, às vezes passava de uma forma escondida, seja a língua, seja outras partes da cultura, conhecimentos ancestrais. E nesse decorrer, depois de expulsos das terras, indo pras cidades, pro campo, uma parte se perdeu, mas ainda bem que não tudo. Uns preservaram mais, outros menos... Então, nesse processo de retomada, de resgate da nossa identidade, da nossa cultura, um vai aprendendo com o outro. Aquele que a família perdeu um pouco mais aprende com aquela família que preservou um pouco mais. Aprende com os mais velhos, com a família e aprende também com pesquisadores a nossa cultura. (...) Nós temos algumas referências Puris, sendo uma das mais atuais o Nenem Lupi. Após isso tivemos várias outras referências, como por exemplo, o Dauá Puri que está aqui hoje conosco e que tem dado continuidade a esse trabalho de propagação da nossa cultura. Outra pessoa lá que contribui em alguns resgates, o Jurandir Puri, a família dele preservou alguns cânticos, muita coisa na nossa língua. A gente tem uma música chamada “Oh puky aleká tchoré”, que a gente aprendeu com o Jurandir Puri, eu aprendi a dança de cabloco com ele também... Nós temos um encontro, nosso maior encontro, o mais tradicional, em Viçosa, que acontece todo ano e no último encontro, o Jurandir Puri, lá de Araponga, ensinou pra todos nós a dança de caboclo, que é muito interessante. É uma dança que tem um mastro no meio, umas cordas e cada um vai segurando e vai dançando ao redor, pulando. A gente tem esse costume de dançar pulando. Na nossa língua é “guachantié”, pular.



Imagem 16: Kapua e Dauá, pintando-se, para participarem do encontro indígena no Parque Laje, no Rio de Janeiro. Abril de 2016.

Araponga, localidade mencionada por Kapua, é uma cidade no interior de Minas Gerais, na região da Zona da Mata, onde se organizou na última década uma articulação de elementos da cultura ancestral Puri, junto à luta pela permanência de um grupo de trabalhadores rurais na região, engajados a um movimento de cunho ambientalista e sindical. A partir daí, conseguiram adquirir uma porção de terra, dividida e titulada entre famílias que ali passaram a viver de maneira mais autônoma, desenvolvendo atividades agrícolas e agroecológicas. Uma terra que não é totalmente coletivizada, dentro dos parâmetros de uma terra indígena tradicional, mas cujas distribuição e gestão remetem ao resgate dos modos de vida coletivos que em outros espaços os Puris não têm oportunidade de usufruir. Segundo Willer Araújo Barbosa, pesquisador que desenvolveu a sua tese sobre a resistência Puri em Araponga:

Ali naquele território, o processo variável da formação social étnica Puri articula, de maneira complexa, as totalidades relacionais cultura e educação populares com estrutura de sentimentos e com resistência cultural. (...) Portanto, para encontrarmos a formação social que se estrutura e se reestrutura nas comunidades daquele território perguntamos continuamente, ao grupo de agricultores familiares que se identifica enraizado, ou poderíamos dizer, rizomatizado na etnia Puri, dada como extinta há mais de dois séculos, por seu processo variável de memória social. Além disso, permanentemente procuramos pelos processos históricos de discriminação porque se constituíram nos sujeitos que hoje revalorizam seus processos de estruturação de sentimentos e de resistência cultural (Barbosa, 2005: 44-45).

Conquistada a terra, os Puris de Araponga têm o suporte do Sindicato de Trabalhadores Rurais e se organizam coletivamente na escola agrícola que fundaram, chamada EFA Puris. Não se trata, contudo, de uma terra ou território indígena, mas um arranjo híbrido, espaço de resistência, construção de memórias sociais e de uma identidade distintiva. Para os outros parentes que vivem em situação urbana, oferece uma referência importante sobre a possibilidade de radicalizarem a sua luta numa etapa de convivência coletiva e uma alternativa concreta para resgatarem os modos de vida negados por gerações, ao qual os sujeitos atuais jamais teriam acesso caso não reelaborassem a resistência no presente, para além do passado ancestral. Esta possibilidade de retomada, como contava Kapua, nem sempre corresponde ao interesse de todos os indivíduos que têm assumido a identidade Puri. Contudo, ela se fortalece na medida em que esses sujeitos “reindianizados” passam a retomar as suas raízes no plano simbólico, cultural e afetivo, na medida em que se encontram, vêm-se, reconhecem-se uns nos outros e, nesta medida, sentem-se “autorizados” a dizerem-se indígenas.

Neste reconhecimento mútuo, não fazem referência a caciques, com a justificativa de que os Puris, mesmo na história mais remota, não detinham uma organização política centralizada e somente havia lideranças dotadas de mais poder em períodos de guerra. Isto não os impede que recorram hoje a formas de autoridade coletiva, tampouco ao processo de “certificação”, garantido com a emissão de um documento pela Funai, para a qual se exige a auto-declaração, acompanhada da declaração de outros dois indígenas ou de associações representativas. Este documento tem sido utilizado para acionarem, por exemplo, ações afirmativas dentro das universidades, mas a Funai não inclui os Puri dentro do rol das etnias reconhecidas, já que não há formalizado um processo de territorialização, ato administrativo que atualmente é a sua principal responsabilidade. Por consequência, sem a territorialização, dificulta-se o acesso a outras políticas dentro do aparato indigenista. Assim, os Puri recorrem a alguns meios formais para oficializarem a sua identidade, mas não ficam presos aos procedimentos categorizantes que esta oficialização geralmente implica. Quanto aos demais parentes indígenas de outras etnias, buscam também a legitimação, ao se articularem a um movimento indígena mais amplo, sem ignorarem a especificidade de seu processo de resgate.

Todo o tempo todo em que convivi com Kapua e nos tornamos amigos, percebia o valor que ele dava ao reconhecimento dos Pataxós e outros indígenas, ao modo como se incluía nas danças e participava das performances, solidarizava-se a suas lutas, criava

relações e alianças. Na sua visão, se havia esporadicamente algum parente que questionasse a sua “autenticidade”, esse questionamento era logo afastado pelo respeito que os Puri passaram a construir, ao apresentarem-se, valorizarem a sua própria história, contarem suas origens e signos culturais, fortalecerem-se enquanto coletivos. Isso acontecia nos Encontros de Resistência Puri, promovidos uma vez por mês no Parque Municipal, onde passávamos algumas tardes de sábado, compartilhávamos um momento de acolhida, conversas, trocas de experiências e aprendizados sobre a língua Puri, alguns cantos e danças. Ali também conheci outros Puris, como Soraia, que passou depois a se nomear Tuschani, uma mulher que se identifica tanto com sua raiz negra quanto indígena e à época atuava na Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial do município. Com estes encontros, passou a se aproximar de seus parentes, conhecer a história Puri e submeter-se a transformações que eram visíveis na sua maneira de vestir-se, de pintar a pele e apresentar-se como indígena. Outra pessoa que também conheci nesses encontros foi Dauá, um contador de histórias, jornalista, integrante do movimento da Aldeia Maracanã, no Rio de Janeiro. Dauá tem buscado disseminar a cultura Puri por meio do registro de histórias e cânticos escritos na língua Puri, como fez no livro publicado recentemente. Um livro cuja história é narrada tanto em português quanto na língua Puri. Dauá é um dos precursores do Encontro de Saberes, que acontece na Universidade de Viçosa, na Zona da Mata mineira, nos últimos quatro anos. Promovido pelo curso de Educação no Campo, articula questões ambientais, agroecologia, práticas ambientais sustentáveis e tem o objetivo de reunir parentes Puris de todas as regiões.



Imagem 17: Encontro de Resistência Puri, em Belo Horizonte. Maio de 2016.

Logo que cheguei ao Encontro de Saberes ocorrido em julho de 2016, deparei-me com a grande oca montada em um dos gramados da universidade, feita de bambus e folhas

de palmeira, com uma grande faixa ao redor, com a inscrição “Resistência Puri”. Dentro dela, havia imagens, objetos, cadeiras e se reservava um espaço para acender a fogueira todos os dias do encontro. Outras atividades já haviam acontecido nos dias anteriores, sexta e sábado. Passei todo o dia de domingo por lá e mais tarde fui para o alojamento que abrigava os participantes da feira. Durante a tarde, quando cheguei fiquei na barraca onde se comercializavam produtos artesanais, ervas medicinais e livros, todos eles confeccionados por Puris que participavam do evento.

Mais tarde, participamos de uma roda de conversa sobre a questão indígena e Puri, ocasião em que Kapua me apresentou ao pesquisador Marcelo Lemos, historiador que há alguns anos vem desenvolvendo um trabalho de registro da presença indígena no interior do Rio de Janeiro. Tornou-se uma referência do resgate da história Puri, pois tem trabalhado na sistematização de informações como a língua, os costumes, a história de ocupação e de colonização dos grupos, os resquícios que sobreviveram à violência colonial. Em conjunto com outros atores que têm sido referência no processo de resistência, como Dauá e Jurandir Puri, Marcelo explicava que está em curso um processo de “reinventar” um modo de ser que foi praticamente esquecido e massacrado pela dominação colonial, que implicava a destruição das línguas nativas e com ela, de todo um olhar, uma perspectiva, uma forma de perceber o mundo, conhecê-lo, explicá-lo e se relacionar a ele. Para ele não seria possível recuperar essas linguagens como elas foram um dia, mas reconstruir, a partir dos vestígios que ela deixou, uma nova língua e formas de se relacionar no mundo hoje. Marcelo lembrava do problema do estigma a que a memória dos povos indígenas foi historicamente associada, por isso reprimida, consciente e inconscientemente, pelos próprios descendentes. As pessoas presentes problematizavam, a partir dessa fala, a carga de estigma dessa raiz indígena, o que está muito relacionado à violência colonial que submeteu principalmente as mulheres indígenas, aquelas que sobreviveram ao massacre, mas foram violadas e obrigadas a viver assimiladas à cultura branca. Este era o relato de Priscila, uma jovem fluminense, moradora de Viçosa, que também há pouco tempo vem resgatando a sua identidade Puri. Trata-se, como ela dizia, de reconhecer a dor e a história das mulheres violadas, as histórias que elas mesmas se obrigavam a esquecer. Ao mesmo tempo, ela relatava que havia somente pouco tempo vencera o constrangimento de se vestir como indígena, assumir a identidade e sua performance.

O que significava para aquelas pessoas esse resgate? Percebia que o problema para elas, ao contar suas histórias familiares, não era de “autenticidade”, porque os traços culturais, as línguas, as memórias, os modos de vida e outros sinais diacríticos podem se reintegrar a novas identidades coletivas, de uma maneira dinâmica e não fixa. A questão mais complexa era a de assumir um lugar de representatividade, porque reconhecer a sua ancestralidade não era o mesmo que estar legitimado a afirmar-se como indígena. Não porque houvesse um modo definido de ser indígena, mas porque esta fronteira entre o ser e o não ser dependia dos arranjos coletivos que constroem essa existência no presente e no futuro. O compartilhamento de vida e de um destino comum, a organização de normas e dos valores, o estabelecimento dos momentos de ritual e sua manutenção, as formas de atribuição de autoridade e representatividade são parte de um processo de tornar-se indígena permanentemente, que não se reduz ao compartilhamento de histórias e percursos individuais.

Por outro lado, uma parte central do resgate Puri é um desvendar do passado, daí porque se apoiam no trabalho de historiadores que têm buscado reconstruir uma narrativa de resistência, no lugar do discurso da extinção, o qual acabou por prevalecer. Este esforço é visível na trajetória de Adriano, um jovem historiador que reside em Belo Horizonte, natural de Rio Pomba, uma das regiões de presença Puri. Desde cedo, conhecia a sua ascendência indígena associada a seu bisavô e a sua avó, por meio de relatos e certos costumes que ele identificava terem sobrevivido desse passado de resistência. Ele me contava sobre sua perspectiva da presença das sociedades indígenas na produção da história⁴⁷:

Há uma violência muito grande sobre as populações indígenas, mas essa história não é só de violência. É uma história em que esses índios passam a compreender a realidade do mundo colonial e passam a usar essa identidade indígena a seu favor. Então esse processo de construção identitária do indígena não é só do presente. É um processo histórico e é um processo de longa duração. Então a gente percebe que muito dessa construção da identidade do indígena na contemporaneidade perpassa por esse estudo do passado, essa busca do passado; seja o passado no seu plano familiar, onde você se descobre e se reconhece como indígena; seja pela trajetória de uma comunidade, por um espaço geográfico, o resgate desse radical; seja pela provocação do estudo da história de alguns povos. Então essa construção dessa identidade perpassa muito por aí. Da mesma maneira, essa identidade também desses indígenas era construída nesse mundo colonial. Porque a gente tem uma ideia de um indígena com uma cultura pura, isolada, mas essas culturas já estavam em contato, já estavam em guerra, em

⁴⁷ Entrevista concedida no dia 06 de julho de 2016, em Belo Horizonte.

conflitos no Brasil, muito antes da chegada do mundo colonial. E muitas vezes o mundo colonial se apropriou desses conflitos, porque a identidade indígena é guerreira por excelência, os homens são guerreiros por excelência. Então, essas culturas indígenas, os homens e essas identidades já estavam cambiando, em troca constante desde o período colonial. E muitas vezes a gente tende a solapar essa identidade e negar um aspecto múltiplo e um aspecto de construção, que era uma identidade que estava sendo construída e reconstruída constantemente.

Segundo Adriano, desde o seu bisavô, as famílias da sua região já não viviam em comunidade, em terra indígena, o que foi substituído por uma vivência mais familiar desta origem, pois o processo colonial havia desestruturado completamente os povos no século XIX. Já em 1850, esta população tinha perdido as terras. Tratava-se de uma zona de Minas Gerais que na época se tornou uma fronteira agrícola em expansão, considerada pelo Estado como terra devoluta, ao se ignorar a população indígena existente, tratada como cabocla. A pesquisa histórica que realizou indicou que a área era muito povoada por agrupamentos e aldeamentos indígenas, mas esta presença desapareceu dos registros oficiais já no século XIX, levando à especulação de que esta população tenha sido ali completamente incorporada, obrigada a trabalhar nas fazendas. Sobre os vestígios deste passado de violência, incorporados à vivência subjetiva dos descendentes, ele narrava:

A família traz esse histórico de uma tristeza, de uma melancolia, uma morte precoce das pessoas. Então a minha avó tem essa doença (mal de Alzheimer) e eu vejo isso muito. Sempre uma pessoa muito alegre, muito feliz, mas sempre oscilou com esse quadro de tristeza, melancolia. O pai dela pela mesma forma também. Era costume os parentes da minha avó não se adaptarem ao mundo ocidental. Por exemplo, o meu bisavô possuía a casa dele, mas ele vivia em um barraco nos fundos da casa. E a minha avó sempre contava de parentes que moravam em pedreiras, que se isolavam em um período da vida, como se não se adaptassem mesmo ao mundo da cidade, ao mundo colonial. A inadequação. E eu vejo muito essa tristeza nos parentes dela, nos irmãos. Ela também teve um irmão que morreu precocemente com Alzheimer também. (...)É um sentimento que, eu costume falar, de terra perdida. Da identidade perdida, daquela raiz perdida.

Assim, Adriano revelava na sua trajetória algo muito comum entre os Puris. Ao passo que elaboram projetos que podem ou não resultar em retomadas territoriais, realizam, aos poucos, por meio de diferentes estratégias, a retomada de si mesmos. Um “reindianizar-se” que não passa necessariamente por processos “tradicionais” de emergência étnica, construindo-se em diferentes espaços, regiões, interligados pelas mídias e redes sociais, por meio das quais os parentes Puris se conhecem, trocam experiências e elaboram os sentidos de ser indígena. Um resgate que liga passado, presente e futuro, remetendo a lembranças e traumas, que por vezes isolou os indivíduos reintegrados na realidade das cidades. Contudo, é um resgate fincado nas possibilidades do presente e nos projetos de futuro, que por serem eminentemente coletivos, apresenta difíceis desafios, como apontava Adriano:

Pensar o povo Puri hoje em dia traz muitas dificuldades. Por quê? No último Censo, de 2010, é relatado que nós somos um pouco mais de 650 pessoas. Mas vivemos em diferentes espaços, diferentes estados, diferentes cidades. Isso dificulta muito essa vivência, porque não há uma terra indígena, não há um núcleo, embora existam comunidades rurais, grupos familiares que vivenciam essa realidade histórica. (...) O processo dessa identidade tem passado muito por esses encontros de pensar a cultura indígena nesse contexto urbano e da gente se constituir enquanto povo, enquanto etnia e identidade, mas tendo em vista essa dificuldade de as pessoas viverem em diferentes contextos, em contextos urbanos, em diferentes cidades, em diferentes espaços. Então aí a gente enfrenta um pouco dessas questões. Como se pensar povo, etnia, sendo que a gente não tem essas referências. Muitas vezes eu já sofri muitas críticas, porque quando eu falo dessa identidade em registros acadêmicos, no meu Lattes eu sou indígena. No meu registro na pós-graduação, minha etnia é indígena. Isso causa espanto nas pessoas, as pessoas não me consideram indígena. Eu não sou indígena para as pessoas, as pessoas não me consideram indígena. (...) O que me desqualifica como indígena? A produção da história indígena não é em si uma luta, uma resistência? Uma forma de produzir, se apropriar e produzir identidade, num mundo pós-moderno, globalizado?

A trajetória Puri coloca como traço comum o fato de que, embora relativamente isolados, compartilham um mesmo percurso de descobertas, reemergências e resistências. Este isolamento se difere do que vivem aquelas pessoas cujos passados de deslocamento e negação incidiram em suas vidas familiares de maneira mais direta, determinando o modo como reelaboram suas resistências e relações de pertencimento. Para encerrar este capítulo, trago as trajetórias de três mulheres indígenas que vivem há pelo menos vinte anos em Belo Horizonte, cujos percursos se assemelham em determinados pontos, dividem-se em outros. Têm formas muito distintas de “ocuparem” a cidade, engajarem-se à luta por melhores condições de vida e assumirem um lugar de representatividade. A relação que estabeleci com elas foi também muito específica e as diferenças revelam as especificidades como cada uma vive e se imagina dentro desse contexto, dentro desse território, tão distante de suas aldeias, tão ligadas a elas. São trajetórias de sofrimento e força, que revelam também serem vidas marcadas por uma sociedade machista, colonial e patriarcal. São conscientes de que seus corpos e identidades carregam o peso do estigma de serem mulheres, de serem indígenas que sobrevivem ao contexto hostil de uma grande cidade, longe de seus coletivos, sofrendo diversas formas de discriminação que se somam e se interpenetram.

Marinalva e Gracinha são irmãs, da etnia Camacã, pertencente aos Pataxó Hã hã hãe, e desde muito jovens saíram da aldeia Caramuru ao sul da Bahia, pela pressão dos conflitos territoriais que já enfrentavam por muitos anos. Em 1977, chegaram a Belo Horizonte, em virtude das circunstâncias narradas por Marinalva:

Nós mesmos vivemos para cá em 1977, devido a um acidente que houve com o meu irmão. (...) O meu avô foi a última pessoa a sair das terras na época das invasões e ele foi para umas fazendas, porque ele teve que trabalhar como empregado nessa fazenda, como gerente da fazenda e ali o que ele conseguia era muito pouco para poder ajudar a gente. Aí meu irmão mais velho ainda novo começou a fazer uns trabalhos lá, ele teve uma deficiência, devido a uma árvore que caiu na coluna dele e essa foi a razão pela qual nós viemos para cá para buscar um tratamento para ele, porque lá em Vitória não tinha tratamento para ele. Era só em Belo Horizonte, que tinha o Sara, que era mais perto para ele vir e conseguir o tratamento. A gente veio com ele e quando chegou aqui já estava um pouco tarde, a gente não conseguiu mais que tivesse um retorno para ele andar perfeitamente como nós. Então em 1982, as terras foram retomadas novamente e nós começamos a revezar, uma turma dos que vieram para cá, vieram muitos, minha mãe veio com todos os irmãos dela para cá. Aí uma turma foi para o Caramuru e outra turma ficou aqui. E aí eu e minhas irmãs revezávamos. O tempo que nós ficávamos lá, outro tempo nós ficávamos aqui. Com o tempo, a minha irmã mais velha morreu, a outra se casou, aí sobrou só pra mim.

Marinalva se tornou uma referência para parentes Pataxó Hã hã hãe que precisavam ir à cidade temporária ou permanentemente, fornecendo os recursos que lhes eram disponíveis para abrigá-los ou apoiá-los de alguma forma. Este foi o peso enfrentado por não ter conseguido retornar à sua aldeia na época das retomadas. Contudo, foi uma forma de manter-se presente na sua comunidade, reativar o seu vínculo permanentemente. Por volta de 2008, ela passou a atuar como liderança indígena dentro do município, estendendo a sua representatividade para passar a falar em nome dos indígenas em situação urbana, que começavam a se articular. Vê a si mesma como uma articuladora, alguém que tem a capacidade de compreender e conciliar as diferentes perspectivas, o que para ela não é comum de acontecer entre alguns grupos étnicos, por vezes demasiado fechados nas suas próprias demandas. Para Marinalva, esta é uma capacidade que ela traz dos Pataxó Hã hã hãe, povo que se constituiu a partir desta aliança entre diferentes etnias, cujas trajetórias de sofrimento e resistência coincidiam, tornando a união uma arma para se fortalecerem. Do mesmo modo, entende que os indígenas em situação urbana, independentemente da origem étnica, devem se unir e atuar coletivamente, a partir de uma mesma unidade representativa. Ela vê uma importância central na figura da liderança, aquela que fala por todas e todos, quem foi autorizada por meio de processos reconhecidos por cada um. Daí porque sua fala destaca o valor de uma representação formal, registrada, pois esta formalidade é uma garantia de que os não indígenas serão obrigados a reconhecê-los e respeitá-los. É uma forma de imporem este reconhecimento, apesar das negações estruturais a que estão submetidos. Por isso, para ela, os espaços de articulação política devem ser reservados às lideranças que

estão na cidade, que conhecem aquela realidade por mais tempo. A elas deve incumbir o diálogo direto com as lideranças nas aldeias. Através do trabalho que vem desempenhando como presidente da Associação desde que esta foi fundada, em 2010, Marinalva acredita que houve uma acumulação de conquistas, embora não tenham se materializado em políticas concretas, pelo desinteresse político e o “desprezo” da Funai e de outros órgãos:

Hoje no meio urbano a gente sofre discriminação, mas não é mais como era antes. Antes você saía a caráter na rua, as pessoas todas te afrontavam. Hoje você pode ver que eles acham até bonito. Muitas coisas melhoraram de lá para cá na questão da discriminação.

Ainda existe, né?

Existe, mas não é mais o tanto que era antes. A gente fez até uma cartilha na época, eu vou até te mostrar a cartilha que nós fizemos. Isso tudo foi levado em conta, mas em termos de políticas públicas, a gente não conseguiu avançar em nada.

Mesmo ao afirmar ser uma referência aos seus parentes na aldeia, é visível que Marinalva sofre e vive essa distância e a inviabilidade do retorno. Expressa um desejo de voltar, mas os filhos já não têm o mesmo sentimento. Assim, é na cidade que ela reelabora a sua condição indígena, a sua maneira própria de resistir e perpetuar suas raízes, apoiando-se na posição de uma liderança que consegue traduzir e conciliar diferenças, esforçando-se por construir, apesar das dificuldades que expressa ter, a unidade que seus parentes Pataxó Hã hã hãe foram exitosos em criar. A retomada de Marinalva é mobilizada nos espaços institucionais onde costuma transitar, o que fez com que se tornasse de fato uma referência para os atores públicos e para as entidades indigenistas. Marinalva enxerga as demandas principais dos indígenas em situação urbana a partir de sua própria experiência, tanto pessoal, quanto por sua proximidade às mulheres e à realidade que enfrentam e os problemas mais comuns quando estão na cidade.

E o nosso primeiro passo é criar creche, a creche indígena, porque nós precisamos criar essa creche porque tem muita criança solta, tem coisa absurda acontecendo com as crianças. E as mães às vezes não podem nem trabalhar porque não tem onde largar os filhos. As UMEI não estão dando conta. E a gente criando a creche indígena a gente vai poder ter uma educação diferenciada. (...) A gente precisa da creche e do espaço do idoso, que são duas coisas que estão bem extrapoladas aí. É o idoso e a mulher que é vítima da violência doméstica, porque aqui nesse espaço, até as mulheres que são vítimas de violência doméstica vêm para cá. Por que elas vêm para cá? Porque elas sabem que quando chegarem aqui eu vou encontrar uma saída para elas. E não é só as mulheres que são vítimas

de violência doméstica, tem os homens também, que são vítimas da violência doméstica e a gente não quer que eles espanquem as mulheres.

Em razão da inviabilidade do retorno, Marinalva é uma das lideranças que defende a retomada de um território étnico em alguma região do entorno de Belo Horizonte, para atender a necessidade dessas famílias que já vivem há muitos anos na cidade e já não têm condições de voltar às aldeias de origem. Para aquelas que não puderem, ela acha que deveria haver habitações especiais para atender a especificidade da população indígena. Este é um projeto que vem apresentando a autoridades públicas desde que ingressou na Associação, mas ainda não havia alcançado nada muito concreto quando conversamos⁴⁸. Afirmando já ter articuladas dezenas de famílias, para ela faltava apenas garantir o apoio necessário para que pudessem ocupar o território multiétnico conquistando antes uma legitimidade perante a sociedade, para enfrentarem o estigma que ainda sofrem por serem vistas como pessoas “fora do lugar”. Uma das famílias que esperam a concretização deste projeto é a de Gracinha, irmã de Marinalva. Ao contrário desta, Gracinha não se apresenta como liderança, embora assuma com orgulho a sua identidade: *‘A gente vive, com muita dificuldade, mas consegue viver. Eu consigo dizer eu sou indígena, cada vez mais índia’*. Artesã, ela expunha o seu artesanato todos os domingos na Feira Hippie, junto ao grupo Pataxó, quando eu os acompanhava. Sempre me tratava com imenso carinho, enchia-me de abraços e palavras doces, enquanto Marinalva mantinha comigo uma relação mais distante e formal. Em uma dessas ocasiões, eu pedi que Gracinha me concedesse a entrevista para minha investigação e então tive a oportunidade de conhecê-la melhor, pois ela sempre fora uma pessoa de poucas palavras. Foi quando descobri que ela era uma “procuradeira” de histórias⁴⁹:

A gente tem uma grande história, eu sou uma “procuradeira” de histórias. Esse mundo é uma história. Eu espero controlar a minha situação para ir procurar um dos tios meus mais velhos, que é um dos troncos raiz forte, não vou encontrar ele, mas vou encontrar os filhos dele.

⁴⁸ Este projeto de retomada acabou por se concretizar um tempo após esta investigação, com a promoção da retomada multiétnica Naô Xohã, formada principalmente por indígenas Pataxó e Pataxó Hã hã hã, na região metropolitana de Belo Horizonte em 2017, que atravessa atualmente uma situação de extrema vulnerabilidade, devido ao crime ambiental da Vale em Brumadinho e à situação mais recente da pandemia, em 2020.

⁴⁹ Entrevista concedida no dia 29 de julho de 2016, em Belo Horizonte.

Ele não mora lá?

A minha mãe diz que quando foi desaldeado, ele foi para um lugar que se chama Rio do Meio. Procura Rio do Meio aí que você vai achar. Então eu vou encontrar um parentesco lá e de lá a gente leva uma carta para deixar numa rádio de Itapetinga. Durante o tempinho que eu estou lá na casa do meu povo, a rádio está narrando o encontro dele. Se ele não for vivo mais, que os filhos dele me procurem porque eu estou procurando por eles.

Talvez por esta forma de se apresentar como contadeira de histórias, a fala de Gracinha é mais marcada pelos fatos do passado, pelas conquistas de seu povo, do qual ela se sente parte, mesmo que não consiga mais participar ativamente. O seu desejo de encontrar uma terra nos arredores de Belo Horizonte para viver é sair da condição precária do aluguel, na qual a maior parte das famílias indígenas está inserida, segundo ela dizia. Com a conquista da terra, teriam autonomia para se reaproximarem de práticas e modos de vida que mantinham na aldeia e não podem mais na cidade, como desenvolverem agricultura e cultivarem uma alimentação mais natural e saudável. Uma das habilidades que ela dizia ter é a de fazer temperos, que ela levava também para comercializar na feira, junto ao artesanato. Por isso, Gracinha defende o seu direito à retomada, o que para ela significa tomar também o controle de sua vida, após uma trajetória repleta de sofrimentos que ela conta ter atravessado, inclusive na sua relação conjugal, por ter se casado com um não indígena que não aceitava que ela se trajasse e assumisse a sua identidade de maneira plena. Assim, ela acredita na retomada como um resgate de si, das suas memórias de resistência, da maneira como o seu povo se impôs às expulsões e a todas as formas de violência.

Índio não é invasor. Eles sempre colocam, quando a gente vai para as retomadas eles colocam que os índios estão invadindo terrenos. Não é. Eles estão indo para ali porque eles têm o direito, ele descobriu os direitos ali. Eles não são invasores. Isso aí, se me colocarem para falar, eu vou falar. Índio não é invasor. Quando índio vai para dentro de uma terra, é porque ele descobriu o direito dele. Porque ninguém vem até nós e fala “toma aqui, esse terreno é seu”. Eles não fazem isso com a gente. “Vocês têm direito aqui”. Não, infelizmente, eles são massacrados. Na minha terra, parente perdeu vida, foram dois parentes embora por causa da terra. Foi um tio e foi um primo. (...)

Quando foram as últimas retomadas?

Não lembro bem, porque eu não estava lá. Eu já estava aqui, mas eu participei de retomadas. Então, por isso que se for para enfrentar uma retomada aqui, eu enfrento. Já estão até prevenindo o lugar que está sendo desejado por nós, que a gente sabe que nós temos direito.

Há em comum às trajetórias dessas mulheres uma decidida vontade por enfrentarem a impossibilidade do retorno por meio de uma “retomada” que se dá no cotidiano, para além do sentido comum a que esta palavra se associa dentro do vocabulário da luta indígena. Não se trata, portanto, unicamente da ocupação de um território étnico, mas de espaços de vida, de fala, de produção e representatividade. Entrecruzam-se nas suas narrativas a constatação de que seus corpos foram arrancados de seus territórios de origem, que hoje não oferecem mais as condições para as acolherem, junto aos parentes que descendem delas e cujas vidas já não pertencem à realidade de onde vieram. Reconhecem no re-enraizamento que lhes foi imposto no contexto urbano, tornando-as responsáveis por aqueles que nunca puderam viver efetivamente na aldeia, a prova de que seu território nunca saiu de si, pois está no sangue, por isso teve que ser recriado, ressignificado em memórias e novos repertórios culturais, dentro de suas famílias, ou entre coletivos étnicos distintos entre os quais alimentam o projeto da retomada territorial efetiva.

Na vida de Avelin Buniacá, indígena Kambiwá, etnia originária do sertão de Pernambuco, residente em Belo Horizonte há vinte anos, essa trajetória do resgate aconteceu de forma distinta, mas desde muito cedo, quando ela sentia não ser capaz de se “encaixar” perfeitamente nas expectativas que a escola e a sociedade depositavam sobre si. Sua mãe e sua avó foram as suas referências para compreender que havia nelas um espírito “selvagem”, “irresignado”, de quem não se deixa dominar ou domesticar, de quem retira da terra, do seu sangue indígena, a força ancestral para manterem-se vivas, apesar das negações permanentes. Ela narrava assim a sua história:

Minha família, por parte de mãe, é toda do sertão de Ibimirim, Pernambuco. E lá, quando o meu pai conheceu minha mãe, ele foi trabalhar numa obra, como peão de obra. Eles estavam construindo uns canais de irrigação. Esses canais que até hoje não chegaram na aldeia, foi para os fazendeiros. E aí, ele conheceu minha mãe, que fazia a comida, lavava a roupa dos peões, e casou-se com ela, aos dezesseis anos. Ela casou e nós ficamos lá. Eu sou a caçula de três filhas. (...) A obra acabou e quando a obra acabou, nós fomos viajando de lugar em lugar. Tanto que os nossos registros são cada um em uma cidade, sem ter morado na cidade. Nasceu lá, registrou. Eu tenho uma irmã que é registrada no Paraná, tem uma registrada em Belo Horizonte e meu registro é de Araguari. Porque a gente não tinha registro. A minha mãe até hoje não tem. Mas ela se casou, então tem a certidão de casamento.

Ao conhecer Avelin, desde minha primeira aproximação ao Comitê, percebi como ela se colocava como uma guerreira das ruas, o local em que se sente segura de ocupar, encontrar os parentes que vêm das aldeias, de onde trazem um pouco deste espírito guerreiro de que se alimenta, além das maneiras indígenas de relacionar-se, rir, festejar, observar o mundo de fora da “lente” não indígena. Mas, esta aproximação só foi possível quando ela, na juventude, assumiu as raízes que sabia deter. Para isso, venceu a vergonha e os obstáculos que ela via sua própria mãe enfrentar para sua autodeterminação como indígena e a influência de sua avó nesse aspecto:

Foi bem difícil. Quando a gente chegou aqui em Belo Horizonte, ela tinha muita vergonha, não falava para os vizinhos, não falava da nossa descendência, mas só que a minha avó nunca teve vergonha. Era até demais. Ela chegava, quando estava muito calor ela abaixava a blusa mesmo, o vestido.

A sua avó veio com vocês então?

Da primeira vez. Quando nasceram as crianças ela veio para dar uma ajuda. Então ela cuidou da gente. Mas minha avó sempre foi muito escandalosa. Então ela às vezes gritava na rua com a gente, levava a gente pra casa, naquela base da paulada e do grito, que não era muito comum aqui. Era uma coisa de lá. A gente já sabia que a gente não pertencia a esse lugar. Mas a minha mãe tinha um pouco de vergonha. Minha avó deixava mais escancarado.

Quando indaguei o que tinha feito com que ela se engajasse ao movimento indígena, ela contava sobre a sua aproximação aos parentes de outras etnias que chegavam a Belo Horizonte, que a ajudaram a reelaborar a relação com o seu corpo, com a maneira de se vestir, de se comportar e fizeram emergir nela os traços de um modo de existir que naquele momento não havia assumido plenamente. Até então, a vida indígena se remetia às ocasiões em que ia até à aldeia visitar o seu povo e aos poucos ela passou a participar ativamente de momentos que traziam a aldeia à cidade:

Aqui em Belo Horizonte não. A gente não se trajava. Só quando ia passar férias lá na aldeia. A minha avó estava sempre com muitos colares, a gente usava muito. Minha mãe nunca deixou de usar muita estampa, vestido estampado. A gente não conseguia se esconder muito. Só que as minhas irmãs mais velhas entraram muito forte nessa onda adolescente mais rebelde e de uma forma diferente da minha. A minha forma de ser rebelde era (...) ser selvagem. E elas já queriam negar a identidade. Elas só foram resgatar depois que eu fiz o resgate. Quando eu falei, depois da minha adolescência “não, acabou”. Eu não vou me fantasiar, não tem como, não dá pra passar pó de arroz na cara, não dá pra fingir que eu falo do jeito que eu não falo e é assim, eu vou ser assim. Então, elas começaram depois... Minha mãe teve orgulho disso, quando eu resgatei, minha avó teve muito orgulho, até hoje eu sou a preferida dela. Agora, as outras não têm tanto contato. Inclusive, têm outro modo de vida, totalmente diferente do nosso, quase não vêm aqui, quando vêm é esporádico, fazem um passeio, trazem os sobrinhos... Elas talvez sofreram mais vergonha do que eu sofri, por elas serem mais velhas. Como eu era

mais nova e eu curti mais a época da aldeia, elas sofreram mais a época na cidade. Aí hoje a menina mais velha já bota uma tiara, já se autodeclara indígena, mas é mais numa época festiva, não é direto. Não vai pra rua, não faz nenhuma postagem relacionada. Mas ela sabe, ela admite. A minha irmã do meio também, os netos todos também, mas de meter as caras na luta fui só eu mesmo. Minha mãe também tem outros irmãos. Alguns ficaram em Pernambuco, outros se espalharam também por aí, que também não se interessam...

No modo de ser indígena, que emergia como um despertar de uma relação de “ascendência” para uma relação de “presença”, ela fazia surgir uma nova forma de ser mulher, transformando o seu “desencaixe” no reenraizar-se a partir de seu próprio corpo, seu cotidiano e seu discurso. Avelin se tornou Buniacá Kambiwá, seu nome indígena. O seu auto-reconhecimento se completa com a criação de um projeto para levar indígenas as escolas e a criação do Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas.

E a gente fica o tempo todo falando de ir para a aldeia, ir pra aldeia. A gente chega lá, já fica à vontade. Se diverte, vai pra casa de uma, assa um peixe, uma carniinha, ri, dança e não tem nenhum que fale nada. Eu acho que a nossa alegria, quando explode na cidade, incomoda muito e incomoda porque a gente é muito livre, principalmente como mulher. E como a sociedade é muito machista, a nossa liberdade incomoda muito. Até algumas mulheres que não têm essa solidariedade feminina ficam incomodadas, têm ciúmes dos namorados e principalmente os homens. Não posso culpar as mulheres, que estão aprendendo agora a ter essa tal de sororidade. A nossa alegria incomoda, a nossa liberdade incomoda, a liberdade que a gente tem com o nosso próprio corpo, com nosso próprio jeito de ser, de ficar feliz mesmo e rir e cantar. É por isso que aqui a gente fica muito de cara fechada, não sei se você já reparou na feira, em vários lugares.

O que Avelin adquiriu e conquistou nesse processo, a sua perspectiva sobre a condição de mulher indígena em situação urbana, ela transmite hoje para sua filha de sete anos, Pietra, que cria sem o apoio paterno, ensinando desde cedo o valor de suas origens. Por meio da sua experiência com sua filha ela tem mais clareza de como enfrentar as discriminações de todo tipo e mesmo sem saber se a criança um dia terá o desejo de conviver mais intimamente com os parentes aldeados, empenha-se em criar para Pietra uma referência sólida sobre quem ela é e sobre os problemas que terá que superar na defesa de sua identidade.

Pietra ia se chamar Nahuí. Força da semente. Ela se chama também. O cara do cartório disse assim “não, ela não pode chamar isso”. “Por que não pode?” “Qual é o significado?” “Força da semente” “Você tem um dicionário para mostrar o significado?” “Não, não tenho um dicionário”. Eu falei “Não tem outro nome, ela é indígena, filha de indígena e eu quero dar um nome indígena a ela”. “Não pode colocar um nome indígena nela, só se tiver um dicionário da língua”. E eu não tinha, hoje eu tenho um dicionário português-nhegatu, mas isso nem era nhegatu, é patchorran. Daí eu fui e escolhi Pietra e Pietra podia. Eu falei, “mas Pietra não é um nome brasileiro”, mas Pietra pode. (...) Se a gente tiver mais nomes indígenas, a gente existe mais. Então quanto mais acabar qualquer registro da nossa presença aqui, eles vão fazer. É nome, é aparência, é manifestação artística, artesanato. Apaga tudo.

Avelin era para nós, com sua postura firme, a referência no Comitê. Quando deixei o campo, ela havia se tornado uma referência em termos de representatividade da questão indígena dentro do município. Candidatou-se a vereadora em 2016, pelo Partido Socialismo e Liberdade (Psol), dentro de uma plataforma inovadora chamada “Muitxs pela Cidade que Queremos”, hoje apenas “Cidade que Queremos”, constituída naquele ano pela iniciativa de militantes de diferentes movimentos sociais, interessados em construir uma outra forma de fazer política, de maneira radicalmente criativa e participativa. Ainda na época da campanha, a principal proposta do grupo, constituído por doze candidatas e candidatos (movimento LGBT, militância no movimento pela moradia, descriminalização da maconha, movimento negro, hip hop, artístico) era a construção de mandatos coletivos e participativos após a eleição. O sucesso da campanha levou à eleição de duas das candidatas, Áurea Carolina e Cida Falabela, sendo a primeira a vereadora mais votada de Belo Horizonte. Desde então, Avelin e as demais participantes desse processo estão envolvidas ativamente na construção destes mandatos parlamentares, que tiveram início em janeiro de 2017. Professora com formação em Ciências Sociais e pós-graduada em Ciências da Religião, em que desenvolveu um trabalho sobre mulheres pajés, Avelin propõe vários projetos que envolvem a defesa e a promoção das culturas indígenas na cidade, com grande capacidade de articulação, dentro e fora dos coletivos indígenas, em contato constante com parentes de Minas e de outros estados. Um desses projetos, o “Manicoré”, destina-se à divulgação e comercialização do artesanato feito por mulheres nas aldeias, que não têm condições ou sofrem mais dificuldades de viajarem até os grandes centros urbanos. Por meio de sua liderança que dentro do Comitê, conseguimos visibilizar o problema dos assassinatos que ocorreram nos últimos anos, sepultamos o corpo de Zé Índio e a questão indígena conseguiu um espaço mais constante dentro da pauta política de outros coletivos e movimentos sociais urbanos, reunidos no “Muitxs”.

Nesse sentido, sua atuação e a do Comitê reforçam que a questão indígena não é um “problema” isolado ou específico a uma parcela minoritária, mas de toda a sociedade. As populações indígenas já vivem há anos nas cidades, desde que foram expulsas de seus territórios originários, situação mais agravada em regiões como sudeste, nordeste, centro-oeste e sul do país. Lá, não são “integradas”, tanto porque as cidades são eminentemente violentas e segregadoras com as populações racializadas em geral, quanto porque esta

violência incide de maneira ainda mais grave nos corpos indígenas, principalmente das mulheres, porque arrancadas de seus coletivos, enfrentam a impossibilidade de uma vida desenraizada. Não por outro motivo, a palavra da luta indígena é resistência. Resistência de um sentimento de pertença que se nega a morrer, animado pela esperança do retorno, pela viagem, pelas trocas e trânsitos dos que vêm da aldeia, pelo vestir-se, pelos cantos, rituais e todas as formas de performatizarem um sentido de existência.

Acho que a gente resiste, não consegue deixar de ser, a gente não tem como não ser indígena, a gente pode vestir uma roupa de branco, pode ir à escola de branco, fazer faculdade, mas lá dentro não tem como. É como se fosse um grito da floresta, que chama lá dentro. A gente sabe de onde a gente é, que a gente veio de lá e não tem como tirar isso de dentro da gente. É como se fosse uma raiz indígena dentro do nosso coração. E isso não deixa a gente acabar. Matam vários, acabam com algumas línguas, vários povos, invadem fazendas, matam crianças, estupram mulheres, mas a gente resiste porque a gente tem uma raiz que grita lá dentro. E eu acho que essa coisa dessa raiz da mãe terra mesmo.

A diferença que emerge das distintas trajetórias dessas mulheres e homens indígenas ocupa um lugar que não é “puro”, tampouco evidente. Enquanto o retorno é algo que depende de circunstâncias específicas, que quase sempre impedem que as famílias indígenas residentes nas cidades possam manter vínculos mais estreitos com seus coletivos, a *retomada* é um processo complexo, dinâmico e multifacetado, que encontra terreno em diferentes estratégias por meio das quais mantêm-se vivas ou resgatam-se as raízes indígenas. Pode ser o parentesco e as relações de interdependência entre as famílias Aranã; o resgate cultural Puri contra as evidências históricas da extinção; a articulação entre memória, vínculos familiares e um projeto de retomada multiétnica, como defendem Marinalva e Gracinha Pataxó Hã hã hã; a tomada das ruas e da política como faz Avelin Kambiwá dentro do Comitê Mineiro de Apoio às Causas Indígenas, articulando um discurso e uma forma de estar que se destina a inserir o corpo indígena nos espaços que o invisibilizam. Essas diferentes estratégias podem conflitar ou se complementar, o que depende muito de como os sujeitos se inserem nos distintos espaços de disputas, trocas e alianças. Não há necessidade, assim, que esta multiplicidade se faça expressar dentro de um movimento indígena oficial e padronizado. Entretanto, se a visão consolidada socialmente é de que esses indivíduos estão fora do lugar, é preciso que essas trajetórias se traduzam umas às outras, dentro de uma narrativa de resistência, fortalecendo o seu potencial transformador. A possibilidade dessa tradução encontra amparo justamente na capacidade de ouvirmos o que elas dizem, o que silenciam, o que negam; a linguagem com que falam e a linguagem

que transgridem. Não se trata de narrativas lineares, de fácil compreensão. Por vezes, soam de maneira exotizante, essencialista, por vezes híbrida, incoerente. Contudo, estão sempre dizendo algo mais.

Assim, inserem-se num campo muito mais amplo e se configuram como a *estratégia de resistência da retomada*, esta deslocada de um sentido generalizável, que envolveria a exigência de um território único, atribuído a um coletivo étnico formalmente organizado, categoria em que não se encaixam nem a resistência das famílias Aranã residentes na Região Metropolitana de Belo Horizonte, nem a resistência Puri, tampouco das mulheres indígenas que retomam as suas possibilidades de ser e representarem-se na luta dentro de coletivos interétnicos organizados na cidade.

6 Descolonizar a diferença: deslocando a identidade nas múltiplas formas de “ser indígena”

Neste capítulo, retomo algumas categorias e referências teóricas trabalhadas ao longo da tese e as coloco em discussão, com o objetivo de trazer um contributo ao pensamento pós-colonial e decolonial, mas sobretudo às práticas e conceitos que ele mobiliza, no que concerne à resistência indígena no Brasil e na América Latina.

Primeiramente, deparo-me com o problema da tradução, um procedimento fundamental ao "encobrimento" (Dussel, 1993) do Ocidente sobre a América colonizada, porque configurou as línguas, os imaginários e os aparatos de poder em que a diferença foi e é categorizada, incorporada e dominada. Por outro lado, considerando que a tradução nunca foi um processo passivo e unilateral, ela é também a condição para a construção de outros passados e futuros, na articulação intercultural de resistências que sigam uma dinâmica não hierarquizada de reciprocidade e complementaridade (Santos, 2006; 2009). O meu ponto é complexificar a tarefa da tradução intercultural à luz das disputas que se dão no terreno das normas e das categorias generalizadoras de um Estado Nação específico, pensando a tensão entre identidade e diferença em que processos – por vezes antagônicos, por vezes complementares – forjaram uma noção de "indianidade" residual, contraposta à resposta dos sujeitos colonizados em se apropriar desta categoria e construir suas identidades políticas de resistência, em meio a alianças e arranjos que se contrapõem à indiferenciação.

Na segunda seção do capítulo, proponho um diálogo com o *pensamento de fronteira* de Glória Anzaldúa e Walter D Mignolo sobre o lugar da *inautenticidade* na produção de conhecimentos, subjetividades e formas de vida individuais e coletivas. Exploro as múltiplas dimensões que o conceito de fronteira assume, desde ser o espaço da morte e da imposição do poder – que reveste a inautenticidade do sentido de denegação do ser – até o seu sentido subversivo, na medida em que a fronteira é o *locus* da resistência à objetificação e à produção de formas autônomas de autenticidade. Alinho a minha abordagem às discussões sobre a mestiçagem dentro do processo colonizatório latino-americano.

Na terceira seção, reflito sobre o que podemos aprender com os processos de retomadas, sobretudo a partir das estratégias e experiências descritas no capítulo anterior. Trata-se de confrontar o “enclausuramento”, tanto espacial quanto simbólico, de uma certa noção de “nativo”, nas interpretações que ainda se fazem sobre as identidades étnicas, o que

corroborar com os efeitos perversos que as fronteiras exerceram sobre os corpos e vidas desviantes à homogeneidade da nação. As retomadas vêm, então, evidenciar o caráter arbitrário e violento dessas fronteiras e reconstruí-las a partir da agência insurgente dos coletivos, tanto nos territórios étnicos, quanto nas cidades, os territórios supostamente neutros, que se “eticizam” ou se “indianizam” nesse processo.

6.1 Por que traduzimos? A linguagem como fronteira em movimento

O processo civilizatório modernizador eurocêntrico e ocidental, que justificou a dominação de alguns povos sobre os outros, parece não ter fim. Parece que sempre se renova, com a pulsão da ordem capitalista, revestindo-se muitas vezes de uma aparência emancipatória, dentro dos códigos da democracia, dos direitos humanos, do multiculturalismo. Sempre numa linguagem que preza pelo único, pelo ideal, da unidade como unívoco, como totalidade, que mesmo ao se abrir à diversidade, incorpora-a. Obviamente, este processo não esteve imune a suas contradições e à resistência de outras racionalidades, formas de vida, organização social, de produtividade e epistemologias, que contrapunham-se à totalidade, seja permanecendo à sua margem, seja ao tentar implodi-la por dentro, fraturá-la e assim demonstrar a sua parcialidade e os poderes concretos que sustentaram seus limites. Uma dessas iniciativas, formulada para servir de instrumento crítico à ciência tanto interna quanto externamente, é a proposta de uma razão cosmopolita, que substitua a razão indolente e combata o desperdício da experiência do mundo através de uma *sociologia das ausências e das emergências* (Santos, 2006: 93-136).

Constatando que esta chamada razão indolente é por si mesma metonímica, o que significa não ser “capaz de aceitar que a compreensão do mundo é muito mais do que a compreensão ocidental do mundo” e, por isso afirma que “não é admissível que qualquer das partes tenha vida própria para além do que lhe é conferida pela relação dicotômica e muito menos que possa, além de parte, ser outra totalidade” (Santos, 2006: 98), o objetivo de expandir a compreensão das experiências produzidas como inexistentes no presente (sociologia das ausências) e contrair o futuro para lidar com suas potencialidades concretas (sociologia das emergências) é proliferar novas totalidades, sem estabelecer à partida relações hierárquicas entre elas. Por isso, Santos chama atenção para a necessidade de substituir as teorias gerais por um trabalho de tradução, definido como “um procedimento capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis sem destruir a sua identidade” (Santos, 2006: 95). Desta maneira, tudo o que, dentro de uma

lógica monocultural, vem sendo produzido como ignorante, inferior, residual, improdutivo e localizado, passará a existir dentro de novos regimes de reciprocidade, nos espaços em que era tido como inexistente, irrelevante, proibido ou perigoso.

Contudo, esta tarefa de desvendar conhecimentos e identidades colonizadas ao longo da história não pode passar sem uma reflexão profunda sobre as possibilidades de sua articulação em termos compreensíveis, fora dos esquemas que produziram a sua impossibilidade de ser. Um dos autores que com maior força exprimiu a condição do ser colonizado, em suas múltiplas dimensões de existência, foi o martinicano Frantz Fanon:

A ontologia, quando se admitiu uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser Negro. Porque o Negro já não pode ser negro, mas sê-lo em face do Branco. Alguns teimarão em lembrar que a situação é de sentido duplo. Respondemos que é falso. O Negro não tem resistência ontológica aos olhos do Branco. Os pretos, de um dia para o outro, tiveram dois sistemas de referência em relação aos quais lhes foi necessário situarem-se. A sua metafísica, ou menos pretensiosamente, os seus costumes e as instâncias para que eles reenviaram, eram abolidos porque se encontravam em contradição com a uma civilização que eles ignoravam e que se lhe impunha. (...) No mundo branco, o homem de cor depara com dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade unicamente negadora. É um conhecimento na terceira pessoa. À volta do corpo reina uma atmosfera de incerteza certa. (...) Lenta construção do meu eu enquanto corpo no seio do mundo espacial, tal parece ser seu esquema. Ele não se impõe a mim, é antes uma estruturação definitiva do eu e do mundo – definitiva, porque se instala entre o meu corpo e o mundo uma efetiva dialética (Fanon, 1975: 122-123).

Se o colonizado está fixo como continuidade inferiorizada do colonizador, a sua linguagem reverbera essa condição em qualquer procura por uma identidade que faça sentido dentro daquele universo cultural compartilhado. O que Fanon aponta sobre a situação do negro se aproxima à condição colonial do indígena, no seu processo de fazer-se sujeito e traduzir-se para um contexto em que sempre foi traduzido como objeto de curiosidade e de repulsa, exotismo e escárnio. A sua cultura, antes de ser uma linguagem que media relações recíprocas, é tratada como o reflexo de um mito fundamental, fundador de um conjunto de representações sobre a nacionalidade que se instala numa realidade que se imagina descolonizada. Isso determina a sua entrada na “zona de contato” em que o etnocídio não se dá mais pelo extermínio direto, senão pela integração:

Todo o povo colonizado – ou seja, todo o povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade, derivado do enterrar da originalidade cultural-local – situa-se em função da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. O colonizado ter-se-á tanto mais evadido da selva quando tiver feito seus os valores culturais da metrópole. Será tanto mais branco quanto tiver rejeitado a sua negrura, a sua selva. No exército colonial, e mais especificamente nos regimentos de atiradores senegaleses, os oficiais indígenas são antes de tudo

intérpretes. Servem para transmitir aos seus congêneres as ordens do senhor, e gozam eles de uma certa honorabilidade (Fanon, 1975: 32-33).

A denúncia de Fanon, que viria se confirmar nos processos de descolonização, à parte as especificidades de cada contexto, é que as novas ordens nascentes não deixavam espaço para a tradução, pois significavam antes a confirmação do mesmo, da linguagem civilizadora, reproduzida pelos colonizados, seja no espaço de novas nações, seja dentro das antigas metrópoles. Nesse sentido, é importante perceber as tensões intrínsecas a uma noção de tradução que pretenda estabelecer uma relação de reciprocidade entre matrizes culturais diversas, considerando as marcas da diferença colonial que carrega a própria ideia de cultura, imaginada como um todo unitário e homogêneo. Ao tratar a tradução como um procedimento de inteligibilidade, “com vista a identificar preocupações isomórficas e as diferentes respostas que fornecem a elas” (Santos, 2006:123), assumimos ainda implicitamente que há uma matriz básica compartilhada e esta levará aos termos em que duas culturas possam proporcionar formas comuns de leitura do mundo. Embora Santos admita que é fundamental ter atenção a quem traduz, para quem traduz, é preciso que antes sejam feitas perguntas tais como: o que é cultura e o que é tradução, tanto para um dos lados quanto para o outro.

Afinal, é provável que as respostas que tenhamos tido dentro de nossos contextos multiculturais sejam muito mais isomórficas do que as próprias perguntas ou as preocupações, o que leva à repetição do “fantasma” da integração. Mesmo que se defenda a “incompletude de todas as culturas” como premissa de um procedimento de tradução que se pretenda emancipatório, as condições muito desiguais de diálogo, negociação e posicionamento trarão, à partida, implicações radicalmente diversas a essas incompletudes e ao modo como são negociadas.

Em outras palavras, a concepção de tradução como inteligibilidade de representações diversas do mundo corre o risco de perpetuar a diferença como um problema de integração. É preciso traduzir para integrar, para inserir populações excluídas dentro do contrato social, para reconhecer direitos, saberes, sociabilidades, ainda que este contrato seja negociado de maneira mais democrática do que os anteriores. Quem dita os termos desta tradução, a sua utilidade e abrangência continua detendo o domínio sobre o dizível e o indizível, ao questionar os limites entre um e outro. Por exemplo, em sua época, Fanon não via grandes potencialidades em um movimento político que partisse da metrópole e desprezasse a esfera subjetiva, a relação entre as pulsões internas e o meio social marcado

pela relação colonial. O negro não se engajaria a uma luta contra a libertação, contra as relações de dominação capitalistas, se ele não podia sequer existir, socialmente, para si mesmo.

Fanon e outros autores e autoras que partem da perspectiva pós-colonial e decolonial (Dussel, Bhabha, Mignolo, Said, Spivak) vão, portanto, trazer para o centro da reflexão o eurocentrismo e o modo como o Ocidente foi construído como uma linguagem inequívoca, a partir do qual toda a realidade circundante – o Oriente como o “outro” distante; as Américas e África como a continuação inferiorizada do mesmo – seria interpretada. Homi Bhabha parte das reflexões de Fanon para forjar uma possibilidade de reescrita do sujeito, dentro da própria relação colonial, fraturada no processo de identificação:

Não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, figura da alteridade colonial – o artifício do homem branco inscrito no corpo do homem negro. É em relação a esse objeto impossível que emerge o problema liminar da identidade colonial e suas vicissitudes. Finalmente, a identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia autocumpridora – é sempre a produção de uma imagem de identidade e transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A demanda da identificação – isto é, ser para um Outro – implica a representação do sujeito na ordem diferenciadora da alteridade. A identificação, como inferimos dos exemplos precedentes, é sempre o retorno de imagem de identidade que traz a marca da fissura no olhar do Outro de onde ela vem. (...) É somente pela compreensão da ambivalência e do antagonismo do desejo do Outro que podemos evitar a adoção cada vez mais fácil da noção de um Outro homogeneizado, para uma política celebratória, oposicional, das margens ou minorias. (...) Articula-se naquelas instâncias interativas que simultaneamente marcam a possibilidade e a impossibilidade da identidade, a presença por meio da ausência (Bhabha, 1998: 76-87).

O que se revela na presença, por meio da ausência, a possibilidade na impossibilidade da identidade, é exatamente o que, a meu ver, aponta para os principais desafios da tradução. Como se fazer presente na ausência, fazer-se possível na impossibilidade de ser? As identidades colonizadas foram traduzidas e se “tornaram cultura” num processo de violência e dominação. Trata-se de uma constante no cotidiano dos povos e minorias racializadas e das coletividades étnicas. Por outro lado, essa relação nunca foi unilateral e teve como contraparte a “devolução” do olhar por meio de repertórios culturais que constituíam um lugar no mundo para aqueles que não deviam mais existir. Na leitura de Homi Bhabha, quando o sujeito colonizado devolve a imagem de si no processo de identificação, ela está fissurada, detém uma marca de resistência e provoca uma interrogação. Do que se trata esta interrogação? Este autor explora o universo textual, dos signos em movimento dentro das narrativas pós-coloniais. No entanto, fala eminentemente de relações políticas e situa o problema da construção de sentidos por meio da qual se forjam

unidades nacionais ou transnacionais. Bhabha traz uma contribuição interessante, por conceber cultura como um *locus* de enunciação e não um objeto epistemológico. Sua traduzibilidade não está na capacidade de transportar signos de um lado ao outro, mas por romper a própria expectativa de que eles permaneçam em espaços puros e dicotômicos.

No campo das teorias da tradução – seja ela mais estritamente literária, seja cultural – há também contribuições interessantes ao debate, que não deixam de reconhecer os aportes das teorias pós-coloniais, bem como de questionar os limites e perigos deles. Michaela Wolf (2008) aponta que a tradição ocidental que vê a tradução como um signo de equivalência entre duas culturas e uma atividade menor ou irrelevante diante dos objetos que eram traduzidos, sofre uma virada radical quando a perspectiva pós-colonial descortina os contextos e as relações de poder em que as equivalências eram criadas. A partir daí, há o reconhecimento da centralidade do tradutor, do aporte que ele traz à construção permanente de signos, nas mais diferentes esferas da vida. A autora destaca alguns pontos de virada pós-coloniais: a não transparência e a não arbitrariedade dos signos; a historicidade das linguagens, as disputas e negociações que esta historicidade contém e, ligada a este último aspecto, a importância da agência. Ao distribuir agências, descentralizar e transculturalizar processos, leva sua atenção para contextos de resistência e diáspora como espaços centrais de leitura do mundo e, sobretudo, de ação. Assim, grupos sociais até então tratados como objetos se tornam agentes.

Antônio Sousa Ribeiro (2012) fala da centralidade da tradução para o nosso tempo e sugere pensar também a tradução intracultural, normalmente negligenciada, em virtude da pressuposição equivocada da homogeneidade cultural. Em resumo, ele defende que a reflexão sobre o ato de traduzir e de produzir diferenças, antes de ser uma atividade de abstração, relaciona-se a dimensões muito concretas da vida:

São os termos dos processos de tradução, os quais, relembro e insisto, são sempre locais e contingentes, que definem o resultado, sempre provisório, da permanente negociação das diferenças e das fronteiras que constitui o mundo da vida e das interações sociais – o espaço da dialogicidade no sentido de Bakhtine é um espaço de articulação que pode ser conceptualizado no modo da tradução. Os termos em presença nos processos translatórios não se situam no seio de uma “cultura” como algo concebido abstractamente, antes se definem por uma condição de materialidade – materialidade dos discursos, das práticas, dos contextos de comunicação, dos meios e das tecnologias de interação – que se constitui no concreto das relações sociais. É na sua materialidade localizada que os processos de tradução, assim entendidos, constituem eles próprios uma condição de crítica ao culturalismo, enquanto demonstração prática da radicação social e política dos diferentes modos de articulação da diferença. Graças à

perspectiva pós-colonial, talvez seja hoje bastante mais evidente do que há meia dúzia de anos que a tradução é também (e sempre foi) um terreno de luta política (Ribeiro, 2012: 47).

Retomando o contexto da investigação, quando os coletivos indígenas se apresentam como movimentos de resistência, passam a reivindicar, a partir de seus próprios repertórios, uma tradução que sempre fizeram para sobreviverem, mas que por meio de novos instrumentos farão de formas mais abrangentes. Quando dizem, “somos índios em qualquer lugar”, “somos índios independentemente do fenótipo” vão na direção de afirmações mais radicais, como esta, de Daniel Munduruku, filósofo e escritor indígena brasileiro:

Quando leem minha biografia, dizem que não sou mais índio, que já sou “civilizado”. Eu não sou índio e não existem índios no Brasil. Essa palavra não diz o que eu sou, diz o que as pessoas acham que eu sou. Essa palavra não revela a minha identidade, revela a imagem que as pessoas têm e que muitas vezes é negativa⁵⁰.

Ao afirmar a existência por meio da negação, ele pleiteia um lugar de fala e de contradição, o *locus* de enunciação que quer romper com o processo de fixação.

Um dos críticos das divisões moderno-ocidentais, principalmente no campo científico, o antropólogo Bruno Latour (2009), propositores de uma antropologia simétrica, teve por sua obra “Jamais fomos modernos” o reconhecimento da potência desta afirmação, que não significava que a modernidade não existiu, senão que havia se consolidado através do mito de suas divisões fundamentais – a natureza passiva, objeto de intervenção e manipulação da ciência; de outro lado, a cultura, lugar reservado aos atores políticos, reconhecidos dentro de um status de cidadania – o que ocultava as próprias contradições e as “impurezas” dessas divisões. A leitura de Latour não alcança, contudo, a radicalidade das críticas feministas, decoloniais e pós-coloniais, que pensam a modernidade a partir de outras posições sociais e lugares históricos e geopolíticos, como as Américas. Demonstram que a modernidade só foi possível como mito e projeto político com a redução de boa parte da população mundial ao pólo da natureza, da violência passiva, da intervenção colonial e da colonialidade do poder. Daí porque o marco do projeto moderno, ao contrário do que se estabeleceu como verdade no pensamento ocidental, não seriam as revoluções iluministas

⁵⁰ Trecho de entrevista disponível em <http://www.nonada.com.br/2017/11/daniel-munduruku-eu-nao-sou-indio-nao-existem-indios-no-brasil/>. Acesso em 10/05/2019.

consolidadoras de uma razão universal, senão a expansão imperial de uma “razão” de dominação e extermínio, essencial para a acumulação primitiva da ordem capitalista nascente, nomeadamente com a “conquista” das Américas em 1492. Os mitos exerceram, portanto, uma função que transcendeu a produção das comunidades nacionais imaginárias e de suas fronteiras, do corpo político de reconhecimento da cidadania.

Ao passo que Latour afirma “Jamais fomos modernos”, Daniel Munduruku, indígena desta etnia, fixada dentro do território brasileiro, sugere, a partir do seu lugar, de seu nome e do seu corpo, que “jamais fomos índios”. Ele denuncia que, assim como a invenção da modernidade se baseou fortemente no seu papel de mito, tornando-a um processo inquestionado e radicalmente poderoso, o mito da indianidade acompanhou essa invenção moderna do “outro” e foi tão poderoso que chegou mesmo a produzir existências e inexistências que hoje dão as condições de vida para esses povos. Os povos de hoje, são, portanto, produtos do que este mito fez de seus antepassados. Não são a corporificação desses mitos, mas sujeitos que agem a partir dessas condições. Forjaram, na *unidade* que lhes era imposta, as alianças políticas necessárias ao confronto; nas *diferenças*, os distintos repertórios culturais, as infinitas formas de traduzir. Tornaram-se parentes, não inimigos.

No entanto, ser parentes não os torna indistintos, conquanto são as diferenças mesmas que criam o espaço produtivo de tradução que os reúne – uma tradução ao mesmo tempo inter, intra e trans cultural. Na dinâmica de diferenciarem-se, os esquemas coloniais de fixação se inscrevem nos corpos e nas aparências, tanto quanto essa aparência corresponda ao estereótipo como quando foge dele. “Ser índio”, eis o fantasma de uma negação radical e de uma afirmação repetitiva. Se eram obrigados a civilizarem-se, tornando-se brancos, também eram impedidos de que esta transformação fosse completa. Como descreve Fanon, há na ambivalência do estereótipo a negação da possibilidade de ser um referencial para si mesmo e a constante repetição dessa negação. E quando o processo de resistência transgride a ordem, atribuindo positividade à identidade política do indígena, inverte-se também a direção da função fixadora, desta vez negando a possibilidade da autoafirmação dentro da relação interétnica. O esquema colonial se repete na imagem do “falso índio”, artificial, civilizado ou ocidentalizado demais. Se o “civilizar-se” completamente era impossível, também o é o “reindianizar-se”, principalmente quando este processo toma forma no território “desindianizado” da cidade. É como se aqueles corpos, tratados como fora do lugar, encontrassem apenas as alternativas: ou conformam-se a serem tratados como

cidadãos comuns ou serão tidos como farsa. Se vestirem as roupas ocidentais, é porque renegam a sua cultura e não podem mais reivindicar direitos; se trajarem-se, são denunciados por sobre-representarem uma cultura que não existe mais, inventando uma justificativa para acederem a esses direitos.

Essa negação das reivindicações identitárias é a consequência de algo mais profundo, de um sistema de colonialidades que nunca deixou de existir e foi apenas reordenado dentro dos modelos democráticos de reconhecimento e multiculturalismo. Mesmo que boa parte da sociedade brasileira seja a favor de que os povos indígenas continuem vivendo “dentro” de suas culturas, prefere pensar que a condição para que isso aconteça não lhe diz respeito. Pois enquanto eles permanecem lá, estamos cá, nas nossas sociedades em movimento, cambiantes, fazendo das culturas repositórios de imagens de que nos apropriamos para que cada dia algo diferente preencha o vazio de nossas existências.

O indigenismo, aparelho onde ainda se reproduz a lógica tutelar e integracionista, projeta as imagens e expectativas de uma sociedade que deseja integrar e ao mesmo tempo negar a diferença. Enquadra-a, domestica-a, para que ela não ameace a integridade das instituições universalizantes e da própria nação. Para tanto, faz sentido que a própria instituição indigenista repita procedimentos e rituais adequados à língua colonizadora, pois é ela quem dita os termos da tradução. Do outro lado, a diferença, enquanto permanece ameaçadora, precisa ser “pacificada”, não mais nos termos que Rondon idealizara, como parte de um processo civilizatório inevitável e desejável. Ela agora precisa ditar os termos da convivência entre os coletivos indígenas e a sociedade nacional e por isso impescinde de um conjunto de representações que dê unidade e coerência às suas práticas e ações. Mas, se antes, a ação “pacificadora” detinha objetivos e métodos mais ou menos claros, neste novo estágio, ela pretende ser um canal de negociação entre o “que os índios querem” e o que “queremos deles”.

Autodeterminação dentro de seus territórios, este parece ser o objetivo que alinha com mais força a política que se trava dentro dos coletivos, entre os parentes, e fora deles. Contudo, as reivindicações indígenas se desdobram em um emaranhado de expectativas mútuas, que parecem não encontrar para diálogo nenhuma língua comum. Nesta investigação, detive-me sobre algumas dessas expectativas, que se desdobram em múltiplas e têm algumas indagações como linha condutora. Como ser múltiplo e ao mesmo tempo único? Como transformar processos de identificação que desestabilizem as imagens de

residualidade e de atraso? Como quebrar as imagens fixadoras ao mesmo tempo que se apoia nelas nos processos de negociação política? Como traduzir-se em signos compreensíveis e ao mesmo tempo fazer-se intraduzível?

O que quero afirmar com isso, voltando ao problema da tradução, é que os perigos de que ela seja transformada em um processo de incorporação nas mesmas totalidades hegemônicas não são meramente riscos ou limites de um diálogo que se pretende recíproco. Eles são a condição mesma desse diálogo que tem a língua colonizadora como mediadora. Para Santos (2006: 129-134), o fato de haver culturas diferentes dentro de uma zona de contato imperial coloca limites à tradução, tanto pelo acesso desigual à língua dominante quanto por ela tornar impronunciáveis as experiências dos grupos oprimidos. Contudo, avalio que o problema mais limitador a esta tradução não é a incapacidade da língua imperial de representar as expectativas dos grupos oprimidos, mas por representá-las em excesso, por mecanismos que lhes reduzem a uma condição passiva, desprovida de agência e vontade.

Se os povos defendem uma luta identitária indígena, mesmo afirmando “não há índios no Brasil”, é porque a tradução que reivindicam e que procuram produzir quer criar uma cisão na própria língua, para que ela mesma perca o seu objeto e seu sentido. Esvaziar o significante indígena, para rompê-lo na multiplicidade de sentidos que ele ao mesmo tempo desperta e oculta. Ao negar aquela imagem mítica do índio, a performance cultural muitas vezes remete à repetição do estereótipo e da figura fixa, como uma forma de quebra, tanto pela falta quanto pelo excesso. Representar esta imagem é, assim, fazer com que a figura aparentemente oculta ou impossível do indígena no meio urbano transborde e desfaça a homogeneidade por meio da qual os espaços sociais foram categorizados. Estar, ao mesmo tempo, fora e dentro, ser daqui e de lá, é a circunstância que encontraram para sobreviverem, ao passo em que se torna uma estratégia de resistência à integração “pacificada” das diferenças. Ser é diferenciar-se e traduzir-se é levar esta diferença ao extremo limite, à fronteira mesma em que ele se desfaz.

Neste espaço metafórico da fronteira, encontram a possibilidade de retomar questões que podem passar despercebidas na dinâmica de negociação política e de reivindicação de direitos. Afinal, neste contexto de disputas por hegemônias, valem-se das equivalências, das identificações, das homogeneidades que constroem entre si e outros grupos também enquadrados na posição de minorias. Contudo, não são minorias por serem, não reivindicam apenas a distribuição do poder social de que foram alijados, mas

transformações radicais nos sentidos do sistema que estruturou as relações fundamentais da parte com o todo, das minorias com a sociedade nacional. Esses sentidos partem do imaginário colonial que nossa modernidade forjou e da construção permanente das homogeneidades que conduzem sua narrativa histórica.

Por fim, é preciso ultrapassar a crítica a uma certa leitura “culturalista” dos movimentos políticos de hoje, que teria como foco as políticas identitárias, pretensamente fragmentárias, e se descuidaria das estruturas político-econômicas e dos desafios de disputa no poder em escalas globais. O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2008), representante desta crítica, avalia que o pensamento decolonial, ao qual se alinha, parte de um enfrentamento à oposição entre a análise pós-colonial – de autores como Edward Said e outros representantes dos Estudos Subalternos Asiáticos – e a análise sistema-mundo – esta última desenvolvida nomeadamente por teóricos dependência e pelo sociólogo Immanuel Wallerstein. Enquanto a primeira estaria focada na cultura como elemento constitutivo da lógica colonial, a segunda estaria focada apenas na economia, atrelada ainda a uma concepção marxista e eurocentrada do mundo. Além da oposição cultura *versus* economia, perpetuariam uma oposição inconciliável entre agência e estrutura. De acordo com Grosfoguel, na perspectiva da colonialidade do poder (Quijano, 2009), tratar-se-ia de um falso dilema, assente no dualismo cartesiano de divisões disciplinares. Conciliando as dimensões materiais e sistêmicas com as ideológicas e simbólicas, o conceito de colonialidade do poder daria conta de promover uma crítica mais ampla às formas como o poder colonial se impõe e perpetua as suas diferenças e classificações, demonstrando que “o racismo é constitutivo e indissociável da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista à escala mundial” (Grosfoguel, 2008: 134). Ao adotar a perspectiva da colonialidade do poder, Grosfoguel se posiciona em favor dos pensamentos fronteiriços que a confrontam epistemicamente, mas acaba corroborar aquelas divisões que diz superar, por limitar-se em considerar apenas aquelas experiências que se alinham a um certo tipo de linguagem e estratégia:

A perspectiva aqui enunciada não é uma defesa da “política da identidade”. As identidades subalternas poderiam servir de ponto de partida epistêmico para uma crítica radical dos paradigmas e dos modos de pensar eurocêtricos. Porém, uma “política de identidade” não é o mesmo que a alteridade epistêmica. O âmbito da “política de identidade” é limitado, não podendo alcançar uma transformação radical do sistema e da respectiva matriz de poder colonial. Uma vez que todas as identidades modernas são uma construção da colonialidade do poder no mundo colonial/moderno, a sua defesa não é tão subversiva como pode parecer à primeira vista (Grosfoguel, 2008: 141).

Na minha perspectiva, se dentro das lógicas do poder colonial ainda em funcionamento, certos grupos são relegados ao espaço das políticas da identidade (falo não apenas dos espaços políticos, mas também nas culturas, nas artes, na educação e em outras áreas de conhecimento em geral), recusá-las significa não reconhecer o modo como, nas relações concretas do cotidiano, a alteridade epistemológica se expressa, traduz-se e prolifera lugares de pensamento fronteiriço. A conclusão de Grosfoguel de que “a política de identidade só serve os objetivos de um único grupo e exige a igualdade dentro do sistema, ao invés de desenvolver uma luta anticapitalista radical contra o sistema” (Grosfoguel, 2008:141) parte de uma premissa limitada sobre suas potencialidades. Primeiramente, porque o que se persegue com uma política de identidade, cujas características sejam contra-hegemônicas e não um multiculturalismo celebratório, não é simplesmente a igualdade num sistema inalterado. Segundo, o autor pressupõe também uma concepção de pureza identitária que é exatamente o que essas políticas querem combater. Ou seja, ao reivindicarem um *locus* de reconhecimento, não buscam meramente reproduzir as classificações raciais, sexuais e hierárquicas que o poder colonial produziu, senão politizá-las, desmistificá-las, heterogeneizá-las e fazer delas o lugar fronteiriço a partir do qual as divisões estruturais são confrontadas.

Nesse aspecto, a necessidade de convergir essas lutas em um movimento mais amplo de descolonização do sistema-mundo capitalista, racista e patriarcal, não pode pressupor que as linguagens subalternas falarão a mesma língua, mesmo tendo propósitos comuns. O dilema entre economia e cultura que o pensamento decolonial pretende superar revela uma tensão ainda presente na maneira como experiências são traduzidas – implícita inclusive na oposição entre o pós-colonial e o decolonial – , portanto, tentar superá-la abstratamente em nome de afinidades teóricas e conceituais, corrobora para o desconhecimento mútuo, enfraquecendo a potencialidade crítica dos projetos de descolonização. Projetos que tenham em comum a luta contra a dominação colonial não podem estar dissociados de uma mirada fundamental ao modo como as alteridades, em suas múltiplas dimensões – étnicas, raciais, sexuais, de gênero etc. – revelam o que há no cerne do poder colonial, reconfigurado no mundo supostamente transfronteiriço em que vivemos: a multiculturalidade como farsa da convivência recíproca, enquanto a vida concreta mutila

e mata corpos desviantes, os quais, por não acharem um lugar certo, habitam a incerteza da não existência.

6.2 A fronteira como espaço de subjetividades “inautênticas”

O pensamento de fronteira contido nas obras de Walter Mignolo e Glória Anzaldúa, discutidos na seção 2.6, oferecem ferramentas valiosas para pensarmos os aportes da investigação à reflexão sobre a fronteira no processo de tradução e de produção de saberes e subjetividades. Sobre o conceito de pensamento crítico de fronteira de Mignolo, explica Grosfoguel:

O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. (...) Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica (Grosfoguel, 2008: 138).

Segundo o autor, é preciso deslocar radicalmente os lugares de enunciação, de modo que se interfira efetivamente na geografia do poder, lugares não fixos e fronteiriços, que provoquem uma verdadeira cisão da relação imperial estabelecida entre o Ocidente, que pensa e produz saberes universalmente válidos, e o resto do mundo como objetos que não conhecem, apenas são conhecidos. O pensamento *mestizo* de Anzaldúa transmite muito bem o poder das fronteiras artificiais forjadas pelo Ocidente imperial e colonial, ao dissecar o processo de silenciamento dos corpos mestiços que as habitam. "A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants" (Anzaldúa, 2007).

A linguagem de Anzaldúa descreve a condição daqueles indígenas “desaldeados” e a maneira como a fronteira afeta violentamente seus corpos e identidades. Desde a impossibilidade do retorno daqueles que migraram da aldeia para a cidade ou daqueles que não puderam sequer viver as suas raízes indígenas, devido a um histórico mais remoto de assimilação, até a invisibilidade dos corpos que transitam pelas ruas e lá vêm suas diferenças constrangidas a um espaço de exotismo que os impede de falar ou de serem ouvidos. A simples valorização da presença nos atos públicos significava um confronto a esta violência e ao poder de ditar nomes e normas, sobre “o lugar do índio” e o “índio fora do lugar”. Por isso, antes de reivindicar direitos, dizem “estamos aqui”. “I am invisible – see this indian

face – yet I am invisible. I both blind them with my beak nose and am their blind spot. But I exist, we exist. They'd like to think I have melted in the pot. But I haven't, we haven't" (Anzaldúa, 2007: 108).

Por outro lado, há uma multiplicidade de experiências fronteiriças dentro de um mesmo contexto, assim como diferentes estratégias de trânsito, negociação e de resistências. A maneira como cada grupo ou indivíduo elabora sua trajetória, tanto para si como para os outros, demonstrará que não há simplesmente múltiplas diferenças dentro de um mesmo nome categorizador, mas múltiplas formas de diferenciar-se. Estas, embora sejam ordenadas em certos padrões coletivamente negociados – sobre o que significa ser indígena dentro de cada coletivo e no movimento indígena em geral – não os seguem de maneira padronizada, mas situada no tempo, no espaço, em condições materiais e subjetivas específicas. Do mesmo modo, as aldeias, que passaram de local de confinamento e exercício da colonialidade do poder, para espaços de resistência e luta pela autodeterminação, foram ressignificadas em processos lentos e conflitivos ainda em andamento, de luta pela sobrevivência, revestida de significados culturais que vão se alterando no tempo. Hoje, ela já não é apenas o limite geográfico onde o Estado oficializou um processo de territorialização, mas o espaço que o indígena estiver, a fronteira epistêmica retomada, o *locus* de enunciação. Assim, mais do que conquistar a legitimidade de ocupar um espaço autonomamente, trata-se de construir uma possibilidade de ser, uma rearticulação de linguagens fraturadas, na busca de outros pensamentos e sentidos que tornem possíveis aquela existência.

Um ponto fundamental que aqui aparece é a acusação da *inautenticidade*, recorrente nas relações estabelecidas entre os sujeitos e agrupamentos indígenas em território urbano, mas que se estende às populações indígenas em geral que não se encaixam na imagem do índio "bom selvagem", tampouco nas expectativas que a sociedade não indígena constrói e impõe sobre elas. Se é possível forjar existências indígenas fora das narrativas míticas ou dos mecanismos de aculturação, como são definidos os limites entre o autêntico e o inautêntico, entre quem pode e quem não pode enunciar a diferença? Como o movimento indígena conquistou a legitimidade da diferença cultural, linguística e identitária, por outro lado, as estratégias de negação são a todo momento reordenadas, não indo mais no sentido de obrigar o índio a se integrar, mas de negar a sua autenticidade. Regiões retomadas, espaços fronteiriços de resgate das culturas indígenas, são territórios da inautenticidade e da

suspeita, onde as diferenças, negociadas e rearticuladas, enfrentam constantes contestações. A inautenticidade revela os perigos da incerteza e este ponto é fundamental para a discussão do seu significado político. Novamente, tomo as palavras de Anzaldúa:

Now that we had a name, some of the fragmented pieces began to fall together – who we were, what we were, how we had evolved. We began to get glimpses of what we might eventually become. Yet the struggle of identities continues, the struggle of borders is our reality still. One day the inner struggle will cease and a true integration takes place. In the meantime, *tenemos que hacerla lucha* (...) The work of mestizo consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show the flesh and through the images in her work how duality is transcended. The answer to the problem between the white race and the colored, between males and females, lies in healing the split that originates in the very foundation of our lives, our culture, our languages, our thoughts. A massive uprooting of dualistic thinking in the individual and collective consciousness is the beginning of a long struggle, but one that could, in our best hopes, bring us to the end of rape, of violence, of war (Anzaldúa: 2007:85/102).

Ter um nome e reivindicá-lo é produzir expectativas de que ele corresponda a objetos reconhecíveis. Se aqueles que nomeiam continuam sendo outros e a língua reconhecida permanece silenciada na relação marcada pela diferença colonial, corre-se o risco de que novos nomes não alterarem significativamente a relação. Contudo, ao serem acionados e colocados em movimento, os nomes instalam novas lutas, no processo de quebra da dualidade sujeito-objeto a que a autora se refere. Por exemplo, a “aldeia”, já ressignificada como território de autodeterminação, quando pensada no contexto urbano, pode nomear o local do impossível retorno, ou uma nova possibilidade de vida autônoma, de resistência, permanência e resgate cultural. E em cada estratégia de nomeação e tomada de voz, surgirão novos conflitos acerca da autenticidade das representações que se põem em jogo e dos sujeitos envolvidos. Nesse sentido, o outro lado da inautenticidade não pode ser a autenticidade nos mesmos termos impostos pela língua colonizadora, deve ser outra coisa. Nos grupos étnicos, está relacionada ao compartilhamento da vida coletiva, às práticas rituais, às línguas, memórias, às regras de parentesco. Para fora, a autenticidade muitas vezes é performatizada dentro de determinados padrões, que podem remeter a uma ideia de identidades puras, afastada da cultura mestiza de Anzaldúa. Contudo, assim como faz a autora chicana, ao produzir a sua subjetividade na elaboração de sua própria língua, a linguagem cultural aí acionada não é um repertório fechado, pois se renova ao ser reproduzida por aqueles que querem legitimar o seu pertencimento étnico.

Em termos estratégicos, faz sentido que esses sujeitos não explicitem as parcialidades, os fragmentos e os conflitos de suas trajetórias, a fim de demarcar um lugar

de diferença não mestiço, mas originário. Fazem isso porque a mestiçagem foi historicamente utilizada pelo aparato de integração de forma a justificar que as diferenças étnico-culturais se apagariam com a construção de um só povo e uma só identidade nacional. A estratégia da autenticidade adotada não nega, portanto, a miscigenação, mas a redefine como um ato de violência, controle e dominação dos corpos e dos espíritos. Os corpos e fenótipos são mestiços, suas histórias de vida são marcadas pelas misturas inter-raciais, por perdas de vínculos, linguagens e memórias.

Contudo, a resistência os permitiu recriarem permanentemente as relações com as suas origens, permanecerem “outros” na sociedade que os uniformizava, conservarem uma diferença irreduzível, inassimilável. A articulação de um discurso de autenticidade fundado nesta origem não vem confirmar um mito da pureza, mas ao contrário, apontar a capacidade de agência daqueles que resistiram, pois não foi a ausência de contato com a sociedade envolvente que permitiu conservarem o que são, mas o permanente relacionar-se, portanto, diferenciar-se, tanto pela oposição ao poder, quanto pela construção permanente de outros lugares epistêmicos, de outras possibilidades de vida descolonizadas. Trata-se de assumir o processo diferenciador, consciente da tensão sempre presente entre a identidade como essência ou como conjuntura:

In many contexts, therefore, essentialism is a process of appropriating the concept of fixity of form and content from Eurocenter for the margin's recovery and healing. This is frequently a guerrilla war or a war of maneuver rather than a war of position, a fight against Eurocenter's domination, not its hegemony. (...) Taking the risk of essence, constructed, calls for remapping the terrain between identity-as-essence and identity-as-conjuncture (Lavie; Swedenburg, 1996: 12-13).

Essa perspectiva sobre o que significa ser autêntica está expressa nas palavras de Célia Pataxó, quando ela discorre sobre a quase inexistência de pataxós puros, reivindicando sua legitimidade adquirida por se integrar ao coletivo ao qual antes não pertencia:

Hoje na nossa aldeia Coroa Vermelha, índios puros ainda nós só estamos com oito, são de pai e mãe mesmo, que já estão com cento e poucos anos, outros estão com noventa. São os indígenas que nós temos hoje lá, tem o nosso pajé Itambé, tem a dona Santinha. São os mais antigos da nossa aldeia. Mas nós que já somos in... Eu, por exemplo, já sou descendente indígena, porque a minha mãe é indígena de verdade, meu pai já não é. Então chegando aqui na cidade vem a discriminação, porque eles querem ver o índio de cabelo liso, o índio de pele morena.(...)Mas nós somos índios aldeados, vivemos dentro de uma aldeia. Eu tenho como comprovar que nós não somos índios “em via de integração”. Eu moro numa aldeia, eu não moro numa aldeia urbana. (...)Para mim, não existe índio em via de integração. Aqui em Belo Horizonte, eles julgam que nós estamos em vias de integração. Eu também gostaria de saber o que é isso. Porque tudo que cai na justiça aqui eles julgam que nós estamos em vias de integração. Para

mim, eu não estou em via de integração porque eu fico aqui quinze dias mostrando a minha cultura.

Dentro de sua articulação, “tornar-se” índia é mais importante do que as razões ou circunstâncias que justificam esse vínculo, exatamente porque não existem, segundo ela, índios puros, em virtude do processo colonizador. Por outro lado, ela apoia a sua autenticidade na relação que estabeleceu com a comunidade, por ser reconhecida pelo coletivo e sua liderança e viver na aldeia, deslocando-se para a cidade apenas temporariamente. Ali, ela percebe a fragilidade da garantia de sua “indianidade”, já que as pessoas a tratam como não indígena, por ter um fenótipo que não corresponde ao imaginário social, algo recorrente entre os pataxós. O fato de ser “aldeada” lhe assegura uma “oficialização” que outros indígenas não possuem (mesmo que tenham nascido e vivido por mais tempo do que ela dentro da cultura indígena), mas não parece ser para ela uma condição necessária. Em sua argumentação, “ser autêntico” se torna um problema principalmente para evitar discriminações que vêm de fora, dos que se negam a reconhecer a voz e a representatividade de quem não se parece diferente dos demais. Para os indígenas que vivem permanentemente em situação urbana, embora haja diferentes estratégias de resgate e retomada de um sentido coletivo, há também essa perspectiva de que a exigência de autenticidade é parte de um imaginário colonial, que associa a indianidade a uma realidade absolutamente distante no tempo e no espaço e se nega a reconhecer a sua presença fora desta moldura.

Entretanto, nos processos de negociação das políticas indigenistas, o problema aparece em outros termos, devido à resistência dentro do próprio movimento indígena a reconhecerem direitos aos índios “desaldeados”, o que aconteceu tanto na discussão da Conferência de Política Indigenista em nível regional quanto nacional. E esta resistência ou cuidado não estão amparados numa percepção fixa sobre os critérios de pertencimento a uma etnia, mas na própria estratégia política que o movimento decide adotar, considerando as possibilidades de se fortalecerem ou os riscos de se enfraquecerem. Durante a etapa regional da Conferência, a preocupação manifestada pelas lideranças de Minas Gerais era de que a migração para as cidades poderia enfraquecer a resistência nos territórios e perpetuar o atraso ou a ausência de novas demarcações, ou mesmo comprometeria a eficiência das políticas e recursos destinados às aldeias. Havia de fundo um questionamento sobre a legitimidade

daqueles que reivindicariam direitos, pois a ausência do suporte coletivo poderia permitir que qualquer pessoa recorresse à auto-identificação. Assim, quais critérios dever-se-iam adotar? A exigência de que aquelas pessoas pertençam a aldeias urbanas? E no caso de migrações temporárias, onde se mantêm vínculos com o coletivo originário? Ou seja, não há, a priori, uma decisão por estabelecer critérios mais gerais para tratar os problemas dos indígenas em situação urbana, ou enfrentar os desafios de efetivar direitos e políticas em uma nova base territorial. Portanto, quando se passa para esse contexto onde a relação interétnica é mediada pelo poder estatal, que define normas e critérios fixos para garantir uma forma específica de cidadania, as incertezas e parcialidades da situação de fronteira são traduzidas de maneira categórica, entre legal e ilegal, falso e verdadeiro. De uma perspectiva política que pretende se ancorar na tradução intercultural, a produção de normas na chave do indigenismo é monológica e incapaz de compreender ou reconhecer realidades fronteiriças. E este caso envolve tanto os grupos que transitam entre a aldeia e a cidade quanto aqueles que passam pelo processo de “ressurgência” étnica, como explicita as palavras do antropólogo e servidor da Funai:

*É muito interessante esses casos de ressurgência, porque a verdade é que existe algum subentendimento entre todos, entre nós, que alguns índios mais isolados, falantes da sua própria língua, eles teriam uma vulnerabilidade maior, estariam mais aptos a uma política diferenciada. O problema é colocar isso dentro da administração pública, como que isso seja entendido como justo e como, enfim, factível e que funcione. Porque existem essas divisões. A gente fala de índios isolados, de índios de recente contato, até pouco tempo a Antropologia usava esse termo de aculturação, mas o que quer dizer isso? A gente tem muito pouco tempo de grandes reflexões e a ideia de que estão todos sob um rótulo de indígena é também uma construção, é produzido. O indígena mais isolado, como diz também naquele texto do Viveiros de Castro, ele nem é indígena ainda. Porque indígena é uma relação com o Estado. Então na verdade, **o indígena é um rótulo de manipulação de populações**. E que elas não são uniformes. Esta é uma das primeiras coisas que a gente aprende, que não são realidades uniformes. Então, **a luta por unificar esses direitos também é meio cega**. Por outro lado, onde está o limite? Até onde vai isso? Não é a Funai quem vai dizer. A gente vai acompanhar isso. Mas existe também uma possibilidade de levar isso a extremos, onde talvez ele esteja beirando à indiferenciação. Como é o caso que eu já vi, de alguns povos, que não se diferenciam visualmente, não se diferenciam de várias maneiras, mas alguma identidade sobrevive. Então, o Estado, cada vez mais tem que se recolher... Não é perceptível em todo momento. Mas eu costumo dizer, quando a gente olha para uma identidade diferente, ela tem que ser respeitada e por isso que eu acho que muitas das soluções de reflexão estão fora daquelas caixinhas típicas de etnologia, eu procuro isso em outras relações humanas. As identidades preservam mais do que a gente pensa. A comparação é que por mais que se diga “esses indígenas já são integrados, são aculturados, não deviam ser tratados diferentemente”. Calma lá, todo esse depósito de cultura que existe no indivíduo pode em algum momento vir à tona.*

Como lidar, então, com a diferenciação objetificante, generalizante, que o aparato administrativo impõe? Na linha do que tenho argumentado nesta tese e a partir das estratégias de resistência que analisei, a luta pela identidade indígena frente à matriz monocultural das categorias políticas e jurídicas que são acionadas, mobiliza o seu uso contra-hegemônico, na medida em que não se trata de uma luta para encaixarem-se, mas subverterem os efeitos do poder diferenciador. Voltando ao pensamento fronteiriço em Mingolo, as divisões arbitrárias que criaram identidades “faltantes”, inferiorizadas, são reflexo das dicotomias modernas, que conforma corpos, nações, espaços sociais e políticos. Transpor tais dicotomias exige colocar-se nas suas fronteiras, nas suas bordas, mas olhá-las de dentro, no cerne da produção de seus efeitos, onde emergem possibilidades de outros pensamentos, linguagens, narrativas. A uniformidade imposta pela dinâmica do indigenismo reflete os efeitos perversos deste “rótulo de manipulação de populações”. Quando se coloca o problema de certificação da autenticidade do índio, então ele é taxado de manipulador, exatamente porque introduz o seu corpo pouco diferenciado, a sua língua e gestos “aculturados” no processo de adequação ao rótulo. Assim, quando recorrem aos documentos, autenticações, seja o RANI, emitido pela Funai, ou outra forma de certificação, não significa que abram mão de sua própria voz ou da capacidade de dizerem quem são, não significa que reproduzam acriticamente o processo objetificante, mas se apropriam dele na medida em que passam a participar mais ativamente da elaboração de normas e critérios de identificação estandardizados.

Estamos diante, portanto, de universos muito distintos de legitimação, quando se compara a maneira como cada coletivo étnico – no Brasil, 305 grupos oficialmente reconhecidos – organiza a sua lógica de pertencimento e reprodução social. Esta lógica pode ser mais ou menos fechada à “mistura” interétnica, às transformações provocadas pelos conflitos e trânsitos, ou pode passar pela validação de uma identidade genérica, marcada por todo o peso de um imaginário colonial e hoje, por consequência do reconhecimento da autoafirmação dos povos, pela valorização do seu lugar de fala e representação nesse processo.

As múltiplas maneiras como os coletivos decidem se diferenciarem comunicam-se em lugares epistêmicos fronteiriços, os quais, na medida em que se multiplicam, implementam também novas formas de descolonização de práticas, espaços, modos de vida, olhares e pensamentos. Indígenas que reivindicam a sua presença, representatividade e

reconhecimento dentro do espaço urbano, em processos de reemergência étnica ou não, vêm ocupar o abismo da incerteza, lugar do inautêntico, da suspeita, uma fronteira que está para além das divisões geográficas entre aldeia e cidade, pois está presente nos corpos e trajetórias de vida.

Outra discussão a que o problema da autenticidade remete diz respeito às ferramentas do pensamento pós-colonial e decolonial para compreender os processos identitários em diferentes contextos de dominação, revelando que é preciso enfrentar as tensões próprias das realidades marcadas pela violência da mestiçagem. Uma das críticas dirigidas ao pós-colonial é de que sua origem estaria associada a realidades forjadas por dinâmicas específicas do colonialismo britânico na Índia, no Médio Oriente e nos países africanos, com diferenças fundamentais do que foi o colonialismo ibérico das Américas. Um dos pontos desta diferença, além daquele muito explorado por Dussel, Mignolo, Quijano e demais, acerca da própria origem da modernidade no padrão racista/colonial de poder, é a de que apenas nas Américas teria surgido uma identidade mestiça, herdeira de toda a construção ideológica da modernidade/colonialidade, perpetuadora do sistema político, social e cultural eurocentrado. A mestiçagem, como discorre o guatemalteco Mario Roberto Morales, foi a regra, não a exceção, o que para este autor implica a impossibilidade de se aplicarem conceitos e parâmetros binários, como ocidentalismo/orientalismo, grupos raciais dominantes/povos subalternizados, na formulação de estratégias para a descolonização das sociedades americanas.

According to this order of ideas, the question arises: what is the difference between “Latin American culture” and the culture of other formerly colonized countries in Africa, the Middle East and Asia, if we take into consideration that the former is the result of an intense and conflictive process of biological and cultural mestizaje which does not erase the differences between the groups that form part of it, and the latter denotes a category of mestizaje that is indeed exceptional and within which racial and cultural separateness was the rule of the colonizing processes? It would be false to respond that Latin America has a happy, harmonic, unified mestizo culture (even in its well-publicized heterogeneity). The problem here lies in characterizing the ethnocultural reality of Latin America in its intercultural dynamics, in order to extract from that characterization the adequate notions for this theorization, thus avoiding the application of concepts that emerged from the analysis of other realities that (even through colonized) are not identical to those of Latin America. Such is the case of concepts such as postcoloniality and postcolonialism (Morales, 2008: 489).

Segundo esta linha de argumentação, as estratégias pós-coloniais de crítica dos binarismos que sustentaram a relação colonial se veriam frustradas neste terreno incerto da mestiçagem e da assimilação das diferenças em identidades e categorias híbridas na sua

própria origem, fenômeno que teria relação direta com a formação etnocultural dos povos ibéricos, historicamente marcada por misturas e a “fraqueza” de uma unidade nacional coerente. Ao analisar as características específicas do colonialismo português, Boaventura de Sousa Santos (2006: 227-276) chama atenção para esta fraqueza como condição para inúmeras dubiedades. Tendo a própria cultura portuguesa um caráter fronteiriço e ocupando uma posição de império semiperiférica na Europa, o colonizador português se torna uma inter-identidade, uma figura liminar entre Próspero e Caliban, um colonizador com fraco poder de império, mas um forte poder de integrar e ao mesmo tempo ser integrado pelas sociedades nativas. Essa natural passividade do colonizador português seria causa e consequência de ser ele mesmo uma subjetividade dominada, descrita no discurso hegemônico da tradição britânica por estereótipos muito próximos aos utilizados para os colonizados, como incivilizados, indolentes e irracionais.

Entretanto, os efeitos desta condição subalterna, além de confundir identidades e posições, não eliminam os aspectos intrínsecos à violência colonial, mas apenas a nos desafia a pensar de maneira mais complexa sobre os impactos das práticas de assimilação e mestiçagem.

O fato de o colonizador ter a vivência de ser colonizado não significa que se identifique mais ou melhor com o seu colonizado. Tampouco significa que o colonizado por um colonizador-colonizado seja menos colonizado do que outro colonizado por um colonizador-colonizador. Significa apenas que a ambivalência e hibridação detectadas pelo pós-colonialismo anglo-saxônico estão, no caso do pós-colonialismo português, muito para além das representações, dos olhares, dos discursos e das práticas de enunciação. São corpos e encarnações, vivências e sobrevivências quotidianas ao longo dos séculos, sustentadas por formas de reciprocidade entre o colonizador e o colonizado insuspeitáveis no espaço do Império Britânico. (...) O colonialismo português carrega consigo o estigma de uma indecidibilidade que deve ser objeto primordial de um pós-colonialismo português. A colonização por parte de um Próspero incompetente, relutante, originariamente híbrido, redundou em subcolonização ou em hipercolonização? Uma colonização particularmente capacitante ou incapacitante para o colonizado? Um Próspero caótico e absentista não terá aberto espaço para a emergência de Prósperos de substituição no seio dos Calibans? Não será por isso que, no contexto do pós-colonialismo português, a questão do neocolonialismo é menos importante do que a do colonialismo interno? (Santos, 2006: 247-248)

Um dos fatores importantes comumente referido é a especificidade do processo de independência brasileira, que notadamente manteve intactos laços com o imperialismo – britânico, não o português – e com um padrão de colonialidade perpetuado pelas elites mestiças, cujo projeto nacional mobilizava a construção de uma identidade de traços homogêneos, baseada na modernização, o branqueamento e a conseqüente minimização da

influência de “raças inferiores” (índios, negros e brancos menos civilizados, como os próprios portugueses). Este modelo de dominação, embora carregado de indiferenciações, funcionou, portanto, forjando unidades artificiais, fictícias, consolidadas numa estrutura socioeconômica oligárquica, de baixíssima mobilidade e porosidade. O imaginário sobre o racismo e a colonização benevolentes, as armadilhas do luso-tropicalismo e do mito da democracia racial, a linguagem incorporadora de signos indígenas, associados a expressões depreciativas das características racializadas, construíram lugares imaginários de pureza cujos efeitos foram a exclusão concreta, acompanhada da assimilação incompleta das raízes não brancas da sociedade nacional.

Assim, a grande perversidade da miscigenação e da hibridez deste processo colonial marcado pela presença das inter-identidades foi não só que a sociedade fechou os olhos para a violência da mistura, mas porque funcionou exatamente a partir de uma imaginação distorcida do que se é, movendo-se pela aparência das hierarquias raciais, tanto mais demarcadas quanto mais performatizadas, ou mesmo espetacularizadas. Ao dizer que o país é diverso por incorporar “harmonicamente” o índio e o negro, aponta a eles o seu lugar fixo de incivilizados, incapacitados, incompletos.

Portanto, se não há lugar para binarismos puros na análise deste modelo colonial, tampouco se pode dizer que a sociedade brasileira tenha se formatado por trânsitos entre colonos e colonizados, como se as fronteiras entre eles, pela porosidade do contato, possibilitassem arranjos identitários múltiplos. Muito pelo contrário. O aparato indigenista é um exemplo evidente desta aparente contradição. O “índio autêntico” que ele exige não existe, pois este só passa a “ser índio” quando estabelece uma relação com a sociedade colonial. Ele pretende proteger os “resíduos” da imaginação colonizadora, a versão mítica de uma identidade forjada por ele mesmo. Se as estratégias de “autenticação” que os coletivos indígenas adotam hoje se traduzem como comportamentos “carnavalizados”, elas guardam uma relação estreita com a ficcionalização de fronteiras que a colonização miscigenadora criou e impôs ao longo dos séculos. Elas se ligam à agência desses coletivos em colocarem estas imagens em movimento, desfazerem sua fixidez e assim reverterem os processos de identificação e de tradução em favor de seus próprios projetos de autodeterminação. Por esta razão, é importante estabelecer as diferentes posições que estão em jogo quando se mobiliza a hibridez dos processos identitários, como adverte Santos:

Penso que o pós-colonialismo em língua oficial portuguesa tem que centrar-se bem mais na crítica da ambivalência do que na reivindicação desta, e a crítica residirá em fazer a distinção entre formas de ambivalência e de hibridação que dão efetivamente voz ao subalterno (as hibridações emancipatórias) e aquelas que usam a voz do subalterno para silenciar (as hibridações reacionárias) (Santos, 2006: 244).

Nesse sentido, a crítica de Roberto Morales, conquanto se dirija ao perigo de um multiculturalismo de tipo celebratório, bastante adaptável a uma versão exotizante e a uma linguagem neoliberal das diferenças étnicas, acaba por tomar um outro rumo reacionário, na medida em que assume a miscigenação e a hibridez concreta dos processos identitários como circunstâncias deslegitimadoras dos coletivos indígenas, cujas pautas de resgate de suas raízes são, à partida, reduzidas ao estigma da inautenticidade. Arturo Arias, em resposta a esse posicionamento, defende o oposto, a partir do contexto de emergência étnica dos Mayas, na Guatemala, em oposição aos grupos miscigenados, denominados Ladinos:

Neo-Ladinist critics duck this question by asserting that there is no such thing as “Maya culture” that is diametrically opposed to a Ladino one, nor is there a Ladino culture essentially opposed to the Mayan. They go so far as to claim that recognizing a separate Maya culture would be no more than a form of paternalistic solidarity or a legitimization of inauthentic cultural formations that serve a strictly strategic purpose. This position suppresses the common knowledge held by all Guatemalans, Ladinos and Mayas alike, that Mayas are immediately and always recognized as an ethnic group, and that they are and have been the victims of exploitation, prejudice, violence, and neglect solely on the basis of that ethnicity. Therefore, at this point in the debate, the semantic question of whether that Mayas are “really” Mayas is spurious, given that the issue is not the abstract one of “identity”, but the concrete one of social and political power. (...) Thus, since there is no metaphysical truth, or even an essentialized or metadiscursive one, any positionality however artificial, can take on a sheen of an imaginary truth laden with symbolism when articulated within a social space where agency is exercised (Arias, 2008: 517).

Este ponto é fundamental, porque demonstra que a discussão sobre a autenticidade, ou o caráter mais ou menos inventivo dos processos identitários, não é uma abstração acadêmica e tampouco mobiliza apenas significados culturais, pois se trata de um processo eminentemente político, de confronto, em contextos profundamente marcados pela violência colonial. Trata-se, portanto, de um processo de descolonização, fundado na reivindicação da interculturalidade. Resume Catharine Walsh:

Como he argumentado en otras partes, mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diversidad dentro del orden nacional volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo, la interculturalidad entendida desde su significación por el movimiento indígena, apunta cambios profundos a este orden. Su afán no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructura establecidas. Por el contrario, es interrumpir desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y refundar estructuras que ponen en escena y relación equitativa lógicas, prácticas

y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir (...) Por eso, la interculturalidad no existe por sí misma; no es un hecho dado, sino algo en permanente camino, insurgencia y construcción (Walsh, 2014: 52).

O valor de uma reflexão sobre identidades e diferenças e a maneira como as lutas insurgentes deslocam fronteiras tanto físicas quanto simbólicas está, portanto, na transformação de práticas e estruturas concretas, no dia a dia dessas lutas, pelo protagonismo desses sujeitos. O campo do pensamento crítico deve ser capaz de acionar as ferramentas que essas lutas produzem, com atenção às disputas, às contradições e às perplexidades que vão necessariamente aparecer, já que se trata, como alerta Walsh, de um caminho permanente de insurgência e construção. Nesse sentido, nesta última seção do capítulo, reflito sobre a potencialidade insurgente da *retomada*, prática anticolonial de retorno dos povos originários das Américas ao território ao qual sempre pertenceram. As retomadas sempre fizeram parte da resistência e da luta indígenas e foram sendo ressignificadas, conforme as determinações de cada contexto, mas, sobretudo, de acordo com a radicalidade que emerge de cada luta. Por meio delas, articulam-se dimensões múltiplas da resistência indígena, especialmente as estratégias aprofundadas no capítulo anterior.

6.3 As fronteiras se deslocam na *retomada* da cidade

Um dos elementos centrais da dinâmica interétnica, na qual os sujeitos conferem legitimidade a seus corpos e vidas, é o espaço, significado como lugar de origem. A resistência no lugar foi e é o fundamento da luta indígena nas Américas, pois dele derivam as alianças que forjaram como povos originários. Tais alianças não surgiam “naturalmente”, mas como contraponto à ideia moderna e abstrata de território, que era a base de uma concepção homogênea de cultura e nação (Anderson, 1991) e, conseqüentemente, da sua imposição sobre os povos colonizados, por meio da violência da conquista, expropriação e enclausuramento. Assim, a homogeneidade entre identidades e territórios e a naturalização dos espaços foram traços importantes da tensão entre modernidade e colonialidade, onde os espaços “neutros” sempre serviram à reprodução das lógicas de poder e de dominação, enquanto que, do outro lado, espacialidades e territorialidades disruptivas tendiam a ser ignoradas, invisibilizadas, reprimidas (como ilegais, perigosas), ou simplesmente “re-homogeneizadas”, na medida em que o poder as reordenava ao fixarem identidades, culturas e populações.

Nesse sentido, os espaços modernos e centrais são “não lugares”, impostos como universais – a cidade aparece como um exemplo – enquanto as margens se multiplicam em espaços de vida, em lugares (Escobar, 2005). Os primeiros dependem das relações contraditórias e hierárquicas estabelecidas com os segundos, ou seja, reconhecem as margens em alguma medida, mas as impedem de os penetrarem ou desestabilizarem. Para tanto, recorrem ao controle dessas populações, de seus corpos e vidas, para que não “saiam do lugar”, ou seja, para que sejam permanentemente localizáveis e potencialmente geridas, como fez o Estado brasileiro ao longo de séculos, ao utilizar-se das práticas de pacificação e aldeamento. Mais do que garantir que os índios se civilizassem e estivessem prontos para o trabalho, os aldeamentos reuniam, fixavam e impunham uma identificação quase natural daqueles grupos (muitas vezes de diferentes etnias e origens) àquele espaço, este gradativamente pressionado pela intervenção e pressão da sociedade não indígena. Não por acaso, quando os governos locais considerassem que não havia mais ali índios autênticos, era a própria lógica territorial que se transformava, esvaziando o caráter de reserva e proteção cumprido pelo aldeamento e autorizando a exploração desenfreada de pessoas e recursos ali existentes. Como identificaram os historiadores que hoje recuperam todo o histórico de colonização do nordeste brasileiro com um olhar crítico, a “extinção” e o “apagamento” na história dos povos indígenas do nordeste brasileiro eram sistematicamente produzidos na medida em que oficialmente lhes eliminavam a existência, ainda que as resistências locais permanecessem vivas. Por isso, o potencial disruptivo das posteriores retomadas incitou toda sorte de reações por parte da sociedade colonizadora que trata o indígena como um inautêntico invasor. As retomadas resgatam, assim, o território-lugar frente ao território abstrato de apropriação e acumulação, nas regiões já incorporadas dentro de uma lógica produtivista e alienante, promovendo um reenraizamento étnico que transpõe ao espaço os sentidos que aquela comunidade lhe atribui.

Por outro lado, Gupta e Ferguson (2000) propõem uma crítica à “nativização” dos lugares e à contribuição da Antropologia por naturalizar as relações entre espaços, culturas e identidades.

A tarefa antropológica de desnaturalizar divisões culturais e espaciais liga-se, nesse ponto, à tarefa política de combater um muito literal “encarceramento espacial do nativo” em espaços econômicos reservados, assim parece, à pobreza. (...) Uma antropologia cujos objetos não são mais concebidos como automática e naturalmente ancorados no espaço precisará dar atenção especial ao modo como espaços e lugares são construídos, imaginados, contestados e impostos. Nesse sentido, não é um paradoxo dizer que as questões de espaço e lugar estão, nessa

época desterritorializada, mais do que nunca no centro da representação antropológica (Gupta e Fergusson, 2000: 44).

Considero relevante a crítica ao “encarceramento” do nativo, constantemente visitada ao longo desta investigação. O “nativo” é encarcerado não apenas no lugar físico a que é associado (a aldeia ou tribo), mas ainda nas representações culturais estereotipadas, que o reduzem a uma imagem repetida, objeto passivo de uma produção cultural exotizada. Como analisado na seção anterior, sobre a retomada indígena na e da cidade, ela não se reduz a reconhecer as raízes remotas das famílias indígenas que vivem em situação urbana, mas implica também trazer a origem para dentro, seja por estratégias de “reencaixe”, seja por forçar limites e “des-homogeneizar” espaços supostamente neutros.

Esta última estratégia era bastante comum na forma como os Pataxós se apresentavam ao seu público, seja na divulgação de seus produtos, seja na exposição de seus corpos, vestes, danças e cantos. Quando iniciei o acompanhamento do grupo de artesãos, fui aos poucos percebendo a lógica de sua representação da cultura, cujo interesse residia menos no olhar exotizante do público e mais em evidenciar o “incompreendido”, o “inapreensível” por este olhar, que permitia um deslocamento das margens que já não poderia ser desfeito. Ao realizarem na rua o ritual do Auê, não indagavam se poderiam ou não estar ali, senão celebravam que aquele espaço já havia se tornado deles, ao performatizarem uma retomada simbólica e visibilizarem esse deslocamento de sentidos, tornando-o incômodo e ao mesmo tempo instigante ao não indígena. Sobre esse aspecto performatizante, é interessante explorar esta observação feita por João, o antropólogo da Funai, em entrevista:

O canadense diz que o índio brasileiro é performático. E eles falam isso, na verdade com um pouco de pena, um pouco de admiração, inveja, eu não sei. O que eles dizem? Que no Canadá, por conta deles de fato terem a carteirinha deles, ou nos Estados Unidos, em que se faz uma contagem de sangue, lá se é aquilo, aquilo é. Não tem que provar nada mais. Lá você vê índios que não têm a aparência, são raros, porque sempre tem um pouco do fenótipo. Pelo menos no Canadá eles me falaram isso, que a maioria dos índios não têm olho azul, mas se passariam por brasileiros. Mas a questão é que o índio brasileiro tem que estar pronto a reafirmar e reafirmar e reafirmar aquilo, visualmente também. E por isso, é performático. Ele tem que ter o adereço, andar de cocar e tal, pintado. Eu acho bonito, mas também acho que essa dependência não é saudável, porque você vê que é uma fragilidade ao mesmo tempo. Hoje você não está índio, hoje você está índio. Como se índio fosse um estar e não um ser.

Este traço a que o entrevistado se refere remete ao problema da autenticação da identidade genérica do indígena, que no contexto brasileiro demandaria a permanente confirmação, não apenas por procedimentos formais como pela repetição de certos

comportamentos e a utilização de certos signos ou emblemas. Mais do que ser, precisam parecer. No entanto, esta maneira de se apresentarem à sociedade não indígena visa justamente romper a indiferenciação do índio “mestiço” e “urbano”, ou mesmo de demarcar presença em espaços que lhes foram interditos. Tanto o corpo quanto a rua, neste sentido, são territórios tomados por outras linguagens, ressignificados, reterritorializados. A aparência e a performance formam, assim, uma combinação que confronta a relação naturalizada entre lugar e autenticidade. “Ser autêntico” é inserir a sua diferença em cada contexto, é ser e estar em ação, tanto para si quanto para os demais parentes, porque não há um conjunto pré-determinado de pessoas englobadas dentro de uma fronteira categorizadora, pois a própria fronteira se move, é dinâmica, assim como as práticas de representação cultural que lhe dão vida.

Além da rua, todos os espaços formais e institucionais, quanto mais silenciadores do ponto de vista epistemológico e mesmo ontológico, mais eram tomados pelas cores, pelos cantos, pelos ritos e palavras de ordem do movimento indígena. Distantes de uma expectativa de pureza, os indígenas transitam entre linguagens, negociam estratégias, por vezes mais híbridas, por vezes mais “essencializadoras”, dialogam com as expectativas estereotipadas sem se deixarem capturar. Se, na aparência, esta permanente ritualização despolitizaria a identidade, porque a associaria excessivamente a atos de representação, por outro lado se promove uma “etnização” da política, transformada num momento de reconexões que se dão num nível simbólico, afetivo, ritualístico. E isso tem uma relação direta com o espaço, a territorialidade e a tradução.

Afinal, resgatando a reflexão do início deste capítulo, a tradução não é um procedimento intelectual descontextualizado, pois ela se materializa em condições temporais, espaciais e intersubjetivas muito concretas e distintas entre si. O “reterritorializar-se” nas cidades, como uma forma de tradução, faz parte do histórico de resistência dos povos indígenas brasileiros em todas as regiões, como se comprova pelo levantamento censitário mais atual, segundo o qual quarenta por cento da população indígena vive em território urbano. Estas vidas, estejam elas invisibilizadas, mais ou menos organizadas ou reconhecidas, resistem a serem reduzidas a um número, a um excesso fora do lugar, mesmo que ali estejam ausentes boa parte das condições para acederem direitos e políticas específicas. Os deslocamentos, motivados por série de fatores, a perdas e a ganhos de todo tipo, não podem ser encarados como uma exceção na longa trajetória dos povos na luta por

autodeterminação, mas devem ser compreendidos tanto pelas ausências que revela quanto pelas emergências que afirma. Por que fazer política fora da aldeia? Por que não? Tanto quanto a cidade é uma “continuação” da aldeia, espaço de vocalização de demandas, articulação e acesso a recursos, quanto de trajetórias diaspóricas, em que o retorno se materializa numa prática cotidiana de reenraizamento. Nas palavras de Avelin Kambiawá:

A gente resiste, não consegue deixar de ser, a gente não tem como não ser indígena; a gente pode vestir uma roupa de branco, pode ir à escola de branco, fazer faculdade, mas lá dentro não tem como. É como se fosse um grito da floresta, que chama lá dentro. A gente sabe de onde a gente é, que a gente veio de lá e não tem como tirar isso de dentro da gente. É como se fosse uma raiz indígena dentro do nosso coração. E isso não deixa a gente acabar. Matam vários, acabam com algumas línguas, vários povos, invadem fazendas, matam crianças, estupram mulheres, mas a gente resiste porque a gente tem uma raiz que grita lá dentro. E eu acho que essa coisa dessa raiz da mãe terra mesmo. Nós somos filhos dessa terra, então essa raiz está dentro de nós. Nós não viemos trazidos de outro lugar, nós não viemos de outro país colonizar aqui e não viemos obrigados como os africanos vieram. Nós nascemos aqui, nós brotamos dessa terra, nós somos “endo-genos”, endo, de dentro da terra, não saímos daqui, por isso “indígena”, de dentro da terra. Eles tentam nos matar e eles vão ter que sobreviver com a gente aparecendo de novo e de novo, até o último. Até que eles também, ou desistam de uma vez, porque nós não vamos virar mão de obra, como a esquerda quer, eu falei isso naquele dia. Nós também não vamos virar capitalistas, como a direita quer. Então vamos continuar sendo indígenas, até o final. Pode estar vestido com roupa de branco, pode ter feito faculdade, mas essa raiz que vai até o nosso mil-avô não sai não. A nossa raiz indígena vai ao nosso mil-avô, não vai sair de nós não.

A resistência indígena na cidade se torna a narrativa de corpos que carregam em si histórias ancestrais, um “corpo-território”, capaz de se enraizar nos ambientes mais hostis, conforme a trajetória de cada um e cada uma. Durante a minha própria convivência com algumas dessas pessoas, eu presenciei transformações acontecerem entre aqueles que havia pouco tempo começavam a resgatar as raízes e forjar para si uma identidade, um modo de ser indígena e de se diferenciar. Esse processo as inseria em um campo repleto de possibilidades e projetos a serem concretizados, expectativas mútuas de reconhecimento e o permanente perigo, envolto em toda a longa história de resistência indígena, de permanecerem à margem sem se incorporarem completamente, tal como descrevia Adriano, sobre o significado da resistência Puri, dentro do contexto em que ele mesmo tem forjado as reconexões com o seu passado:

A sociedade não está preparada para ver esse indígena no espaço urbano. Nessas reuniões que nós fazemos no Parque municipal, por exemplo. Causa grande estranhamento quando as pessoas se pintam, colocam vestes tradicionais, usam colares, empregam maracás, fazem danças. Então causa um estranhamento nas pessoas. Há uma movimentação dos próprios guardas municipais, que querem

entender o que está acontecendo, em que medida isso não está modificando a ordem da cidade. Então a gente vê que é uma manifestação cultural que causa estranhamento para a dinâmica da cidade. Há muitos casos de violência contra indígenas em contexto urbano, casos pouco veiculados pela mídia. Os espaços da cidade são institucionalmente muito opressivos aos indígenas. E aí entra na questão identitária, de olhar para a pessoa e desqualificá-la. Muitas vezes é preciso ter esse atestado. E a cidade não promove a inserção desses sujeitos no seu espaço. Isso dificulta uma discussão mesmo identitária, de política pública, invisibiliza essas questões.

Entre a luta cotidiana e aquela mais política, entre os espaços institucionais e os espaços familiares e coletivos, como se dá a mediação, uma tradução de sentidos que seja minimamente intercultural, recíproca, descolonizada? É possível que essas manifestações culturais nas quais os sujeitos e coletivos indígenas inserem seus corpos provoquem mais do que o estranhamento e alterem a ordem da cidade? O que vem após essa alteração e cria as condições para uma retomada indígena? A homogeneidade dentro dos grupos, a capacidade de articulação entre diferentes etnias e entre a sociedade não indígena? O que as retomadas dizem, como dizem, sobre a cultura como meio de transformação radical da vida? E aquelas lideranças que hoje representam os seus parentes em espaços institucionais, qual é o papel que exercem como tradutores, entre suas origens étnicas específicas, o mundo não indígena e o universo genérico do indigenismo?

Se esta investigação permitiu a emergência dessas questões, entendo que elas permanecem em aberto, pois as respostas não estão nas teses acadêmicas, mas na vida, na agência de pessoas e coletivos, na resistência cotidiana, nas incertezas dentro das quais cultura e política lançam permanentemente novos horizontes. Enquanto procurava, por exemplo, definir se a política identitária dos povos brasileiros era mais ligada a “essencialismos” ou “hibridismos”, percebia que não era tão importante decidir por tradições, senão inseri-las numa história mais longa de resistência ao apagamento, à negação e à assimilação, onde as estratégias e escolhas são múltiplas e nem sempre seguem as mesmas lógicas conforme as quais as performances culturais são imaginadas. É preciso, assim, que o campo acadêmico se abra a essa diversidade epistêmica, sem decidir previamente sobre o que é mais útil ou não, mas estimular a imaginação sociológica, política e epistemológica, imaginar junto e oferecer os próprios instrumentos de reflexão a serviço das diferenças. A diversidade cultural não é um objeto a ser protegido, mas promovido, multiplicado, em diferenças que permaneçam não assimiladas, intraduzíveis, ou, nas palavras de Kapua Puri, formas de vida não domesticadas:

É possível manter a nossa cultura em boa parte, manter a nossa essência, a nossa raiz em qualquer lugar e temos esse direito de estarmos em qualquer lugar. Entretanto, a meu ver e ao ver de muitos, para praticar de uma forma mais plena, é necessário a terra. De uma forma mais plena. A gente pratica aqui, a gente mantém o que dá. Mas para praticar de uma forma mais plena é necessário. Por quê? A terra nos dá... Além de toda a nossa ligação com a terra, tudo na nossa cultura está relacionado à terra, aos animais, à planta, à água, a rocha, as montanhas, os elementos da natureza... Além disso, a terra, quando nós estamos nela, em boas condições de preservação, a gente tem autonomia. Aqui na cidade, a gente não tem autonomia. A gente precisa de dinheiro pra tudo. Só de depender do dinheiro para quase tudo... E já é alguma coisa que não tem uma autonomia. Existem indígenas que viveram na cidade e voltaram para a aldeia, grande parte você pergunta: “qual é a vantagem da aldeia?” Ele fala: “aqui eu não preciso de dinheiro pra tudo, aqui eu coeto na floresta o que eu preciso, eu planto, eu pesco, não preciso de trabalhar oito horas por dia, em serviços maçantes...” Nós fomos domesticados, na cidade nós fomos domesticados, assim como domesticam os animais. Por isso eu sou contra a civilização. Civilização é sinônimo de domesticação.

6.4 Descolonizar a diferença e potencializar estratégias interculturais de resistência

De regresso à questão central desta tese, sobre o significado de descolonizar a diferença, a pesquisa realizada mostra ser este um processo político, cultural e epistemológico, cujas condições de possibilidade são contextuais e estão em constante transformação. Sobre a diferença, o uso da palavra no singular e não no plural sugeriu que o objetivo era menos pensá-la como fenômenos que se manifestam distintamente, mas como a própria relação de *diferenciar-se*, produzir diferença e, particularmente, sobre a maneira como essa relação foi moldada ao longo de nossas histórias coloniais. Por isso, descolonizar a produção de diferenças é garantir que esse processo resulte permanentemente em novas relações, que não estejam marcadas por hierarquias prévias, lógicas de inferiorização, subjugação e silenciamento. Se pensarmos na maneira as sociedades ocidentais trataram a “diferença indígena”, vemos que ela se construiu por relações que não eram simplesmente desiguais na distribuição dos “equivocos” que ela gerava, mas, sobretudo, na produção das verdades, mitos, saberes e poderes. Como vários outros autores têm apontado (Teodorov, 1982; Fabian, 1983; Taussig, 1993), além daqueles que apareceram mais significativamente nesta tese, a fórmula “Descobrir um novo mundo” traduziu-se no inventar do “novo” lugar como inferior, perigoso, exótico, romântico e tudo isso para alimentar tanto a imaginação quanto as forças concretas dos Estados nacionais.

Considerando que a dinâmica segundo a qual essa relação é construída não se alterou radicalmente dentro do multiculturalismo hegemônico, onde os Estados nacionais

exercem ainda uma potente força integradora, o meu objetivo foi discutir, a partir dos aportes que esta investigação trouxe da experiência de resistência indígena tanto nos campos políticos institucionais – nas disputas dentro e fora do aparato indigenista – quanto no território de negação e invisibilidade que é a cidade, em que medida essa força vem sendo mitigada, a partir dos próprios movimentos que ela gera, mas sobretudo, contra ela. Por isso, retomei neste capítulo um debate sobre a tradução, esta atividade que marca profundamente a produção das diferenças, que a todo momento redefine os destinos de sociedades inteiras e, ao mesmo tempo, é uma ferramenta central à construção de subjetividades que deslocarão as fronteiras que ela definiu. Sobre esses deslocamentos, foquei-me naqueles em que a resistência indígena na cidade mobiliza de maneiras mais específicas: a construção de uma luta a partir de corpos e subjetividades tratadas como híbridas e inautênticas, que aciona procedimentos de fixação e categorização; a performatização de imagens de diferença e exotismo, para que possam se fazer conhecer e serem reconhecidos, inscrevendo seus nomes, suas histórias, seus passados e seus projetos de futuro; a articulação desses procedimentos a um movimento amplo de retomada indígena, tratada aqui como um processo ininterrupto de resgate, ressignificação do mundo e descolonização de existências, que embora se concretize na luta pela autodeterminação nos territórios indígenas, amplia-se para quaisquer fronteiras que constriam as existências na e da diferença.

Contudo, se para descolonizar é preciso assumir que as fronteiras identitárias são produtos e produtoras de histórias coloniais diversas, de que ponto partimos para recontá-las e, ao mesmo tempo, construir novas histórias, com novas agências, forjando também as alianças necessárias, além de outras formas de inteligibilidade, reconhecimento e tradução? Em outros contextos da América Latina, marcados por características diversas às da realidade brasileira, como é o caso, por exemplo, do Equador, algumas conquistas institucionais nos últimos anos, protagonizadas por povos e comunidades indígenas organizadas, alcançaram mudanças mais radicais, em termos de descolonização dos sistemas socioculturais, jurídicos, políticos, educacionais, linguísticos etc. Entretanto, quem acompanha de perto a continuidade deste projeto de Estado plurinacional, a partir do processo constituinte de 2008, adverte sobre os retrocessos e as armadilhas que recapturam as energias transformadoras da interculturalidade para readequá-las ao sistema econômico global de exploração, que tem caminhado no sentido de “recolonização” da América Latina (Acosta, 2012; Walsh, 2014; Llasag, 2018).

De outra parte, no Brasil, ao mesmo tempo em que a população indígena é bem menos representativa demograficamente em relação à população geral, ela apresenta uma diversidade significativa, por ser composta por 305 etnias, falantes de 274 línguas, distribuídas em todo o território. Ao longo das últimas décadas, esses grupos alcançaram conquistas institucionais que vão muito além do gradativo desmonte da tutela dentro do aparato indigenista. O lugar de fala e de representação indígena vem sendo ocupado, ou melhor, *retomado*, nas mais variadas esferas da vida social. Ainda que uns não queiram ou sequer saibam, a interculturalidade existe, é real, mesmo que pouco aparente para não indígenas, presos ao imaginário estereotipado de expectativas de como “o índio” deve se parecer. Concordo com Catharine Walsh, contudo, que a interculturalidade não existe por si mesma. Reconhecer a pluralidade étnica não garante trocas recíprocas, tampouco reciprocidade de poder. A interculturalidade só faz sentido como estratégia para descolonizar poderes, subjetividades e relações; a descolonização só é possível se for intercultural. Isso serve para as demais diferenças, que se interpenetram incidindo nos corpos de maneiras específicas, como faz, por exemplo com o corpo da mulher indígena. Assim, descolonizar é um processo intimamente ligado a despatriarcalizar, des-heteronormativizar relações e subjetividades. Por isso a importância de localizar lutas e projetos de descolonização em suas multiplicidades, em suas diferenças, como “grietas decoloniales”, para usar uma expressão de Walsh (2015), abertas ao largo cenário de contradições e incertezas, onde emergem como *loci* de agência e enunciação a serem potencializados pelo trabalho teórico, mas irreduzíveis a ele, ou mesmo uns aos outros. Propõe ainda a autora:

As this essay suggests, (post)coloniality in Latin America is a lived experience. More than a theoretical stance among university-based intellectuals, (post)coloniality marks a locus or place of enunciation that departs from lived experiences of domination and subalternization and from struggles of decolonization, a social, cultural and political positioning that references the legacies of the past and their imbrications with the present within a project aimed at transformation. (...) In this sense, “place” is central not only because it helps make visible the “subaltern forms and local and regional modalities to configure the world” (Escobar, 2000: 116) that Western theory (and metropolitan-oriented postcolonial theory and writings) tend to obfuscate, but also because it “locates” the postcolonial with regard to social inscriptions, to the organization and strategic use of political subjectivities, and to actions that have as their vision a new social power founded in a just, equitable, participatory and truly plural democracy, state and society (Walsh, 2008: 516-517).

Por fim, mais uma vez sobre o lugar da tradução neste processo de descolonização, defendi logo no início desta tese um conceito fundado no *equivoco* e na *intraduzibilidade*, que exige manter uma tensão inconciliável entre identidade e diferença. Este pode parecer

um ponto crítico à necessidade de que movimentos que atuam em diferentes escalas e territórios possam estabelecer conexões entre suas lutas, aprenderem uns com os outros e fortalecerem-se mutuamente contra os processos globais do capitalismo e do colonialismo. Afinal, pode parecer contraditório defender ao mesmo tempo a tradução e a intraduzibilidade. Porém, um ponto que perpassa todo este trabalho e procurei tornar o mais claro possível: para que tais conexões não gerem outras totalidades que as incorporem, elas não podem seguir padrões fixadores, intrínsecos ao "olhar" ocidentalizado sobre as diferenças. O equívoco, nesse sentido, convida a que a relação de diferenciação produza sempre novas relações, para todos os lados envolvidos.

Quis demonstrar, por meio da palavra e da imagem, que quem sempre foi o objeto silenciado e mudo, traduzido, não o tradutor, para quem sempre resistiu aos mais variados processos de violência, aculturação, assimilação e genocídio, ser é existir na diferença impenetrável que o signo desqualificador não conseguiu desfazer. “Estamos aqui”, o poder desta afirmação não se reduz a comunicar a existência, pois ela demarca sempre novos sentidos ao ser enunciada, perspectivas outras sobre si e sobre o mundo, infinitos projetos de futuro, como possibilidades de ruptura radical com os passados coloniais.

Conclusões

A realização desta investigação pretendeu contribuir ao debate sobre a questão indígena na atualidade, em que conceitos como interculturalidade, tradução, Estado-nação, colonialismo, dentre outros, vêm sendo disputados entre as mais diferentes frentes teóricas e ideológicas. Essas disputas não dizem respeito apenas aos campos acadêmicos, pois exercem efeitos concretos nas vidas, nos corpos e projetos políticos que configuram nosso tecido social. Daí a importância de se produzirem conhecimentos situados, que exponham tanto as condições materiais e históricas em que são elaborados, quanto as bases político epistemológicas em que se assentam. Posicionar-se diante de uma realidade como a brasileira, implica, para mim, assumir a defesa dos povos, vidas e identidades colonizadas ao longo de nossa história, para a partir daí, refletir criticamente sobre os processos abertos e contraditórios de construção dessa realidade, sem deixar de assumir o meu lugar diante dela.

Meu ponto de partida foi problematizar as reconfigurações da relação entre o Estado brasileiro e as sociedades indígenas, sobretudo a partir das transformações democratizantes por que vem passando o aparato administrativo do indigenismo – de um aparelho de controle e dominação, para um espaço de interlocução, diálogo e tradução. Para além dos limites políticos estruturais e conjunturais a essas transformações, este estudo pretendeu discutir sobre como as múltiplas formas de “ser indígena” são ainda reduzidas, dentro dessa relação, às lógicas monoculturais de produção de não existência, como *improdutivo, residual, inferior, ignorante e local* (Santos, 2006). Ao optar por desenvolver um estudo de caso sobre coletivos indígenas situados no contexto urbano da cidade de Belo Horizonte, meu objetivo foi analisar o potencial disruptor das trajetórias e resistências que ali se organizam, no deslocamento das categorias, imagens e espaços a que a identidade indígena é associada. Por fim, pretendia relacionar esse deslocamento à descolonização das práticas e imaginários que forjaram o Estado-nação monocultural, contribuindo assim para a tradução intercultural entre as múltiplas resistências descolonizadoras, pautada nas semelhanças e complementaridades entre os processos de diferenciação que promovem.

Um ponto importante que esta tese pretendeu levantar é que a compreensão da problemática indígena no contexto brasileiro exige a análise das relações coloniais tanto na sua dimensão histórica quanto simbólica, cultural e epistemológica. Nesse sentido, a perspectiva pós-colonial nos oferece um suporte analítico e posições político-

epistemológicas de ruptura. É preciso descentralizar as narrativas e mitos sobre uma unidade nacional homogênea, tanto quanto construir ferramentas de ação, para lidar com os efeitos destas narrativas nas vidas concretas dos corpos, coletivos e sociedades.

Outro aspecto central da perspectiva pós-colonial é o reconhecimento da agência dos sujeitos cujas identidades foram forjadas nos esquemas coloniais e exerceram ao longo da história diferentes formas de resistência, produzidas como não existências dentro das lógicas das monoculturas modernas (Santos, 2006). Tais resistências foram um dos pontos de partida desta investigação, ao procurar compreendê-las no contexto da consolidação e transformação do aparelho indigenista ao longo da história brasileira – cuja origem está associada ao poder tutelar (Lima, 1995), uma forma de poder que combina gestão de territórios, controle, enclausuramento dos povos, domesticação de corpos e dominação cultural – a qual, ao contrário do que contam as narrativas tradicionais, não se deu de forma pacífica, tampouco se encerrou, como os indigenistas acreditavam, até meados do século XX.

A miscigenação foi outro instrumento poderoso de dominação cultural que, aliado ao indigenismo, colocava em marcha o modelo civilizatório colonial predominante nas ex-colônias ibéricas latino-americanas – composto por identidades fronteiriças e híbridas, mas divididas num imaginário de dicotomias puras construídas para isolar os “autênticos” índios em relação à população legitimamente brasileira, formada pela naturalização de vínculos entre hierarquias raciais e socioeconômicas, como bem explica o conceito de colonialidade do poder, de Anibal Quijano (2009). A miscigenação não foi, portanto, um fenômeno que se deu apesar da dominação colonial ou à margem dela. Foi, ao contrário, instrumento fundamental na prática e na justificação da violência e do extermínio. Sobretudo nas regiões do Brasil de colonização mais remota, contexto da investigação, ela serviu à desarticulação de vínculos societários que sustentavam a resistência ao processo civilizatório, transformando alternativas de vida em resquícios de povos “incivilizados”, reduzidos, assim, a indivíduos que comporiam a massa de trabalhadores pobres e, posteriormente, a sociedade incivil do campo e das cidades, corpos sem cidadania (Santos, 2003).

A fim de alcançar esses objetivos, um dos percursos centrais desta tese, desenvolvido no terceiro capítulo, foi perceber como a agência dos povos indígenas brasileiros havia promovido a inversão do valor do indigenismo, que, fracassado na missão de “salvar os índios” de seu extermínio, integrando-os “pacificamente” à sociedade nacional

ao torná-los cada vez menos hostis à civilização, acabou por “ser salvo” pelos mesmos. O aparente “fracasso”, diagnosticado pelo antropólogo e também indigenista Darcy Ribeiro (1995), era produto de uma contradição que ele apontava como insuperável, ligada à tenacidade dos povos nativos a manterem as suas diferenças culturais, apesar de não poderem superar a lógica de dominação da cultura nacional que os reduzia a uma categoria uniformizadora. Contudo, a partir dos processos políticos que se seguem a este “fracasso”, aquilo que seria a exceção à integração, que permitia alguns grupos preservarem alguma autonomia étnica, torna-se um movimento amplo de “desintegração” à sociedade nacional e retorno às origens. Tornar-se o “índio genérico” deixa de ser uma etapa de integração necessária à sociedade nacional, senão uma condição de intermediação num processo permanente de diferenciação.

Identifiquei que este fenômeno está principalmente ligado às alianças e conquistas em termos de autonomia das organizações indígenas, assim como às retomadas e reemergências étnicas – sobretudo nas regiões nordeste, sudeste, centro-oeste e sul do país, a partir das últimas décadas do século XX – em que o indigenismo se converteu numa ferramenta de legitimação de processos político organizativos que se multiplicavam. Assim como se dá a resignificação da aldeia como espaço de enclausuramento de povos residuais para território de autodeterminação, o indigenismo é deslocado da perspectiva da dominação, onde implicava a domesticação de corpos e espíritos a partir da cultura dominante, portanto dentro da língua colonizadora, para uma ferramenta de tradução entre culturas, pautada na afirmação de distintas diferenças a partir de uma mesma categoria – indígena – e não da indiferenciação. Não é preciso proteger a diferença enquanto ela “ainda existe”, senão promovê-la, possibilitando condições para que ela emergja em todas as situações sociais, rompa os estereótipos e as unidades monoculturais, expressando a multiplicidade de formas de viver, pensar e se relacionar no e com o mundo. A partir daí, trava-se uma aliança pan-indígena de povos diversos, que passam a chamar-se uns aos outros de “parentes”, baseada numa aposta de tradução intercultural, a partir das unidades forjadas no sofrimento do etnocídio e na resistência a ele, bem como na construção de alternativas de autonomia no seio do corpo social nacional.

Assim, a tese que defendo é de que a emergência da questão indígena nas cidades contra a constante produção de sua não existência compõe um contínuo de resistência que não se localiza em um espaço único e encontra ali uma fronteira que desafia o procedimento

da tradução. Nela, articulam-se aspectos específicos que situam a experiência de estar na cidade, como estar “fora do lugar”, permanentemente invisibilizado na sua subjetividade, e ser alvo de esquemas exotizantes, onde seu corpo se torna um objeto de curiosidade. É o espaço em que o problema de “ser indígena” atravessa os sujeitos de maneiras contraditórias: ao mesmo tempo em que é preciso se esconder, para não sofrer a violência da discriminação, é preciso comprovar, performatizar e representar a imagem fixa do estereótipo. Como destaca Homi Bhabha (1998), esta imagem fixa se apoia na ambivalência do excesso e da falta, remetendo ao perigo, à proibição, assim como ao desejo e à celebração.

Por meio da investigação, tentei explorar as experiências concretas de pessoas, famílias e coletivos que foram obrigadas a deixar os seus territórios para sobreviverem, forçadas a romper vínculos e de pertencimento, abandonar raízes, línguas e tradições, sem conseguirem retornar e permanecendo na cidade às vezes por consecutivas gerações. Em outros casos, são gerações indígenas que carregam as marcas mais remotas do etnocídio, pois sequer puderam experienciar suas raízes culturais, buscando refazê-las a partir do resgate dos vestígios, nomes e línguas, num processo de reemergência étnica. Em outros, são grupos que por razões econômicas se veem obrigados a viajar das aldeias para a cidade, criando ali a base sazonal de intercâmbio cultural com não indígenas. Em todas as situações, as experiências estão marcadas por formas distintas de negação e apagamento, seja a violência urbana dos assassinatos de indígenas em trânsito, seja a negação do reconhecimento e das reivindicações daqueles que organizam seus resgates identitários, seja a afirmação – pela omissão das instituições ou por simplesmente não serem ouvidos quando ocupam os espaços públicos – de que não deveriam estar ali, de que aquele lugar não lhes pertence, de que não são puros ou legítimos o bastante. Repetem-se esquemas coloniais em que a expectativa de uma pureza identitária tenta apagar todo o histórico da miscigenação violenta, dos genocídios, deslocamentos forçados e expropriações que provocaram as primeiras migrações para o contexto urbano e ainda o fazem.

Defendo que tais realidades configuram uma condição fronteira, que não se encaixa em nenhuma categoria prévia que dê conta do entrecruzamento das trajetórias em jogo. Além disso, quis explorar as diferentes dimensões e significados que a fronteira tem, tanto por ser o espaço da produção de violências e negação das vidas que não se encaixam e por isso são tidas como inexistentes, quanto por ser o espaço de suas ambivalências e contradições, onde é possível colocá-la em jogo e desestabilizar o seu poder de definir as

divisões do mundo. Por isso, a legitimação dos coletivos indígenas em situação urbana traz à tona as contradições do processo de produção de direitos a partir de generalizações e categorias fixas, desafiando o movimento indígena a desestabilizar permanentemente a tradução na qual se engajam e a reinventar as suas estratégias.

Identifiquei, assim, três estratégias de resistência utilizadas pelos sujeitos da investigação, aprofundadas dentro do estudo de caso como experiências que complexificam o procedimento da tradução, ao promoverem o deslocamento de fronteiras físicas, simbólicas e epistêmicas: a *defesa do nome e da autenticidade*, a *performance cultural* e a *retomada*.

Nesta primeira estratégia, está em jogo o confronto do poder negador das fronteiras que expulsaram os povos indígenas de seus territórios, obrigando-os a se "integrarem" como corpos indiferenciados, assim como a negação da autenticidade àqueles que não correspondem aos esquemas estereotípicos, tampouco aos parâmetros comprovativos de sua indianidade. Ao longo da história colonial brasileira, a exigência da autenticidade tem sido um importante mecanismo consolidador do etnocídio, negando tanto a identidade presente quanto a possibilidade de construção de memórias coletivas e perpetuação de vínculos, a partir da "emancipação" compulsória individualizadora. Apoiada também na violência miscigenadora, esteve presente no cotidiano indígena, sobretudo de grupos e indivíduos situados nas fronteiras do que se imagina ser o "lugar do índio". A estratégia de resistência de *defesa do nome e da autenticidade* é acionada na tensão entre a subjetivação e a objetificação, a partir de determinados padrões reconhecidos, sem se deixarem capturar por eles.

Remete-se diretamente às arenas de negociação institucionais sobre as quais me aprofundo no terceiro capítulo, ao explorar a instrumentalização do indigenismo pelo movimento indígena organizado local, regional e nacionalmente. Ao negociarem as suas diferenças, os coletivos substituem a lógica de dominação pela tradução, fazendo uso dos mecanismos democráticos conquistados no pós 1988, consolidados por políticas de caráter participativo, que mesmo com todos os retrocessos políticos já verificados ou que ainda estão por vir, garantiram um campo de disputas onde exercem permanentemente uma pressão externa e à margem, por meio de suas próprias formas de fazer política, "eticizando" todo o processo. A construção de múltiplas maneiras de formular a própria *autenticidade*, tanto dentro de cada grupo étnico quanto fora, nas relações entre parentes indígenas, demonstra a

agência indígena ao desestabilizar o poder normalizador que, dentro da biopolítica e necropolítica dos Estados (Foucault, 1979/2005, Mbembe, 2017) serve ao controle das vidas e autoriza a manutenção de um sistema de violência absoluta contra os corpos considerados “descartáveis”. O acionamento contra-hegemônico e pós-abissal do direito e dos aparatos disciplinares (Lauris, 2007, 2016; Santos, 2003, 2009) se insere, assim, na condição de emergência de um cosmopolitismo subalterno (Santos, 2009)

Das experiências e situações relatadas, verifiquei que a defesa do nome é acionada sobretudo para restituir à existência e construir uma presença dos corpos indígenas que na cidade estão submetidos a variadas formas de violência e discriminação, ao ponto de se tornarem corpos inominados, irrelevantes ou mesmo proibidos. Além disso, a ausência do coletivo como suporte à sua autodeterminação produz categorias deslegitimadoras, como indígenas “desaldeados” e exigências materiais de comprovação da identidade que hoje não são consideradas válidas pelo indigenismo brasileiro – como o uso do Registro de Identidade Indígena, antes produzido pela Funai, enquanto mecanismo de controle da população nativa. Dentro do próprio Estado e fora dele, perpetua-se a expectativa de que alguém fale pelo indígena, que ateste a autenticidade, a partir de critérios justificados pela política da tutela e da integração, alheios à autodeterminação de cada etnia. A autoridade legitimadora da lei exerce aí um poder fundamental, não nas relações entre parentes, mas em contextos marcadamente não indígenas.

A contraposição de rituais burocráticos consagrados e dos rituais sagrados de restituição dos vínculos e fronteiras de pertencimento revela, entretanto, o entrecruzamento das diferentes linguagens que nomeiam, tanto os corpos indiferenciados que passam ser reconhecidos por sua identidade indígena, quanto o território da cidade, “indianizado”. O uso dos elementos normativos tem os seus efeitos alterados ao ser pautado pela autonomia indígena, pela capacidade de falarem por si e reconhecerem a própria autoridade política, social e cultural e pelo confronto a expectativas de pureza de uma “indianidade” fixa e padronizada. Autenticidade não tem nenhuma relação com pureza étnica ou com a obediência a estereótipos, mas ao poder de afirmar-se indígena em qualquer espaço que se ocupe e, com isso, exercer o poder de demarcar diferenças a partir do seu próprio referencial cultural, linguístico e epistêmico.

Por essa razão, não há uma experiência única de ser indígena na cidade, há múltiplas. Se a hibridez, a incerteza, a inautenticidade são elementos associados a essas realidades

fronteiriças, não há como confrontá-las senão, como faz Glória Anzaldúa na sua escrita *mestiza*, colocar-se mesmo nelas, explorando os seus efeitos e contradições, na experiência de ser quando essa existência é condicionada como impossível. Ao confrontarem o apagamento, o estigma da inautenticidade e a impossibilidade do retorno, a variedade de escolhas sobre o modo de viver a sua identidade demonstra que esses sujeitos não pretendem seguir um padrão específico, pois constroem as suas resistências nos interstícios das disputas por espaços formalmente hegemônicos, organizando-se dentro de suas famílias, entre parentes das mesmas ou outras coletividades étnicas, dentro de um mesmo espaço de vida ou em localidades diversas, por meio de múltiplas estratégias disponíveis para expressarem e legitimarem as suas diferenças.

Diretamente ligada à autenticidade verifiquei que por meio da *performance cultural*, a diferença se faz presente na relação interétnica, que é também objetificante, mas de uma maneira distinta ao “comprovante” oficial. Pela performance, apresentam-se ao mundo e “vestem” uma aparência de exotismo, como “outros”, diferentes dos “mesmos”. As representações culturais diferenciadoras, acionadas de diferentes maneiras – em encontros políticos, manifestações, exposições de artesanato nas ruas, exibição de rituais, momentos de troca entre parentes ou entre não indígenas – são uma linguagem tradutória que demarca a presenças, mas fala muito mais do que o mundo não indígena é capaz de compreender, pois, por meio dela, a objetificação da aparência se converte em processos permanentes de subjetivação. Na performance, o corpo é ele mesmo um território, uma fronteira, que se veste, canta, pinta-se, dança, ocupa a rua, reapropria-se da língua, do nome indígena que foi negado. Sem ela, não há garantias de que o nome estabeleça uma outra relação com a totalidade, porque esta deseja a todo tempo incorporá-lo. É por meio dela que a totalidade – que pode ser a rua, o parlamento, a escola, a instituição, o poder – se transmuta em novos sentidos para além do nome.

A performance pode também estar ligada à produção de rituais nos momentos de encontro entre não indígenas, em que as palavras e cantos na língua nativa permanecem sem tradução e os sentidos serão apenas compartilhados por aqueles que compartilham também o parentesco. Neste momento, reforçam-se os vínculos internos, estabelecem-se fronteiras externas. Os rituais e outras práticas performativas têm uma importância central em confrontar a indiferenciação, o imaginário de que um indígena que se veste como ocidental não aparenta suficientemente pertencer a outra cultura e, portanto, não se distingue dos

demais cidadãos. A performance transmite aos sentidos que essa diferença existe, ela é viva, está calcada em uma atitude guerreira e resistente de vida, comunica-se com as raízes ancestrais e se reinventa na realidade material dada. Se há nela um conteúdo "exotizante", que reforçaria a expectativa de que a identidade cultural se reduza à aparência, trata-se de uma estratégia na qual é deslocada a noção de que cultura é um objeto que se manifesta. Ao contrário, ela é um movimento de permanente diferenciação, de relação e de agência.

A fim de perceber como essas estratégias de resistência se articulam e se potencializam, decidi analisá-las à luz do movimento mais amplo de resistência, denominado politicamente de *retomada*, estratégia central de disputas espacial, tanto relacionadas à demarcação dos territórios indígenas quanto a outros processos de resgate afetivos e simbólicos, que desestabilizam a homogeneidade dos espaços tidos como neutros e não indígenas, bem como a relação naturalizada entre culturas nativas e seus lugares de vida. “O índio vive onde quiser”, ou “estamos aqui” são afirmações que resumem o longo processo de resistência indígena, de maneiras específicas em cada região, incidindo nos espaços que, transformados em lugares, são “indianizados”. São, ao mesmo tempo, enunciações cujo significado poderá variar contextualmente, ressignificando os sujeitos que enunciam e tudo que os rodeia.

Retomar é voltar à origem e fazê-la presente, viva, dinâmica, demarcando fronteiras a partir dela e redistribuindo o poder de definir fronteiras. Assim, as estratégias de defesa do nome e da autenticidade segundo uma lógica de autodeterminação, a performance cultural e a retomada são inseparáveis na tarefa de proliferar diferenças encerradas na categoria genérica, o nome dado pelo colonizador. Reconhecer e valorizar a presença indígena na cidade não significa negligenciar a luta pelo território, pelo espaço do sagrado e das tradições, de conexão com outros seres não humanos, o lugar de construção de futuros que renovem em ciclos de vida os passados ancestrais. Retomar a cidade pode significar reinventá-la como um espaço de vida “indianizado”, ou fazer do próprio corpo um território de resistência, por meio do qual se resgatam passados e futuros, novas formas de existir no mundo e nomeá-lo.

Em resumo, ao me aprofundar sobre os resultados desta investigação sobre a resistência indígena em um contexto espaço-temporal localizado, na cidade de Belo Horizonte, durante os anos de 2015 e 2016, pretendi refletir sobre a prática e o cotidiano dessa resistência, a partir de uma perspectiva situada e implicada à ação, para a produção de

um conhecimento crítico, mas não resignado aos limites estruturais que revela. Ao contrário, quis estabelecer conexões desta à luta histórica dos povos indígenas da América Latina pela descolonização de seus territórios, vidas e histórias. Faço isso na aposta em uma tradução intercultural que mobilize as múltiplas vidas resistentes no mundo, na construção de arranjos societários alternativos à hegemonia do capital, do patriarcado e do colonialismo. Com ela, quis situar a força da resistência no processo de diferenciação, que torna a tradução um momento fundamental que não se encerra na troca ou no diálogo entre saberes, pois mobiliza uma reconstrução de sentidos do mundo, aliada a um acionamento prático de estratégias, dentro e fora das estruturas de poder a serem consideradas em cada contexto.

Decidi compreender as transformações dos efeitos que a agência indígena tem produzido a de um sistema interétnico marcado pelos imaginários de um Estado Nação uniforme, forjado pela violência colonial. Com o desmonte dos direitos indígenas em andamento no Estado brasileiro, sobretudo na deslegitimação de processos à margem da institucionalidade, como retomadas e reemergências étnicas, demonstrei as continuidades e descontinuidades dos processos de descolonização, onde as alternativas emergentes são tão mais perigosas quanto maior radicalidade imprimem às transformações societárias. Há, por fim, na aposta de tradução intercultural que sintetiza as experiências analisadas na investigação uma imbricação direta entre interculturalidade e descolonização, sem as quais todo o processo tradutório se reduz à repetição de estereótipos.

Defendo, enfim, que a questão indígena, “inventada” pela própria sociedade colonial, é tão mais poderosa quanto mais distante estiver de ser “resolvida”, lembrando-nos o desafio de abertura radical que a resistência dos povos mantiveram ao longo da história, ao perpetuarem *o equívoco* como o espaço impenetrável de suas próprias linguagens, perspectivas e destinos. Descolonizar a diferença é manter esta intraduzibilidade viva, tanto para desconstruir o imaginário de unidade forjada na miscigenação violenta, quanto para abraçar as incertezas sem cair na arrogância do multiculturalismo hegemônico. Neste processo, reconhecer identidades e culturas diversas implica confrontar expectativas de pureza e fixidez, mas principalmente, compreendê-las na agência e na enunciação dos sujeitos concretos, sem queremos incorporá-las num mesmo projeto e narrativa de resistência. Há muito o que aprender com elas – muito menos do que temos aprendido – sobre as fronteiras que as constroem, sobre o modo como vêm sendo deslocadas e rompidas e como nos posicionamos diante delas.

Pensar a diferença indígena para além dela mesma, o que significa adotar as perspectivas que essas múltiplas sociedades trazem ao mundo que compartilhamos. Não se trata de desvendar a fórmula exata para salvar um mundo capitalista em colapso, mas nos imaginarmos como parte dele de outras formas que não aquela que as nossas tradições de pensamento ocidental nos ensinaram – tanto a partir da potência absoluta do sujeito cartesiano quanto na impotência completa do sujeito determinado pela estrutura. Quis aqui trazer elementos para uma aprendizagem sobre e com a diferença indígena, a partir da resistência cotidiana, viva, contraditória, que nos desperte para o devir de novos mundos e para o desvio de um futuro inevitável.

Referências

- Acosta, Alberto (2012). “O buen vivir, uma oportunidade de imaginar outro mundo”, in Heinrich Böll Foundation (ed.), *Um Campeão visto de perto. Uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro*, Heinrich-Böll-Stiftung, 198-216.
- Ascelrad, Henri (2001). Sentidos da sustentabilidade urbana. In Ascelrad, H. *A duração das cidades: a sustentabilidade e risco nas políticas urbanas*. Rio de Janeiro: DP&A/CREA-RJ. p.27-55.
- Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Anzaldúa, Glória (2007). *Borderlands: The new mestiza. La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Araújo, Jordeanes N.; Barroso, Suellen Andrade (2014). *Os indígenas e a cidade: processos identitários, direitos e políticas públicas no contexto urbano*. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de Agosto de 2014, UFRN, Natal/RN. Disponível em http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401989723_ARQUIVO_artigo_RBA.pdf. Acesso em 03/10/2017.
- Arias, Arturo (2008). “The Maya Movement: Postcolonialism and cultural agency” In *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*, Edited by Mabel Moraña, Enrique Dussel and Carlos A. Jáuregui. Durham: Duke University Press, 519-538.
- Balandier, Jacques (1993/1955). “A noção de situação colonial”, Trad. Nicolás Nyimi Campanário, *Cadernos de Campo*, n.3, 107-131.
- Barth, Fredrik (1998/1969). “Grupos étnicos e suas fronteiras” in Philippe Poutignat e JocelyneStreiff-Fenart, *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 186-227.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2006). “As etnogêneses. Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. *Mana*, 12 (1), 39-68.
- Bengoa, José (2009). “Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?”, *Cuadernos de Antropología Social*, No. 29, 7-22.

- Bhabha, Homi K. (1998). *O local da cultura*, trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG.
- Bhambra, Gurinder K. (2014). “As possibilidades quanto à sociologia global: uma perspectiva pós-colonial”. *Revista Sociedade e Estado*, Volume 29, número 1, 131-151.
- Boccarda, Guillaume (2002). “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”, in Guillaume Boccarda (Ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 47-82.
- Bourdieu, Pierre (2010). “A identidade e a representação. Elementos para uma discussão crítica sobre a ideia de região”, in *O Poder simbólico*, Trad. Fernando Tomaz, 13ª. Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 107-132.
- Burawoy, Michael (1991). “The extended case method”, in Michael Burawoy et. al. (org.), *Ethnography unbound: power and resistance in the modern metropolis*. Berkeley: University of California Press, 271-287.
- Burawoy, Michael (2009). *The extended case method: four countries, four decades, four transformations, and one theoretical tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Butler, Judith (2007). *Gender Trouble: feminism as the subversion of identity*. New York: Routledge.
- CIMI - Conselho Indigenista Missionário (2017). *Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil. Dados de 2017*. CIMI, Brasília.
- CPI – Comissão Pró Índio (1979). “A questão da emancipação”. *Cadernos da Comissão Pró Índio* No. 1, São Paulo.
- Chatterjee, Partha (2004). “Populações e sociedades políticas” in *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, CEAO, p. 101-127.
- Clastres, Pierre (1975). *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. Porto: Edições Afrontamento.

- Compans, R. (2001). Cidades sustentáveis, cidades globais. Antagonismo ou complementaridade? In Ascelrad, H. *A duração das cidades: a sustentabilidade e risco nas políticas urbanas*. Rio de Janeiro: DP&A/CREA-RJ. p. 105-137.
- Cunha, Manuela Carneiro da (1992). “Introdução a uma história indígena”, in Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 9-24.
- Cunha, Mauela Carneiro da (1994). “O futuro da questão indígena”. *Estudos Avançados*, 8(20), 121-136.
- Cunha, Manoela Carneiro da (2009). *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Dantas, Beatriz G.; Sampaio, José Augusto L.; Carvalho, Maria Rosário G. (1992). “Os Povos Indígenas no Nordeste brasileiro. Um esboço histórico”, in Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 431-455.
- Dussel, Enrique (1993). *1492: O Encobrimento do Outro (A origem do “mito da modernidade”)*. Petrópolis: Vozes.
- Escobar, Arturo (2005). “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento”, In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 133-168.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz (1975). *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 2ª. ed. Porto: Paisagem Editora.
- Fígoli, Leonardo H. G. (1982). *Identidade étnica e regional: trajeto construtivo de uma identidade social*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília.
- Foucault, Michel (1979/2006). *Microfísica do Poder*. 22ª. Ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal.
- Foucault (1979/2005). *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

- Friedman, Susan (2001). “O falar da fronteira, o hibridismo e a performatividade: teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*. No. 61, 5-28.
- Goldberg, David Theo (2005). “Heterogeneity and Hybridity: Colonial Legacy, Postcolonial Heresy” in Schwarz / Ray (editors), *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden: Blackwell Publishing, 72-86.
- González Casanova, Pablo (1967/2003). “Colonialismo Interno (una redefinición)”, *Rebeldía*, No. 12, 1-30.
- Gluckman, M. (2010). “Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna” in Bela Feldman Bianco (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: métodos*. São Paulo: UNESP, 237-364.
- Grosfoguel, Ramón (2008). “Para descolonizar os estudos de económica política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Tradução Inês Martins Ferreira, n. 80, 115-147.
- Guimarães, Liliana A. M; Grubits, Sônia (2007). “Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira, Psicologia e Sociedade, Vol 19 (1), 45-51.
- Guirau, Kárine Michelle; Silva, Carolina Rocha (2013). *Povos indígenas no espaço urbano e políticas públicas*. São Paulo: UNESP.
- Gupta, Akhil; Ferguson, James (2000). “Mais Além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença” in Antônio A. Arantes, *O espaço da diferença*. São Paulo: Papirus, 30-49.
- Haraway, Donna (2004). “Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective” in Sandra Harding (ed.), *Feminist Standpoint Theory Reader: intellectual and political controversies*. New York: Routledge, 81-101.
- Harding, Sandra (2004). “Standpoint theory as a site of political, philisofic and scientific debate” in Sandra Harding (ed.), *Feminist Standpoint Theory Reader: intellectual and political controversies*. New York: Routledge, 1-15.

- Harding, Sandra (2006). *Science and Social Inequality. Feminist and Postcolonial Issues*. Chicago: University of Illinois Press.
- Harvey, David (1996). Do gerenciamento ao empresariamento: a transformação urbana no capitalismo tardio. *Espaço & Debates*, n. 39, ano XVI. São Paulo, NERU. p. 48-64.
- Keller, Evelyn Fox (2001). “Making a difference: Feminist Movement and Feminist Critique of Science”, in Angela N. H. Creager; Elizabeth Lunbeck; Londa Schiebinger (ed.), *Feminism in twentieth century: science, technology and medicine*. Chicago: The University of Chicago Press, 98-109.
- Lacerda, Rosane (2008). *Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário.
- Lavie, Smadar; Swedenburg, Ted (1996). Introduction, In *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*. Durham: Duke University Press, 1-26.
- Lazarin, Marco Antonio (1981). *A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília.
- Latour, Bruno (2009). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34.
- Lauris, Élide (2007). “Pluralismo emancipatório? Uma abordagem a partir dos movimentos indígenas da América Latina”. *Cronos*, Natal-RN, n.8, v.1, 57-80.
- Lauris, Élide (2016). “Aprender com/a partir do Sul Redefinindo conceitos, contextos, vozes e narrativas para uma nova política de direitos humanos na América Latina”. *Crítica y Emancipación, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año 8, n. 15, 381-467.
- Lima, Antônio Carlos Souza (1995). *Um grande cerco de paz. Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petópolis: Vozes.
- Lima, Antônio Carlos Souza; Barroso-Hoffmann, Maria (2002). *Além da Tutela: bases para uma nova política indigenistas III*. Rio de Janeiro: Laced Contracapa.

- Llasag, Raúl (2018). *Constitucionalismo plurinacional desde los Sumak Kawsay e sus saberes: plurinacionalidad desde abajo y plurinacionalidad desde arriba*. Quito: Huaponi Ediciones: INIGED.
- Loomba, Ania (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge.
- Luciano Baniwa, Gersem dos Santos (2006). *Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Edições MEC/Unesco.
- Martins, José de Souza (2009). *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec.
- Mbembe, Achile (2017). *Políticas da Inimizade*. Trad.Marta Lança. Lisboa: Antígona.
- Meneses, Maria Paula (2010). “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais, *E-Cadernos CES*, 7, 68-93.
- Mignolo, Walter (2000). *Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter (2011). *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires, Ediciones del SIGNO.
- Morales, Roberto (2008). “Peripheral Modernity and Differential Mestizaje in Latin America: outside Subalternist Postcolonialism”, in Mabel Moraña; Enrique Dussel; Carlos A. Jáuregui, *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham Duke University Press, 479-505.
- Nakashima, Edson Yukio; Albuquerque, Marcos Alexandre dos Santos (2011). “A cultura política da visibilidade: os Pankararu na cidade de São Paulo”, *Estudos Históricos*, Vol. 24, No. 47, 182-201.
- Nunes, Eduardo Soares (2010). “Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades, *Espaço Ameríndio*, Vol. 4, No. 1, 9-30.
- Oliveira, João Pacheco de (1998). “Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, *Mana*, vol. 1, Rio de Janeiro, 47-77.
- Oliveira, João Pacheco (1998b) (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

- Oliveira, João Pacheco (1999) (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Oliveira, João Pacheco (2016). “Sem tutela, uma nova moldura de nação. O pós-constituição de 1998 e os povos indígenas”, *Brasiliana- Journal for Brazilian Studies*, Vol. 5, No. 1, 200-229.
- Oliveira, Roberto Cardoso (1968). *Urbanização e tribalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Oliveira, Roberto Cardoso (1979). “Identidade étnica, identificação e manipulação”, in *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1-31.
- Oliveira, Roberto Cardoso (1981). “Introdução: a noção de fricção étnica”, in *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 33-54.
- Peirano, Mariza (2000). “A Antropologia como ciência social no Brasil”, *Etnográfica*, Vol. IV (2), 219-232.
- Peirano, Mariza (2005). *Anthropology with no guilt – a view from Brazil*, Brasília: Série Antropologia- 368.
- Penteado, Yara Maria Brum (1980). *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cotidiana*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília.
- Ponte, Laura Arlene Saré Ximenes (2009). “A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de socibilidade”, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. Ciências Humanas*, Vol. 4, No. 2, 261-275.
- Quijano, Aníbal (2009). “Colonialidade do Poder e Classificação Social” in Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 73-118.
- Quijano, Anibal (2006). “El ‘Movimiento Indígena’ y las Cuestiones Pendientes en América Latina”, *Review*, XXIX, 2, 189-220.
- Ramos, Alcida Rita (1990). “Ethnology Brazilian Style”, *Cultural Anthropoloy*, Vol. 5, No. 4, 452-472.

- Ramos, Alcida Rita (1998). *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Ramos, Alcida Rita (1998b). “Uma crítica da desrazão indigenista”, *Série Antropologia*. Brasília, 1-10. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie243empdf.pdf>. Consulta em 12/03/2019.
- Ribeiro, Antônio Sousa (2001). “A retórica dos limites. Notas sobre o conceito de fronteira”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento, 463-488.
- Ribeiro, António Sousa (2012). “Vítima do próprio sucesso? Lugares comuns do pós-colonial”, in Elena Brugioni et al. (orgs.), *Itinerâncias. Percursos e representações da pós-colonialidade*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 39-48.
- Ribeiro, Darcy (1986). *Os índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes.
- Rocha, Gabriela de Freitas Figueiredo (2011). "Para que e para quem serve a sustentabilidade urbana?" Anais do I Circuito de Debates Acadêmicos da II Conferência de Desenvolvimento do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Disponível em <http://www.ipea.gov.br/code2011/chamada2011/pdf/area7/area7-artigo41.pdf>. Acesso em maio de 2019.
- Rocha, Gabriela de Freitas Figueiredo (2012). *No meio da cidade tem um quilombo: o processo de formação identitária do quilombo de Mangueiras em Belo Horizonte/MG*. Belo Horizonte: UFMG. Disponível em <https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2018/06/Dissertação-Gabriela.compressed.pdf>. Acesso em maio de 2019.
- Romano, Jorge Osvaldo (1982). *Índios proletários em Manaus: o caso dos Sateré-Mawé citadinos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, UnB, Brasília.
- Sandoval, Chela (2004). “U. S. Third World Feminism: The Theory and Method of Differential Oppositional Consciousness”, in Sandra Harding (ed.), *Feminist Standpoint Theory Reader: intellectual and political controversies*. New York: Routledge, 195-209.

- Santos, Boaventura Sousa (1983). "Os conflitos urbanos no Recife: o caso do Skylab", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, No.11, 9-60.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003). "Poderá o direito ser emancipatório?", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, No. 65, 3-76.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001). "Os Processos da globalização", in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Globalização: fatalidade ou utopia?* Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). "Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes" in Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 23-72.
- Santos, Boaventura de Sousa (2013). "Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira" in *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Coimbra: Almedina, 139-164.
- Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado (2010). "Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 25-68.
- Schaden, Egon (1969). *Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira.
- Silva, Cristhian Teófilo da (2012). "Indigenismo como ideologia e prática de dominação: Apontamentos teóricos para a uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada", *Latin America Research Review*, 47 (1), 16-34.
- Smith, Linda Tuhiwai (1999). *Decolonizing methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: University of Ontago Press.

- Souza, Ana Hilda Carvalho (2012). *Indígenas urbanos de Boa Vista/RR: aspectos de migração e estado de pobreza*. 1o. Seminário Internacional Sociedade e Fronteiras, novembro de 2012. Disponível em <https://ufrr.br/ppgsf/index.php/downloads/category/4-anais-comunicacao.html?download=106:007>. Acesso em 03/10/2017.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés de (2010). “Multiculturalismo e direitos coletivos”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 71-110.
- Spivak, Gayatri (2010). *Can the subaltern speak? reflections on the history of an idea*. New York: Columbia University Press.
- Taussig, Michael (1993). *Mimesis and Alterity*. New York: Routledge.
- Todorov, Tzvetan (1990). *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Maria Isabel Braga. Lisboa: Litoral.
- Vainer, Carlos. 2000. Pátria, empresa e mercadoria. In: Arantes, O. et al. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis: Vozes. p. 75-103.
- Van Velsen, J. (2010). “A análise situacional e o método de estudo caso detalhado” in Bela Feldman Bianco. (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: métodos*. São Paulo: UNESP, 437-468.
- Viegas, Susana de Matos. (1998). “Índios que não querem ser índios: etnografia localizada e identidades multi-referenciais”, *Etnográfica*, Vol II (1), 91-111.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1999). “Etnologia brasileira” In: Sérgio Miceli (Org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Brasília: CAPES, v.1, Antropologia.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2006). “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. Entrevista concedida ao ISA-SP em 26 de abril de 2006. Disponível em https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_é_%C3%ADndio.pdf. Acesso em 16/01/2017.

- Viveiros de Castro (2015). *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify.
- Wagner, Roy (2010). *A invenção da cultura*. Trad.: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify.
- Walsh, Catharine (2008). “(Post) coloniality in Ecuador: the indigenous movement’s practices and politics of (re)signification and decolonization” In *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*, Edited by Mabel Moraña, Enrique Dussel and Carlos A. Jáuregui. Durham: Duke University Press, 506-518.
- Walsh, Catharine (2014). “Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino. Notas pedagógicas y senti-pensantes”, In *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, Walter Mignolo et. al; compilado por María Eugenia Borsani y Pablo Quintero, 1ª. ed. Neuquén: EDUCO – Universidad Nacional del Comahue, 47-78.
- Walsh, Catharine (2015). “Notas Pedagógicas desde las grietas decoloniales”, *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*. Año II, N. 4, 1-11.
- Weber, Max (1991). “Relações comunitárias e étnicas” in *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. Da UnB, 1991.
- Weiss, Laura; Engelman, Juan; Valverde, Sebastián (2013). “Pueblos Indígenas Urbanos en Argentina: un Estado de la Cuestión”, *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, Año XV, Vol. 16, No. 1-14.
- Wolf, Michaela (2008). “Translation – Transculturation. Measuring the perspectives of transcultural political action”. Disponível em http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en/base_edit. Acesso em 22 de março de 2018.
- Wolkmer, Antônio Carlos (2013). “Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina”, in Antônio Carlos Wolkmer; Milena Petters Melo (orgs.) *Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas*. Curitiba: Juruá.
- Young, Robert. J. C. (1995). “Hybridity and diaspora”, in Robert J. C. Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London-New York: Routledge.

Anexos

- Lista de entrevistas, por ordem cronológica

- Maria Augusta Assirati, ex presidente interina da Funai, entre junho de 2013 e outubro de 2014. Entrevista realizada no dia 07 de julho de 2015.

- Bartolomeu Pankararu, estudante de Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais, indígena da etnia Pankararu, integrante da comunidade de Pernambuco. Entrevista realizada no dia 19 de agosto de 2015.

- Adana Kambeba, estudante de Medicina na Universidade Federal de Minas Gerais, integrante da etnia Kambeba, originária da Amazônia. Entrevista realizada no dia 14 de setembro de 2015.

- Kapua Puri, biólogo, indígena da etnia Puri, da comunidade originária da Região Metropolitana Belo Horizonte. Entrevista realizada no dia 29 de abril de 2016.

- Rosinha Pataxó, artesã, indígena da etnia Pataxó, integrante da comunidade Pataxó de Coroa Vermelha, na Bahia. Entrevista realizada no dia 07 de junho de 2016.

- “João” (nome fictício), antropólogo, servidor da sede nacional da Funai. Entrevista realizada no dia 21 de junho de 2016.

-Gilberto Vieira dos Santos, Secretário na sede nacional do CIMI. Entrevista realizada no dia 22 de junho de 2016.

- Célia Pataxó, artesã, indígena da etnia Pataxó, integrante da comunidade Pataxó de Coroa Vermelha, na Bahia. Entrevista realizada no dia 25 de junho de 2016.

- Rayokuã Pataxó, artesão, indígena da etnia Pataxó, integrante da comunidade Pataxó de Coroa Vermelha. Entrevista realizada no dia 25 de junho de 2016.

- Adriano Puri, historiador e professor, indígena da etnia Puri, originário da região da Zona da Mata mineira. Entrevista realizada no dia 06 de julho de 2016.

- Gracinha Pataxó Hã hã hãe, artesã, indígena da etnia Pataxó Hã hã hãe. Entrevista realizada no dia 10 de julho de 2016.

- Eduardo de Oliveira, coordenador do CIMI Regional Leste. Entrevista realizada no dia 25 de julho de 2016.

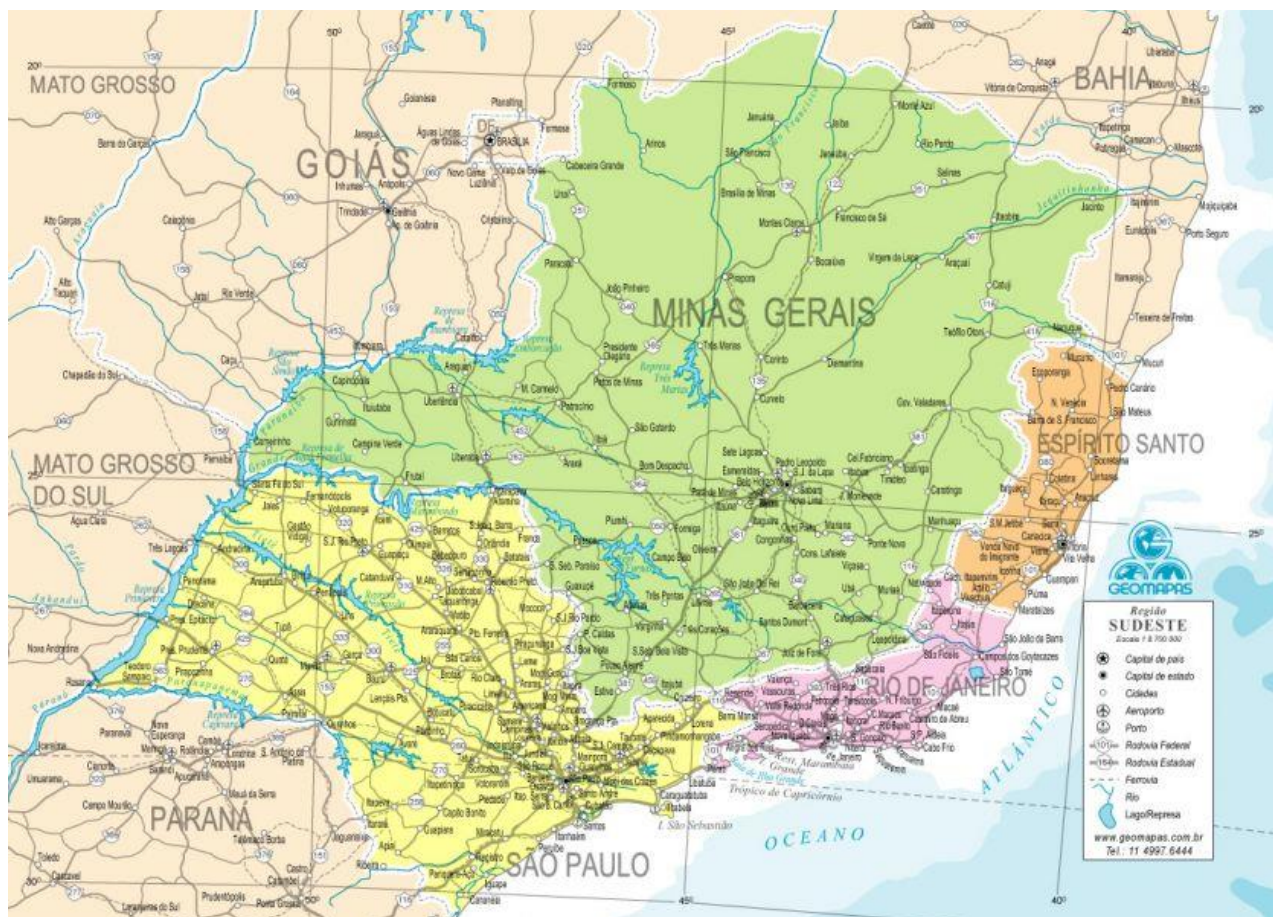
- Avelin Buniacá Kambiwá, socióloga e professora, indígena da etnia Kambiwá, da comunidade localizada em Pernambuco, liderança na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Entrevista realizada no dia 29 de julho de 2016.

-Paulinho Aranã, indígena da etnia Aranã, liderança da comunidade residente na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Entrevista realizada no dia 02 de agosto de 2016.

- Marinalva Pataxó Hã hã hãe, presidente da Associação dos Indígenas da Região Metropolitana de Belo Horizonte, indígena da etnia Pataxó Hã hã hãe. Entrevista realizada no dia 09 de agosto de 2016.

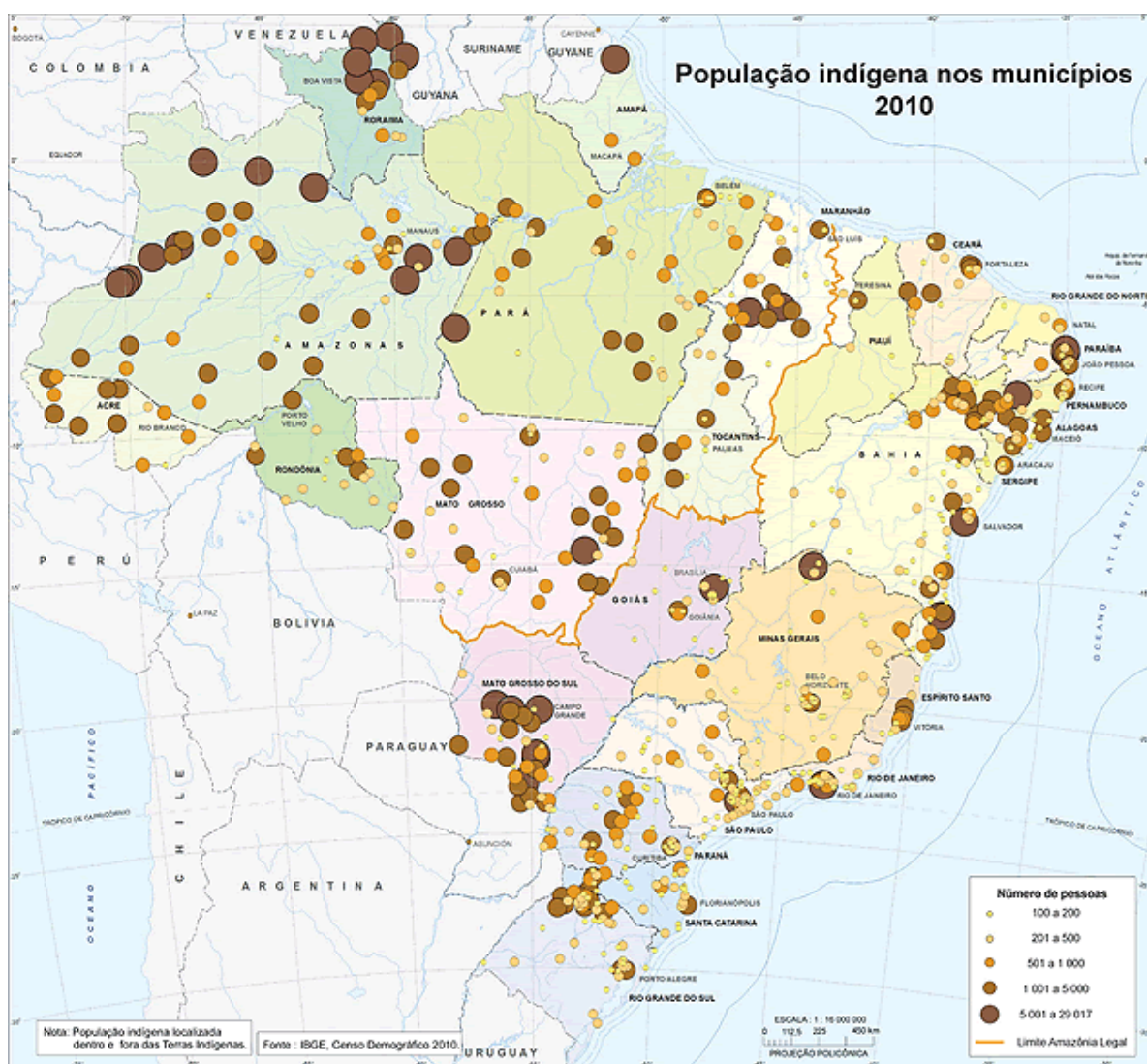
- Mapas

Região sudeste do Brasil



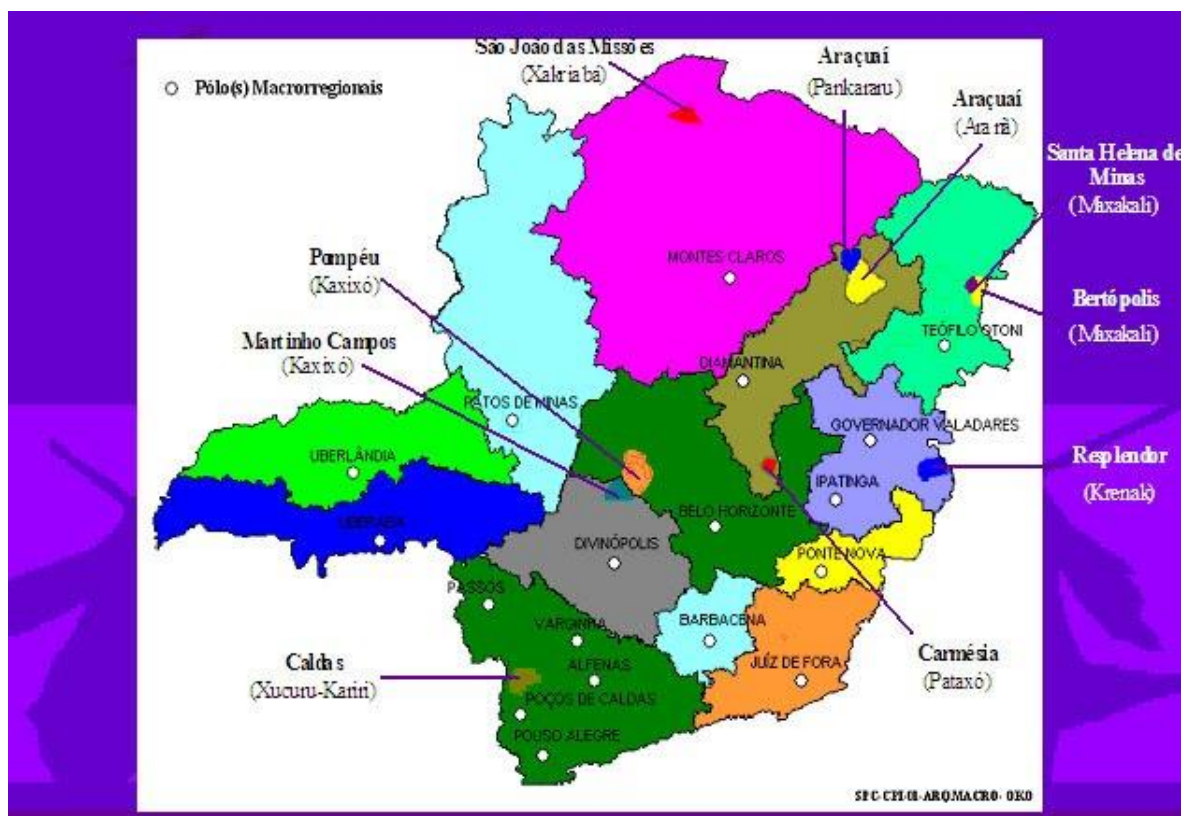
Fonte: <http://www.geomaps.com.br/nossos-produtos/ref.-033-61-regiao-sudeste-do-brasil-agenda-033-61.html> Acesso em 10/08/2019.

Distribuição da população indígena por municípios do Brasil



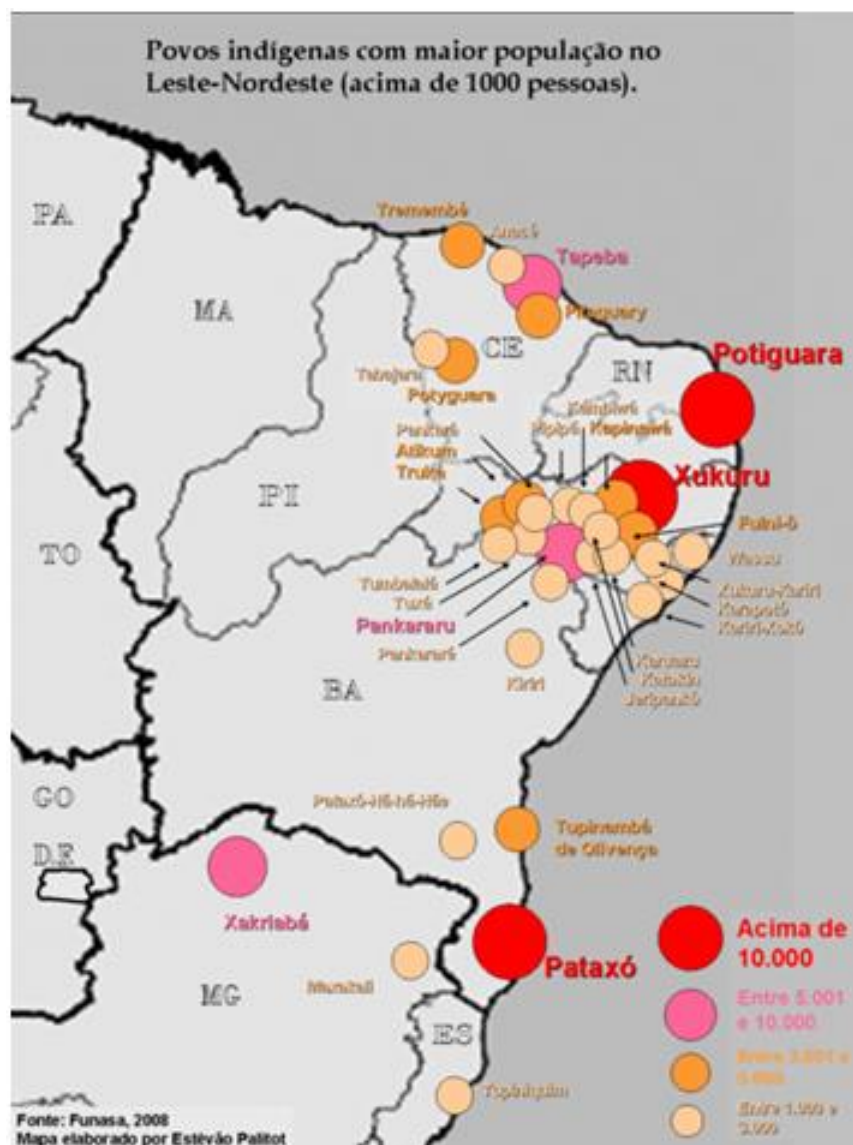
Fonte: <https://indigenas.ibge.gov.br/mapas-indigenas-2>. Acesso em 10/08/2019.

Distribuição dos coletivos indígenas mineiros entre os municípios de Minas Gerais



Fonte: https://www.farolcomunitario.com.br/mg_005_0473.htm Acesso em 10/08/2019.

Distribuição dos coletivos indígenas no Leste-Nordeste do Brasil



Fonte: https://www.wikizero.com/pt/Povos_ind%C3%ADgenas_no_Nordeste_do_Brasil. Acesso em 10/08/2019

- Lista dos/as presidentes da Funai dos últimos anos (a partir de 1990, quando passa a integrar o Ministério da Justiça)

| Presidente da Funai em exercício | Período de gestão |
|---|-------------------------------------|
| Coronel Airton Alcântara | março a agosto de 1990 |
| Sargento Cantídio Guerreiro Guimarães | agosto de 1990 a julho de 1991 |
| Sidney Ferreira Possuelo | agosto de 1991 a maio de 1993 |
| Cláudio dos Santos Romero | maio a setembro de 1993 |
| Dinarte Nobre Madeiro | setembro de 1993 a setembro de 1995 |
| Márcio José Brando Santilli | setembro de 1995 a março de 1996 |
| Júlio Gaiger | março de 1996 a julho de 1997 |
| Sullivan Silvestre | julho de 1997 a fevereiro de 1999 |
| Márcio Lacerda | fevereiro a novembro de 1999 |
| Carlos Frederico Marés | novembro de 1999 a abril de 2000 |
| Roque Barros Laraia | abril a maio de 2000 |
| Glênio Alvarez | maio de 2000 a junho de 2002 |
| Otacílio Antunes Reis Filho | junho a julho de 2002 |
| Artur Nobre Mendes | julho de 2002 a janeiro de 2003 |
| Eduardo Aguiar de Almeida | fevereiro a agosto de 2003 |
| Mércio Pereira Gomes | setembro de 2003 a março de 2007 |
| Márcio Meira | abril de 2007 a abril de 2012 |
| Marta Maria Azevedo | abril de 2012 a junho de 2013 |
| Maria Augusta Boulitreau Assirati | junho de 2013 a outubro de 2014 |
| Flávio Chiarelli Vicente de Azevedo | outubro de 2014 a junho de 2015 |
| João Pedro Gonçalves da Costa | junho de 2015 a junho de 2016 |
| Artur Nobre Mendes | junho a outubro de 2016 |
| Agostinho do Nascimento Netto | outubro de 2016 a janeiro de 2017 |
| Antônio Fernandes Toninho Costa | janeiro a maio de 2017 |
| Franklimberg Ribeiro de Freitas | maio de 2017 a abril de 2018 |
| Wallace Moreira Bastos | abril de 2018 a janeiro de 2019 |
| Franklimberg Ribeiro de Freitas | janeiro a junho de 2019 |
| Marcelo Augusto Xavier da Silva | julho de 2019 |

Observações: O objetivo da tabela é demonstrar a alta rotatividade de ocupantes do cargo ao longo dos anos que se seguiram à Constituição de 1988, uma média próxima a um/a presidente por ano. Isso comprova a fragilidade da Funai mesmo com as transformações da política indigenista pós redemocratização, frente aos interesses que condicionam o seu direcionamento político e estratégico. Outros elementos são a recorrência de figuras militares, a prevalência quase absoluta de homens e, sobretudo, a ausência da representatividade indígena.