



BRUNO PACHECO DE OLIVEIRA

Quebra a cabaça e espalha a semente

Desafios para um protagonismo indígena

Bruno Pacheco de Oliveira

**Quebra a cabaça
e espalha a semente**
Desafios para um protagonismo indígena



Rio de Janeiro, 2015

© Bruno Pacheco de Oliveira/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2015.

Todos os direitos reservados a Bruno Pacheco de Oliveira/E-papers Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra, ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.

Impresso no Brasil.

Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento

(<http://www.laced.etc.br>)

SEE/Departamento de Antropologia/Museu Nacional/UFRJ

Quinta da Boa Vista, s/n. - São Cristóvão - Rio de Janeiro - Brasil

Cep: 20940-040

Coordenação Editorial da Série:

Antonio Carlos de Souza Lima

Este livro foi integralmente financiado, em sua elaboração, editoração e impressão, pelo projeto A Educação Superior de Indígenas no Brasil: avaliação, debate, qualificação, desenvolvido, no âmbito do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED)/Setor de Etnologia/Departamento de Antropologia/Museu Nacional-UFRJ, com recursos da Fundação Ford (Doação nº 1110-1278).

Disponível para download gratuito em: <http://www.laced.etc.br/livros>

ISBN 978-85-7650-490-0

Revisão: Nancy Soares

Projeto gráfico e capa: Samara Tomé

Foto da capa: Bruno Pacheco de Oliveira

Diagramação: Rodrigo Carmo

Produção Editorial: Thaís Garcez

Esta publicação encontra-se à venda no *site* da

E-papers Serviços Editoriais.

<http://www.e-papers.com.br>

Rua Mariz e Barros, 72, sala 202

Praça da Bandeira - Rio de Janeiro

CEP 20.270-006

Rio de Janeiro - Brasil

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

O45q

Oliveira, Bruno Pacheco de

Quebra a cabaça e espalha a semente [recurso eletrônico] : desafios para um protagonismo indígena / Bruno Pacheco de Oliveira. - Rio de Janeiro : E-Papers, 2015.

recurso digital : il.

Formato: epdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

Apêndice

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7650-495-5 (recurso eletrônico)

1. Etnologia. 2. Índios do Brasil - Usos e costumes. 3. Índios do Brasil - Trato. 4. Livros eletrônicos. I. Título.

15-25667

CDD: 980.41

CDU: 94(=87)(81)

Para Helena, Santa e Lucia que me olham de cima

Agradecimentos

Primeiramente agradeço a todos os indígenas com quem convivi e trabalhei. Sua coragem e sabedoria, de que fui testemunha em tantas ocasiões, foram o maior incentivo para meus estudos. Que este livro seja uma contribuição para suas lutas.

Agradeço muito a minha orientadora, Ana Lucia Enne, que caminhou comigo de mãos dadas em todos os momentos do meu percurso com sabedoria, sensibilidade e um amor contagiante por sua profissão. Aprendi muito, obrigado de coração. Agradeço também ao Professor Antonio Carlos de Souza Lima pelo incentivo e pela amizade que construímos ao longo dos anos de trabalho. Sem ele nada disso teria acontecido.

Minha gratidão também aos professores e colegas do Programa de Pós-graduação em Cultura e Territorialidades da UFF de onde só levo boas lembranças e amizades. Agradeço de forma especial a Wallace de Deus Barbosa e Marildo Nercolini, professores do PPCULT, e a Paula Mendes Lacerda (Uerj) que, por ocasião das bancas de qualificação e defesa final, contribuíram diretamente para os resultados do trabalho de que este livro se origina.

Este livro é resultado de 17 anos de trabalho ao longo dos quais participei de vários projetos e eventos que financiaram minhas viagens e me permitiram viver inúmeras situações. Assim, agradeço especialmente ao Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), ao Museu Maguta, à Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), à Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES (APOINME), ao Conselho Indígena de Roraima (CIR), à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), ao Centro Indígena de Estudos e Pesquisa (Cinep), à Associação Brasileira de Antropologia (ABA), ao Ministério Público Federal (MPF), à Rede de Saberes/MS, à Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), à Fundação Joaquim Nabuco/PE, à Fundação Ford, à OXFAM e, principalmente, ao Laboratório de Pesquisa em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced), no departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ.

Não encontro palavras para agradecer aos amigos e companheiros de tantos anos que estão retratados aqui como Tsitsina Xavante, Dionedison Terena,

Mario Nicacio Wapichana, Lindomar Ferreira Terena, Luiz Henrique Eloy Terena, Irandy Ticuna, Ismael Ticuna e Geovane Ticuna. Agradeço ainda aos guerreiros do Brô MCs e a todos que, mesmo não citados, contribuíram muito nos debates e no desenvolvimento de temas relativos ao movimento. Deixo aqui registrado meu agradecimento especial a Alexandre Pankararu e a Mayra Wapichana.

Agradeço ainda a Rejuind, a Estevão Martins Palitot e a Irandy Coelho pelas fotografias cedidas para esta publicação.

Por fim, agradeço à minha família que sempre me apoiou.

A todos, muito obrigado.

“A violência que fala é uma violência que procura ter razão; é um violência que se coloca na órbita da razão e que começa já a negar-se como violência.”

Paul Ricoeur

Lista de figuras

Figura 1. Frontispício da <i>Historia Naturalis Brasiliae</i> , de Willem Piso e Georg Marcgraf (1648)	19
Figura 2. América representada pela deusa da caça (Arthemis/Diana), de Phillipe Galle, 1579-1600	20
Figura 3. Cortejo do “Dia de independência da Bahia”, cidade de Salvador, Bahia	21
Figura 4. Índio reivindicando a liberdade sobre a estátua de D. Pedro I (Charge litografada de Antônio Bernardes Pereira Neto, 1888)	22
Figura 5. Grupo cultural Macuxi, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, Roraima	27
Figura 6. Zezinho Koiu-Panká no Abril Indígena 2006, Brasília	29
Figura 7. Cintia Souza Terena em desfile da estilista Benilda Kadiwéu, II ENEI, em Campo Grande-MS	30
Figura 8. Índio Tupinambá	38
Figura 9. Abril Indígena 2005	50
Figura 10. Brô MC’s e Igor Lobo do grupo Fase Terminal e da CUFA na T. I. Jaguapiru-MS	62
Figura 11. Capa do DVD <i>A Origem</i> . Por Irandy Coelho	73
Figura 12. Gravações da Ticuna Produções, na Aldeia Umariçu II	73
Figura 13. Posse do presidente Evo Morales em Tiwanaku, Bolívia (21 de janeiro de 2005)	79
Figura 14. Marcha silenciosa do Exército Zapatista de Libertação Nacional, Chiapas, México (21/12/2012)	82
Figura 15. Jecinaldo Sateré-Maué falando em reunião de lideranças indígenas com Aldo Rabelo, presidente da Câmara dos Deputados, Brasília	87
Quadro 1: Assassinatos de indígenas no Brasil (2013)	90
Quadro 2: Assassinatos de indígenas no Brasil e no Mato Grosso do Sul (2003-2013)	91
Figura 18. Reprodução de matéria do G1 sobre os índios Terena na Fazenda Buriti, MS (30/05/2013)	94
Figura 19. Reprodução de matéria do G1 sobre os índios Terena na Fazenda Buriti, MS (31/05/2013)	95
Figura 20. Reprodução da foto do “Leilão da resistência” publicada no <i>Campo Grande News</i> , MS (2013)	96
Figura 21. Reprodução de matéria da <i>Folha UOL</i> sobre milícias armadas contra índios, MS (2013)	98
Figura 22. Abril Indígena 2006	103
Figura 23. Malocção da aldeia Maturuca, TI Raposa Serra do Sol	109
Figura 24. Weibe Tapeba, fotografado trabalhando durante a Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará	112
Figura 25. Grupo reunido por ocasião da criação da Rejuind, Brasília	113
Figura 26. Praiás Pankararu em Brejo dos Padres, Pernambuco	121

Lista das abreviaturas

ACRISSUL	Associação dos Criadores de Mato Grosso do Sul
AICO	Movimento Autoridades Indígenas de Colômbia
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, MG e ES
ARPINSUDESTE	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste
ARPINSUL	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
ARPIPAN	Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal
ASI	Partido da Alianza Social Independiente (Colômbia)
ASSOMASUL	Associação dos Municípios de Mato Grosso do Sul
ATL	Acampamento Terra Livre
ATY-GUASSU	Grande Assembleia do Povo Guarani
CGTT	Conselho Geral da Tribo Ticuna
CIFCRSS	Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CINEP	Centro Indígena de Estudos e Pesquisas
CIR	Conselho Indígena de Roraima
CNBB	Confederação Nacional dos Bispos do Brasil
CNJI	Comissão Nacional de Juventude Indígena
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CSN	Conselho de Segurança Nacional
CUFA	Central Única das Favelas
ECO-92	Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, 1992
ENEI	Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas
EZLN	Exército Zapatista de Libertação Nacional
FAMASUL	Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul
FARC	Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia
FDDI	Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
G1	Portal de Notícias das Organizações Globo
G7	Grupo dos Sete

IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA	Instituto Socioambiental
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis
MAS	Movimiento Al Socialismo (Bolívia)
MNP	Movimento Nacional de Produtores
MPF	Ministério Público Federal
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMC	Organização Mundial do Comércio
ONG	Organização não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PDPI	Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas do Brasil
PPG7	Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil
PPTAL	Programa Integrado de Proteção das Terras Indígenas na Amazônia Legal
RECID	Rede de Educação Cidadã
REJUIND	Rede de Juventude Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
STF	Supremo Tribunal Federal
TI	Terra Indígena
UCDB	Universidade Católica Dom Bosco
UEMS	Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UFMS	Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UnB	Universidade de Brasília
UNIGRAN	Centro Universitário da Grande Dourados

Sumário

- 13 Prefácio
- 15 Introdução
- 37 PARTE I. O percurso: silenciamento, exclusão e colonialismo**
 - 39 Capítulo I Silenciamento
 - 44 Primeira situação: participação indígena na política eleitoral
Panorama nacional
 - 53 Capítulo II Exclusão
 - 59 Segunda situação: BRÔ MC'S – o primeiro grupo indígena de
Rap Reserva indígena Jaguapiru, Dourados - MS
 - 67 Capítulo III Colonialismo
 - 71 Terceira situação: os jovens Ticuna e a crise das identificações
Região do alto Rio Solimões, Estado do Amazonas
- 77 PARTE II. O horizonte: mobilização, associativismo e redes**
 - 87 Capítulo IV Mobilização
 - 89 Quarta situação: resistência Terena Mato Grosso do Sul, 2013
 - 101 Capítulo V Associativismo
 - 104 Quinta situação: trajetória do Conselho Indígena de Roraima
Estado de Roraima
 - 111 Capítulo VI Redes
 - 113 Sexta situação: Rede de Juventude Indígena (Rejuind)
Panorama nacional
 - 119 Conclusão
 - 123 Referências bibliográficas

- 130 Anexo I. Capítulo referente aos índios na Constituição Federal do Brasil (05.10.1988)
- 132 Anexo II. Declaração de Barbados (30.01.1971)
- 138 Anexo III. Comunicado do EZLN, maio de 2014

Prefácio

Sobre percursos... e sobre horizontes

Este livro é um somatório complexo de vários percursos.

O primeiro – destacado pelo autor, Bruno Pacheco de Oliveira – é de profunda dor. São séculos de silenciamento, exclusão e colonialismo sobre populações indígenas da América Latina e, como enfoca este livro, do Brasil. Ao escolher batizar de “O percurso” a primeira parte deste belíssimo livro que resultou de sua dissertação de mestrado em Cultura e Territorialidades, pela Universidade Federal Fluminense, o autor visava exatamente o efeito alcançado: nos fazer lembrar da longa história de opressão a que foram submetidos os povos indígenas e das múltiplas formas pelas quais essa opressão foi engendrada. Para dar conta de tais processos, a cada capítulo o autor analisa alguns episódios nos quais os povos indígenas lidaram com contextos e ações extremamente injustas e opressoras. Trata-se, nesse sentido, de um percurso dolorido, complexo e de resistência frente a situações fortemente adversas narradas de modo a conduzir a nós, leitores, a uma reflexão sobre as alternativas abertas aos povos indígenas após a promulgação da Constituição de 1988.

Mas antes de prosseguirmos com as estratégias narrativas do autor na composição de seu livro, vamos falar um pouco sobre Bruno Pacheco de Oliveira. Por muitos anos, o autor tem trabalhado junto a diversas comunidades indígenas no Brasil, realizando uma etnografia participante de alto investimento pessoal e militante. Formado em comunicação social e utilizando as novas tecnologias de comunicação e informação de forma expressiva e potente, o autor acumulou um importante capital de conhecimentos, que permaneceu imerso em sua memória e anotações e que aflorou a partir do suporte acadêmico que o levou a complexificar ainda mais suas reflexões.

Novamente, um dado de percurso: o encontro desse pesquisador intenso com o Programa de Pós-graduação em Cultura e Territorialidades (PPCULT), recém-fundado na UFF, no qual Bruno compôs a primeira turma, em 2013. A proposta dessa pós-graduação interdisciplinar tem sido justamente a de acolher demandas como a do autor, em que vivências, saberes e percursos da experiência de cada um possam ser complementados com um tipo de saber acadêmico que busque sujeitos e suas dialéticas em pesquisas e salas de aula. Nesse percurso

tão rico nos encontramos, Bruno e eu, uma jornalista-antropóloga que aceitou receosa, mas desafiada, a incumbência de sua orientação. O resultado não poderia ter sido mais gratificante: uma dissertação maravilhosa, politicamente vital, e também a primeira dissertação defendida no PPCULT, sinal auspicioso da (esperamos) longa estrada a ser percorrida por esse novo mestrado.

A partir daí, já entramos nos horizontes. Os projetos de futuro são importantes para esse autor que ainda tem muito a partilhar em um necessário doutorado. Também o PPCULT, em sua trajetória, tem muito a receber e a aprender com os múltiplos sujeitos e suas experiências não acadêmicas. No caso dos atores indígenas, é nos horizontes que Bruno Pacheco traz para a parte final de seu texto que precisamos acreditar e investir. Não por acaso o autor batizou de “O horizonte” a segunda parte do livro.

A partir do corte histórico da Constituição Federal de 1988 e do advento das novas tecnologias de comunicação e informação, o autor nos indica o quanto é possível perceber um desvio no longo percurso de silenciamento e exclusão das populações indígenas. É através das novas possibilidades de articulação, empoderamento e protagonismo indígena (em especial dos jovens), dos processos de mobilização, associativismo e da formação de redes que Bruno Pacheco desenvolve os três capítulos que compõem a segunda parte do livro. As situações analisadas são reveladoras de novas formas de agenciamento, de produção de identidades e de resistências políticas; ao mesmo tempo, deslocam nosso foco dos processos de opressão para os processos de construção de novas realidades sociais. Nessas novas realidades, os fardos pesados do percurso não são apagados, evidentemente, mas nelas as promessas de liberdade e justiça se oferecem como horizonte a ser buscado e são alimentadoras da luta diária e cotidiana. Todos nós precisamos ficar “atentos e fortes” para que o braço longo do percurso não nos alcance e nos embote as perspectivas de horizonte e horizontalização dialógica.

Nesse sentido, livros como este não são apenas importantes, são decisivos. E eu tenho o enorme orgulho de apresentá-lo, agora, a vocês.

ANA LUCIA ENNE
PROFESSORA DO PPCULT/UFF

Introdução

“Tudo aquilo que é, está continuamente mudando: continuamente surgindo, sendo sustentado, sendo dissolvido...”

Fredrik Barth (2000, p. 125)

Os níveis de acesso e o uso das tecnologias de informação são um belo termômetro do grau de autonomia que um indivíduo ou um coletivo possui para obter informações, disseminar conteúdos, cumprir deveres e fazer valer seus direitos. As mudanças ocorridas nas últimas décadas nos modelos comunicativos criaram uma nova forma de estar no mundo que desafia indivíduos, instituições, professores, alunos e pesquisadores.

Nos últimos anos, diversos movimentos sociais quebraram a barreira da invisibilidade utilizando blogs e redes sociais. Um exemplo mais atual, no nível internacional, é a chamada “Primavera Árabe”, onde manifestações populares contra governos autoritários, organizadas pela internet, derrubaram governos em diversos países do chamado mundo árabe. No Brasil, campanhas contra a Hidrelétrica de Belo Monte (PA), contra a demolição do antigo Museu do Índio (RJ), ou em apoio ao povo indígena Guarani Kaiowá (MS) também mobilizaram milhões de internautas e tiveram grande repercussão.

Esta pesquisa apresenta algumas experiências e ações voltadas para os jovens e profissionais indígenas, trazendo as novas tecnologias de comunicação para o dia a dia dos povos indígenas, considerando sua diversidade, os desafios da economia e do meio ambiente. A apropriação das novas ferramentas técnicas que servem a toda a humanidade é fundamental para promover uma interação positiva dos jovens indígenas, seja entre eles, seja em sua atuação nas várias esferas sociais locais, nacionais e globais.

Para operar as mudanças necessárias à construção de um mundo melhor, o sociólogo italiano Alberto Melucci destaca o papel central dos jovens e adolescentes como atores-chave da mudança nas sociedades complexas. Para justificar essa afirmação ele se baseia em dois conceitos. O primeiro, relativo à mudança nas sociedades complexas pós-industriais que subjugou os valores materiais aos valores simbólicos, instituiu o poder por meio de investimentos cognitivos e culturais apresentados em sistemas de informação de alta densidade. O segundo trata da descontinuidade que se tornou uma experiência

comum à juventude que, por suas condições culturais e biológicas, é o grupo social mais exposto a estes dilemas. Podemos observar que a adolescência é o momento da vida onde o tempo passa a ter um caráter determinante na formação da identidade, entre os conflitos das passagens da infância para a vida adulta (MELUCCI, 1997).

Vemos o adolescente moderno imerso em uma incerteza que é multiplicada pela ampliação das perspectivas e das ofertas simbólicas e na variedade de cenários em que suas escolhas podem ser situadas, o que torna a adolescência não só uma condição biológica, mas, principalmente, uma definição cultural. A maneira como os jovens constituem sua identidade é cada dia mais fragmentada. Os ambientes educacionais, de relação pessoal, lazer ou consumo, mediados pelos meios de comunicação, criam uma pluralidade de relações e uma abundância de possibilidades. Com isso, as identidades tradicionais ficam cada dia mais incertas e confusas, incapazes de dar conta de construir uma biografia.

“Para lidar com tantas flutuações e metamorfose, os adolescentes sentem que a identidade deve ser enraizada no presente. Eles devem ser capazes de abrir e fechar seus canais de comunicação com o mundo exterior para manter vivos seus relacionamentos, sem serem engolidos por uma vasta quantidade de signos” (MELUCCI, 1997:11).

Assim, os jovens reativam a todo o momento a memória dos limites e da liberdade, desafiando a noção dominante do tempo como construção cronológica, contínua e regulada, mostrando o poder social que o tempo exerce sobre os indivíduos.

“Revertendo a definição adulta do tempo, os adolescentes simbolicamente contestam as variáveis dominantes de organização do tempo na sociedade. Eles revelam o poder escondido atrás da neutralidade técnica da regulação temporal da sociedade” (MELUCCI, 1997:11).

Nas últimas décadas, os movimentos de juventude foram determinantes em diferentes ondas de mobilização coletiva, apresentando códigos simbólicos que subvertem a lógica dos pensamentos dominantes. Está aí a importância de entender o que está se passando com a juventude indígena e como ela pode revelar formas sociais importantes para o futuro, funcionando como um laboratório, no qual novos modelos culturais, formas de relacionamento e pontos de vista são testados e postos em prática. Os jovens exigem o direito de se definirem a si mesmos, contra critérios de identificação impostos de fora. Querem tomar controle sobre suas próprias ações, tendo como desafio a inversão dos códigos culturais.

“Enquanto nós aplicamos e executamos o que um poder anônimo decretou, os jovens perguntam para onde estamos indo e por quê. Sua voz é ouvida com dificuldade porque fala pelo particular” (MELUCCI, 1997:13).

O ponto central desta observação é destacar a importância de criarmos canais de diálogo e participação para os movimentos de juventude indígena. Uma nova democracia só será efetiva se conseguir incorporar essas vozes. Os jovens indígenas são atores fundamentais para a inovação política e social, não somente como críticos, mas também como construtores de novos modelos. Partindo de uma citação de Guattari, Enne afirma:

“Uma das características mais marcantes, para muitos, da pós-modernidade, ou da modernidade tardia, é a flexibilização das possibilidades de construção das identidades dos sujeitos, em poesis mais complexas e fluidas (GUATTARI, 1992). Os jovens seriam atores fundamentais, se não os principais, exatamente por encarnarem, em razão de sua própria história, uma fase de transição que se adéqua perfeitamente às demandas por fluidez e experimentação valorizadas na modernidade adensada” (ENNE, 2010:20).

Essa nova esfera de ação dos movimentos contemporâneos e seus conflitos é uma produção da sociedade capitalista pós-industrial, onde o desenvolvimento não pode mais ser assegurado pelo simples controle da força de trabalho, fundado na conversão dos recursos naturais em mercadoria. Passa a existir uma necessidade crescente de interação das relações sociais e dos sistemas simbólicos com a mediação de gigantesco sistemas informacionais. Neste quadro em que os conflitos saem da esfera econômico-industrial e entram na vida cotidiana através de padrões culturais que afetam a identidade pessoal e a ação individual, passamos a uma nova lógica.

“Com o computador estamos não em frente a uma máquina com a qual se produzem objetos, mas, sim, diante de um novo tipo de tecnicidade, que possibilita o processamento de informações e cuja matéria-prima são abstrações e símbolos. O que inaugura uma nova fusão de cérebro e informação que substitui a tradicional relação do corpo com a máquina” (MARTÍN-BARBERO, 2006:57).

Essa nova lógica é descrita por Habermas como uma mudança na ação social de uma natureza externa para uma interna¹. Ao analisar a episteme da racionalidade como sistema operante da sociedade, Habermas questiona a ideia de que existe uma razão instrumental constituindo a racionalização da sociedade ou um único padrão de racionalização possível. Ele introduz o conceito de

1 O mesmo pode ser dito do que Michel Foucault chamou de “poder microfísico”. Michel Foucault. *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

razão comunicativa. A fragmentação, o descentramento, os fluxos irrefreáveis de pessoas, os conceitos e ideias que hibridizam, agenciam as mudanças na sociedade e nos mercados, somados à ineficiência da política e à mediação tecnológica que globaliza a cada dia mais a vida nos mais diversos aspectos, criaram um monstro chamado hegemonia comunicacional do mercado. Nunca existiu uma ferramenta tão poderosa de dominação e de manipulação das vidas, dos espaços e da sociedade (HABERMAS, 1987). Voltando a Martín-Barbero:

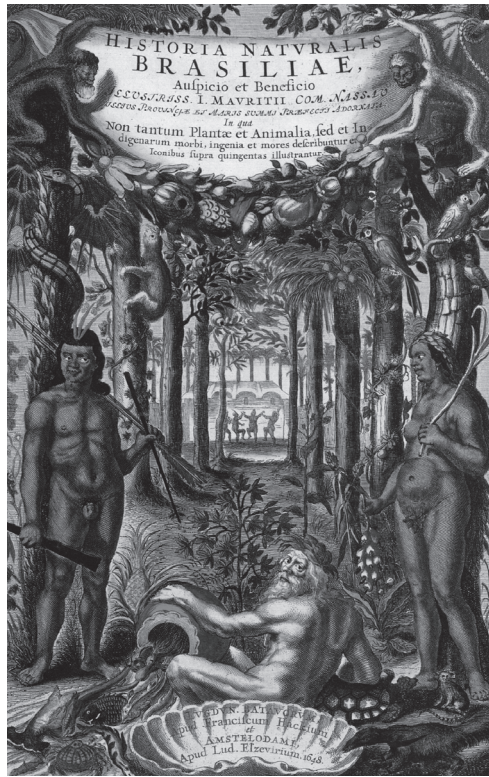
“O descentramento não o é só da sociedade, mas também dos indivíduos, que agora vivem uma integração parcial e precária das múltiplas dimensões que os conformam. O indivíduo já não é o indivisível, e qualquer unidade que se postule tem muito de “unidade imaginada”. Mas isso não pode ser confundido com a celebração da diferença transformada em fragmentação, proclamada por boa parte do discurso pós-moderno e rentabilizada pelo mercado. A celebração das identidades débeis (fragmentadas) tem uma forte relação com outra celebração, a da desregulação do mercado, exigida pela ideologia neoliberal” (MARTÍN-BARBERO, 2006:60).

Então, possivelmente, o maior desafio desta pesquisa é pensar como esse novo universo tecnológico comunicativo pode influir na criação de novas narrativas, ou o que Foucault chama de epistemes, que possam apresentar novas histórias, novos contextos e novos sujeitos na construção do novo.

Segundo Hayden White narrativa tem a ver com lei, legalidade, legitimidade e autoridade (WHITE, 1994). Assim chegamos ao processo de narrativa sobre os povos indígenas, que começou com os primeiros viajantes que apresentavam o “Novo Mundo” como o “Paraíso Terrenal”².

2 Sobre a descoberta do Novo Mundo e a ideia do Paraíso Terrenal ver *Visão do paraíso* trabalho clássico de Sérgio Buarque de Holanda (1994).

Figura 1. Frontispício da *Historia Naturalis Brasiliae*, de Willem Piso e Georg Marcgraf (1648)



Fonte: OLIVEIRA, 2008:36

“A Feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que mostrar a cara”

“... seus corpos são tão limpos e tão gordos e tão formosos, que não pode ser mais! Andam todos tão bem dispostos e tão bem feitos e galantes com suas pinturas que agradavam. (...) E estavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós entre eles” (Trechos da carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal - 1500).

“Se houvesse paraíso na terra eu diria que o havia aqui”.

“Enquanto no velho mundo a natureza avaramente regateava suas dádivas, repartindo-as por estações e só beneficiando os previdentes, os diligentes, os pacientes, no paraíso Americano ela se entregava de imediato em sua plenitude, sem a dura necessidade – sinal de imperfeição – de ter de apelar para o trabalho do homem. Como nos primeiros dias da criação, tudo aqui era dom de Deus, não era obra do orador, do ceifador ou do moleiro” (Carta do Padre Rui Pereira, 1560, *apud* HOLANDA, 1996).

Porém, a “visão do Paraíso” não durou muito tempo. Com o início da colonização, para justificar a dominação, a escravização e os massacres, a narrativa sobre os indígenas mudou radicalmente. Os indígenas deixaram de ser descritos como os belos habitantes do Paraíso terreal para serem vistos como “animais”, “bárbaros” e “monstros canibais”.

Figura 2. América representada pela deusa da caça (Arthemis/Diana), de Phillippe Galle, 1579-1600



Fonte: OLIVEIRA, 2008:39

“... é muito importante o reparo que vosmecê deve fazer em não consentir que deixem de degolar os bárbaros grandes, perseguindo-os até a sua extinção de maneira que fique exemplo deste castigo a todas as más nações. Quanto os pequenos e às mulheres, de quem não podem haver perigo que ou fujam, ou se levantem, seriam feitos escravos para o estímulo e gosto dos soldados” Carta de Matias da Cunha, Governador de Pernambuco, para Manuel de Abreu Soares, comandante de tropa na chamada “Guerra dos Bárbaros” (*Documentos Históricos da Biblioteca Nacional*, 1651-1704, 10:275/6).

Uma grande mudança veio depois que o Vaticano reconheceu que os índios “tinham alma”. Naquele momento, os indígenas deixam de ser considerados “animais” e viraram “pobres”, “ignorantes”, “sem consciência”, seres que dependiam de outrem para falar por eles. Foi então que a atuação oficial do Estado colonial português, em relação aos índios, passou a ser mediada pela Igreja Católica, principalmente através das missões, entre elas a missão jesuíta, que estabeleceu base principalmente nas áreas de grandes aldeamentos. O objetivo era catequizar e preparar os indígenas para a vida no contexto do Estado colonial.

Na independência do Brasil, os indígenas tiveram importância crucial, seja no controle das principais capitais ou na definição das fronteiras em todas as regiões do Brasil. No caso da cidade de Salvador, ainda hoje, a independência é comemorada no dia 2 de julho. É chamado popularmente de “Dia do Caboclo”, o índio que expulsou os portugueses. Nessa data, em 1823 (quase um ano depois da independência do Brasil), os portugueses foram finalmente expulsos da Bahia. Naquele contexto, o índio ganhou *status* de símbolo da nacionalidade brasileira em oposição ao colonizador português.

Figura 3. Cortejo do “Dia de independência da Bahia”, cidade de Salvador, Bahia



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2006)

Assim, na Bahia a independência não é comemorada no dia 7 de setembro e sim no dia 2 de julho. Em 1822 as autoridades portuguesas permaneceram na cidade de Salvador de onde só foram expulsas no dia 2 de julho de 1823. Daí a comemoração particular que nessa cidade se faz da independência. Nesse dia, um grande cortejo sai às ruas e nele o Caboclo tem o papel de destaque, motivo pelo qual o dia ficou também conhecido como o Dia do Caboclo.

A romantização do índio ao longo do século XIX foi mais um golpe no processo de expropriação e extermínio. Com a imagem romantizada do “índio puro” e “selvagem” sendo cada vez mais cristalizada nas representações da população brasileira, os indígenas “reais” passaram a ver ser negada sua condição de índios. Suas terras foram encampadas pelo Estado e, muitas vezes, a única alternativa que tiveram foi abandonar a identidade indígena e assumir o papel de caboclo, brasileiro pobre, subempregado e explorado.

Figura 4. Índio reivindicando a liberdade sobre a estátua de D. Pedro I (Charge litografada de Antônio Bernardes Pereira Neto, 1888)



Fonte: OLIVEIRA, 2008:73.

“Por ato de 25 de janeiro declarou à presidência extinto o aldeamento de Cimpres e por outro de 20 de março, ambos deste ano, os aldeamentos de Assumpção e de Santa Maria. Providenciei para que fiquem sob a guarda da tesouraria da Fazenda os edifícios e outros bens públicos, que nos mesmos estabelecimentos se acham” (Relatório do Ministério da Agricultura pelo Ministro João Lins de Vieira Cansanção de Sininbu – 1879 *apud* OLIVEIRA, 2008:67).

Com a queda do Império e a fundação da República, oficialmente, a Igreja deixou de falar pelos indígenas, que passaram ao regime da tutela que vigorou até 1988. Somente em 1988, a Constituição Federal acabou com a tutela e deu aos indígenas uma cidadania plena de direitos³. A tutela mantinha os indígenas como cidadãos de segunda categoria através de uma política assistencialista desenvolvida pela agência governamental de “proteção” ao índio: entre 1910 e 1967 o Serviço de Proteção aos Índios-SPI; e de 1967 até hoje a Fundação Nacional do Índio (Funai). Até 1988 os índios não tinham direito a documentos, como carteira de identidade, não podiam votar, ou mesmo deslocar-se livremente pelo território nacional.

A Constituição também concedeu aos indígenas uma série de direitos diferenciados para adequar as leis brasileiras à legislação internacional que trata de populações originárias e grupos étnicos diferenciados. Os artigos 231 e 232 da Constituição Federal (Anexo I) garantem aos indígenas o direito a viver conforme seus usos, ritos e tradições e estipula que é dever do Estado brasileiro prover as condições mínimas para essa sobrevivência física e cultural. Foi a partir de então que os indígenas tiveram legalmente reconhecido o direito a constituir suas representações e suas organizações para falar por eles próprios e participar na construção de toda e qualquer política que lhes diga respeito.

No artigo intitulado “Permission to Narrate”, Edward Said argumenta que fatos não falam por si só, precisam de uma narrativa socialmente aceitável para serem absorvidos, sustentados e poderem circular. A narrativa oficial e as narrativas que se contrapõem a ela têm um começo e um fim. Isso quer dizer que, ao longo do tempo, a explicação não é sempre a mesma, as formas de exploração mudam com o tempo e também suas narrativas. Vimos acima que, desde os primeiros viajantes até a Funai, as narrativas mudaram muito.

Nos dias de hoje, embora a Funai permaneça como órgão de assistência aos índios, sua narrativa, lastreada na tutela e na incapacidade dos indígenas de se autogerirem, está esgotada. Não explica a nova geração indígena,

3 Sobre a questão da tutela do Estado sobre as populações indígenas existe vasta bibliografia. Como ponto de partida ver trabalhos de Souza Lima (LIMA, 2012).

pós-Constituinte, que ainda não foi explicada por uma nova narrativa. É uma geração que precisa ser estudada. Este livro se dedica a pensar os jovens indígenas na sua relação com as novas mídias para entender os caminhos trilhados pelos indígenas brasileiros hoje.

“É necessário ter em mente que a libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas ou não é libertação. Quando elementos estranhos a elas pretendem representá-las ou tomar a direção de sua luta de libertação, cria-se uma forma de colonialismo que retira das populações indígenas seu direito inalienável de serem protagonistas de sua própria luta” (Declaração de Barbados - Pela Liberação dos Indígenas - 1971 - ver Anexo II).

Três processos são chaves para pensar o percurso da comunicação para povos indígenas do Brasil: **silenciamento**, **exclusão** e **colonialismo**. Em seguida três outros processos ajudam a encontrar na comunicação um horizonte para romper essas barreiras: **mobilização**, **associativismo** e **redes**. Essas duas tríades funcionam como eixos que norteiam a estrutura desta publicação.

Seguindo Edward Thompson, desenvolvi essa pesquisa através de uma análise de situações sociais, sobre os processos e as ações em contexto de fluxo constante. Evitando generalizações, regularidades estruturais ou princípios gerais, observei pessoas em um determinado espaço e por um determinado tempo, quando estiveram marcadas mudanças sociais que podem detectar padrões em suas relações, suas ideias e instituições (THOMPSON, 2004). Através dos estudos situacionais de unidades especialmente delimitadas, pude acompanhar, descrever e analisar eventos e redes sociais, percebendo o desdobramento dos fatos em todos esses casos. Nesse cenário, mesmo que o destaque seja dado às ações ou aos fatos sociais, quando observados no contexto da disputa e de conflito, os sistemas simbólicos e suas representações também fornecem importantes elementos para análise.

“Quando se estuda um evento como parte do campo da Sociologia, é conveniente tratá-lo como uma situação social. Portanto, uma situação social é, em algumas ocasiões, o comportamento de indivíduos como membros de uma comunidade, analisando e comparando com seu comportamento em outras ocasiões. Desta forma, a análise revela o sistema de relações subjacentes entre a estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade” (GLUCKMAN, in FELDMAN-BIANCO, 2010:252).

Através desta metodologia de estudo situacional relacionei os desvios das regularidades estruturais com os conflitos e as alterações no equilíbrio

temporário das relações entre grupos diferentes em diversos tempos e espaços. Assim, integrando conflitos, variações e pontos fora da curva, a análise situacional mostra-se extremamente apropriada para o estudo de sociedades instáveis e não homogêneas, onde sistemas de classificação diferentes ou conflitantes podem coexistir, sendo ativados nos mais diversos contextos sociais ou conforme uma opção particular dos atores envolvidos.

Para Max Gluckman, as unidades básicas de análise não podem ser fechadas ou homogêneas, posto que quase toda ação social envolve uma cadeia de interações que vão do local ao “extralocal” (ADAMS, 1970). Toda essa cadeia também está cruzada por relações de poder, hierarquias, disputas e conflitos. Assim, Gluckman fundamenta uma visão processualista da Antropologia que destaca como ponto de observação o que chama de campo social. Um panorama aproximado do que Marcel Mauss chamou de fenômeno social completo (GLUCKMAN, 2003).

Trazendo o conceito de campo social para a Antropologia brasileira e para a questão indígena temos como referências fundadoras os trabalhos do sociólogo francês George Balandier e do antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, que destacaram a importância de estudar em um mesmo campo grupos relacionados por domínio e submissão. A análise é feita na relação das duas populações dialeticamente distintas (índios e brancos), mas competitivas e conflituosas. Assim foram desenvolvidos os primeiros estudos sobre uma perspectiva do conceito chamado de fricção interétnica.

Mais de uma década depois de Balandier e Cardoso de Oliveira, João Pacheco de Oliveira deu à fricção interétnica uma nova leitura. Rechaçando a afirmação de que a condição indígena seria passageira, aproximou-se da formulação de Fredrik Barth (BARTH, 1969:11-15), para pensar os indígenas como grupos étnicos portadores de unidades culturais (*culture-bearing units*), formulando os modelos sociais como tipos organizados (*organizational types*).

“Somos treinados a suprimir os sinais de incoerência e de multiculturalismo encontrados, tomando-os como aspectos não-essenciais decorrentes da modernização, apesar de sabermos que não há cultura que não seja um conglomerado resultante de acréscimos diversificados...” (BARTH, 2000:126).

Neste modelo não podemos estudar as situações sociais somente dentro dos limites da aldeia, sem considerar o processo de ajustamento do grupo à sociedade envolvente e às estruturas maiores, como o Estado ou qualquer ação do mundo globalizado.

“A noção de campo e a recomendação de proceder a estudos de situação foram elementos valiosos para romper com o modelo naturalizado de sociedade e com as percepções elementares pelas quais tal modelo inviabilizava um enquadramento teórico do contato interétnico. É preciso no entanto buscar alguns instrumentos analíticos de aplicação mais ampla, menos carregados de pressupostos particularizantes e naturalizadores, que permitam descrever o ordenamento existente entre os elementos do campo” (OLIVEIRA, 1988:54).

O mais interessante da análise situacional é que ela não precisa afirmar unidade no objeto/campo de pesquisa. A unidade que pode ser observada no grupo que Gluckman chama de comunidade (conjunto de atores que estabelecem uma conduta social conjunta) pode formar diversas representações ou diversos grupos em um mesmo campo.

Ao decupar a análise, evitando as generalizações, é possível adequar o modelo de correntes de tradições utilizado por Barth para falar de pluralismo cultural no Oriente Médio.

“Ao analisar o pluralismo cultural em algumas áreas do Oriente Médio, considere esclarecedor pensar em termos de correntes (*streams*) de tradições culturais, cada uma delas exibindo uma agregação empírica de certos elementos e formando conjuntos de características coexistentes que tendem a persistir ao longo do tempo, ainda que na vida das populações locais e regionais várias dessas correntes possam misturar-se. Tal modelo envolvendo diferentes correntes de tradições culturais não implica nenhuma suposição predefinida sobre o que mantém juntos os elementos de cada tradição coexistente – afinal, é exatamente isso que estamos tentando descobrir – nem expectativas alguma de que todas elas tenham características homólogas e dinâmicas básicas semelhantes. Elas podem ser constituídas e reproduzirem-se de diferentes maneiras. O principal critério é que cada tradição mostre um certo grau de coerência ao longo do tempo, e que possa ser reconhecida nos vários contextos em que coexiste com outras em diferentes comunidades e regiões” (BARTH, 2000:123-124).

Nesse sentido, no Brasil, os três principais segmentos indígenas, ou correntes culturais (que podem ajudar em uma avaliação mais localizada das variadas situações sociais tratadas nesta pesquisa) são: (1) indígenas da Amazônia; (2) indígenas do Nordeste; e (3) indígenas do Sul, Sudeste e parte do Centro Oeste.

1. Indígenas da Amazônia – região do Brasil onde o contato foi intensificado no curso do século XX. A maioria das terras indígenas foi demarcada após a década de 1980 e os padrões de demarcação de terra respeitam critérios mínimos de garantia aos territórios historicamente ocupados por essas populações. Consequentemente apresentam opções de subsistência menos conflitivas que nas outras regiões do Brasil.

Figura 5. Grupo cultural Macuxi, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, Roraima



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2005).

Nesse contexto, também foi determinante para as organizações dos movimentos políticos desses povos, o apoio institucional e financeiro de organismos internacionais ligados à proteção do meio ambiente e dos direitos humanos. Principalmente durante a década de 1990, um grande volume de recursos vindos da chamada “cooperação internacional” patrocinou ações de organizações indígenas, de organizações não governamentais e até do Estado brasileiro na região amazônica. Foi o caso do convênio PPTAL/PPG-7⁴ que transferiu recursos do governo da Alemanha para processos de demarcação de terras indígenas na região

4 O PPTAL foi o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, iniciativa da Funai para, simultaneamente, promover a identificação e delimitação das terras indígenas; e avaliar as condições ambientais e os elementos que pudessem viabilizar projetos auto-sustentáveis nas áreas indígenas (1996-2008). O PPG-7 foi uma iniciativa do Estado brasileiro, em parceria com a comunidade internacional (o chamado Grupo dos Sete - G7: Canadá, França, Alemanha, Itália, Japão, Reino Unido e Estados Unidos) para o desenvolvimento de estratégias de proteção e uso sustentável das florestas tropicais, associado a melhorias na qualidade de vida das populações locais através do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, daí PPG7. Sobre o PPTAL ver o artigo “O PPTAL e as demarcações participativas de Arthur Nobre Mendes (s.d.) disponível em laced.etc.br/site/arquivos/04-Estado-e-Povos-Indigenas.pdf [Acesso em 07.02.2015]. Sobre o PPG7 ver Valente (2010).

da Amazônia Legal (AC, AP, AM, RO, RR, TO e partes de MT e MA), sob a gestão da Funai.

“As referências históricas sobre as origens do PPG-7 usualmente fazem menção à atuação da liderança alemã na proposição de responsabilidade global sobre a questão climática. Desde o seu surgimento, a história do programa tem relação com o Chanceler alemão Helmut Khol, que teria proposto o envolvimento da comunidade internacional na proteção da maior floresta tropical do mundo, através de um programa internacional para a cooperação das florestas tropicais no Brasil, durante o encontro dos países do G7 em Houston, Estados Unidos, em 1990” (VALENTE, 2010:109).

2. Indígenas do Nordeste – foram as primeiras vítimas do processo de colonização e resistiram graças a um processo de invisibilização da cultura indígena e da adoção, na maioria dos casos, de identidade genérica de brasileiros para conseguir sobreviver em seus locais de origem. Porém, persistiu entre eles o sentimento de grupo e uma religiosidade muito vigorosa, realizada às escondidas, camuflada da sociedade envolvente (BARBOSA, 2003). Dessa forma evitavam mostrar à sociedade nacional suas singularidades étnicas que podiam representar sua sentença de morte, ou no mínimo a expulsão das terras que habitavam e que passaram a ser dominados por coronéis ou grandes proprietários. O depoimento de Zequinha, morador da Serra Negra, município de Tacaratu, Pernambuco, recolhido por Wallace Barbosa ilustra essa situação:

“Porque eu alcancei meu pai e meu avô dizendo, quando a gente passava numas roças da gente ali embaixo, que ali era um folgador [terreiro] dos caboclos, e tinha também umas forquilhas de pau enfiadas embaixo de um imbuzeiro que eles diziam que era a cama dos caboclos.

Um dia eu disse: ‘Ô pai, e esses caboclos onde estão?’. Ele disse: ‘Meu filho, esses caboclos o governo espatifou tudo! Se desterraram... uns morreram e outros se debandaram no meio do mundo’” (BARBOSA, 2003:103-104).

As elites proprietárias só eram capazes de enxergar os indígenas de duas maneiras: como “índios bravos” ou como “índios mansos” (caboclos). No primeiro caso deviam ser exterminados; no segundo, obrigados a trabalhar como mão de obra barata, quase escrava, para aqueles que tinham se apossado de seus territórios.

Figura 6. Zezinho Koiu-Panká no Abril Indígena 2006, Brasília



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2006)

Os índios do Nordeste tiveram marcos críticos em suas trajetórias: a maioria perdeu a língua tradicional e todos passaram por fortes processos de mistura com brancos e negros que resultou em uma tipologia física bastante diferente, seja do padrão amazônico, seja do padrão romantizado dos índios vistos nas representações da História do Brasil. Em muitos momentos importantes da história do movimento indígena nacional, por conta das mudanças resultantes de seu processo histórico particular, os povos indígenas do Nordeste foram acusados de serem menos índios que os demais.

3. Indígenas do Sul, Sudeste e parte do Centro Oeste: de modo geral tiveram um processo de colonização que remonta ao século XIX, onde o completo extermínio já não era a regra e onde prevalecia uma política assimilacionista. Não que, na prática, o assimilacionismo não tenha existido no início da colonização. A população das principais capitais coloniais era formada de indígenas convertidos ao modo de vida colonial, mas esse assimilacionismo de Estado era operado em outros padrões.

Figura 7. Cintia Souza Terena em desfile da estilista Benilda Kadiwéu, II ENEI, em Campo Grande-MS



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2014)

Foi no século XIX que a teoria assimilacionista começou a ser elaborada e que o Estado passou a ser norteado pelas ideias positivistas que visavam integrar todos os indígenas à sociedade nacional. A partir do final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, com esse pensamento, foram demarcadas muitas das terras indígenas dessas regiões. Até 1961, quando foi criado o então chamado Parque Nacional Indígena do Xingu, o Estado demarcava pequenas áreas destinadas apenas à moradia, já que com a chegada da fronteira nacional a essas regiões as populações indígenas seriam assimiladas ao projeto nacional. Assim, o plano de assimilação prescindia da criação de reservas ambientais que possibilitassem a reprodução cultural das populações indígenas.

A organização de mais de 300 povos em três grupos apresentada neste livro é um esforço para qualificar um largo conjunto de informações e conceitos. Está, entretanto, como qualquer iniciativa classificatória, sujeita a críticas, como também estão os autores que trabalham com conceitos generalizantes e unificantes de índios ou ameríndios. Por exemplo: na região Nordeste, temos os Potiguara (o nome Potiguara significa “comedor de camarão”) que moram na beira da praia, litoral da Paraíba; os Xucuru que moram na grande Serra do Ororubá, em Pernambuco; e os Pankararé que moram no ponto mais seco do Brasil, o Raso

da Catarina, na Bahia. Então, questionando esse tipo de procedimento, faço esta partição visando reunir em cada uma delas contextos mais próximos que justifiquem a segmentação.

Em seu livro *The Predicament of Culture* (1988, ou *O dilema da cultura*) James Clifford aponta para o problema da falta de raízes, para o descentramento das pessoas e as tradições afrouxadas. Segundo Clifford, isso não é uma novidade. O importante para Clifford é que, nas últimas décadas do século XX, passou a ser possível pensar conceitos como espaço global, conexões, dissoluções culturais etc. Clifford apresenta uma visão pós-plural de um mundo composto de empréstimos e trocas. Nessa nova maneira de pensar, os diversos conceitos podem ser reunidos mesmo que cada um deles provenha de universos distintos e nem sempre compatíveis. A questão proposta por Clifford é pensar as conexões sem ser forçado a reconceitualizar um todo sistêmico, como fizeram outros autores antes dele.

Com essa nova abordagem, Clifford confronta fortemente a proposta nostálgica de Levi Strauss (1950) de sociedades indígenas autênticas em vias de desaparecimento face ao crescimento da sociedade de consumo. Esse direcionamento do mundo para uma cultura única não aconteceu. Cabe ao pesquisador hoje registrar a procriação de um híbrido e não construir um todo para nele inserir as partes. Marilyn Strathern, no texto "*Parts and Wholes*" (Strathern, 1992)", afirma que os estruturais funcionalistas da década de 1950 usaram as categorias do pensamento ocidental para analisar as sociedades por eles estudadas. Assim, a ideia de "partes" e "todos" formatou os estudos das sociedades de forma totalizante a partir da comparação com a sociedade inglesa da qual provinham muitos dos então estudiosos das sociedades não ocidentais.

Sobre o procedimento de análise mais adequado ao pesquisador, Strathern destaca a importância de evitar a perspectiva holística e olhar através de categorias analíticas que permitam desconstruir nosso objeto a partir de suas próprias categorias. Nesse sentido, todo conhecimento é uma forma de decomposição cuja meta é decompor o objeto em suas categorias. Strathern afirma que Clifford trabalha com "partes", sem estabilizá-las em um "todo" estruturado, como faziam os antropólogos dos anos 1950. Assim, Clifford constrói narrativas abertas e segmentadas, híbridas, tanto do ponto de vista conceitual quanto das informações por ele reunidas. E, se híbridos não devem ser estabilizados em todos, não tem mais sentido construir narrativas cujo objetivo é apresentar sociedades holísticas. A proposta de Clifford é interessante porque tira a palavra cultura do plano dos sistemas e a coloca como foi inicialmente pensada: cultura como modo de cultivar coisas a partir de outras coisas.

Assim, minha questão principal é: como o novo universo comunicativo e tecnológico, em um campo de fluxos globais irrefreáveis e disputas de poder, representação e legitimidade, atua sobre as comunidades indígenas no Brasil hoje? Meu trabalho parte dos processos históricos para entender os símbolos e representações que justificaram a dominação. A partir disso, aponto caminhos traçados no interior dos grupos indígenas, para romper com atitudes coloniais que ainda marcam a vida dessas populações. Nesse processo de narrar experiências indígenas destaco o papel fundamental das novas epistemes na estruturação simbólica do presente, que pode influir de forma relevante na vida das coletividades.

O objetivo desta pesquisa é recuperar o processo histórico de silenciamento de uma população originária que, em 1500, tinha em torno de dois milhões de pessoas. Entender como os indígenas foram afetados pelo processo colonial e como esses fatos refletem, ainda hoje, sobre essas populações. Esses processos é o ponto de partida para propor formas reais de emancipação, autonomia e protagonismo, palavras muito usadas pelos indígenas, indigenistas, antropólogos e outros segmentos. Cada um deles fala de um lugar próprio, mas todos juntos têm ainda um longo caminho a percorrer para que essas tão repetidas palavras se tornem realidade nas comunidades indígenas de nosso país.

Avaliando as diferenças entre os discursos e as práticas, desconstruindo conceitos gerais que não podem ser aplicados a um conjunto de populações com formas de vida tão distintas, apresento alguns caminhos que vem sendo trilhados por grupos que estão fazendo história ao desenvolver novas formas de ver o mundo e novos conceitos de emancipação social. Para isso, este livro está dividido em duas partes:

A Parte I do livro (O Percurso) reúne um apanhado de situações que buscam desconstruir algumas farsas que povoam o senso comum de todos os brasileiros sobre as populações indígenas. O mais importante é entender que as respostas não são as mais simples e mostrar que essas farsas não são acidentes e sim estratégias que fizeram perpetuar a exclusão e o preconceito contra os povos indígenas.

Essa primeira parte trata do processo histórico ao longo dos últimos cinco séculos e é composta por três capítulos que mostram três eixos teóricos analisados separadamente: silenciamento, exclusão e colonialismo. Em cada um deles, como estratégia metodológica, analiso situações históricas que permitem melhor compreensão dos argumentos aqui apresentados.

O **silenciamento** é analisado como consequência de um processo de dominação, quando uma grande população viveu durante séculos escravizada, dominada ou tutelada, sendo testemunha das instituições que ao longo da história

“falaram” por ela. A primeira situação está referida à atual participação indígena nas eleições municipais. Ainda hoje, o silenciamento ocorre quando um grupo anti-indígena consegue manipular o processo eleitoral para impedir que os indígenas conquistem uma representação minimamente compatível com seu coeficiente eleitoral.

A **exclusão** é tratada como uma forma de diferenciação desqualificante. A afirmação da diferença é base da cultura porque as coisas ganham sentido por diferentes posições de classificação. Essa qualificação é a forma como o homem organiza a vida social (expressão, hábitos, práticas e rituais). Quando um grupo é simbolicamente tachado de excluído, isso tem efeitos reais de exclusão na vida dos indivíduos. Certamente o simbólico alimenta o real, mas as principais fontes da diferença (como exclusão) vêm de aspectos materiais, da dominação e do colonialismo. A segunda situação explorada neste capítulo é a apresentação do BRÔ MC'S, o primeiro grupo indígena de Rap do Brasil. Seus integrantes pertencem à etnia Guarani Kaiowá, oriundos da Reserva Indígena Jaguapiru, Dourados, no Mato Grosso do Sul. No Brasil, um grupo de Rap indígena pode parecer uma surpresa, mas em outros países da América Latina, a penetração do movimento hip-hop, principalmente em função da internet, tem permitido descobrir grupos de rap cantando a problemática dos jovens indígenas pelos Aymara, na Bolívia; pelos Mapuche, do Chile; e pelas comunidades zapatistas de Chiapas, no México.

O longo processo colonial de tomada das terras indígenas, genocídios e racismo, assim como as barreiras montadas, ainda hoje, para evitar que o indígena tenha acesso a recursos disponíveis ao restante da sociedade, são exemplos clássicos do **colonialismo**. Para reverter esse processo é preciso reinventar a emancipação social através de novas teorias críticas. É preciso entender as raízes reais do silêncio e do apagamento das diferenças para pensar outras formas de organização social.

A terceira situação trata dos jovens indígenas da etnia Ticuna, trazendo uma reflexão sobre as perspectivas da identidade Ticuna frente aos novos padrões econômicos e culturais do mundo globalizado. Essa situação se inicia pelas formas de hibridização em quadros de conquista, expropriação, genocídio, escravidão, tutela e dependência colonial. Nessa situação mostro como grupos subordinados ou marginais selecionam, adaptam ou inventam a partir da cultura dominante a eles transmitida. É um processo de “zona de contato” de sujeitos que viviam separados geográfica e culturalmente, cujas trajetórias agora se cruzam: o colonizador produz o colonizado e vice-versa (HALL, 2011).

Porém, o silêncio frente à diferença desqualificante e ao colonialismo tem sido rompido em nível local pelo trabalho de associativismo em redes que vão do

local ao nacional e ao global. É um processo de articulação entre todos aqueles que compartilham das mesmas ideias, ou estão próximos a elas.

A Parte II (“Horizonte”) tem como meta olhar para o futuro, pensar caminhos, é uma projeção. Porém, para isso optei fundamentalmente por olhar para os lados, para o presente, a fim de apresentar o que está acontecendo hoje e o que pode ser ponta de lança de novos processos sociais em gestação.

Essa parte começa em um período histórico recente e tem como grande propulsor a *Constituição da República Federativa do Brasil* (BRASIL, 1988) que mudou o paradigma legal dos indígenas frente ao Estado brasileiro. Os conceitos escolhidos para essa passagem são: mobilização, associativismo e articulação em redes. Trata fundamentalmente de como os povos indígenas vêm se articulando e conseguindo avanços na busca por melhores condições de vida. Assim como na primeira parte, a esses eixos correspondem situações sociais alvo de análise.

Nesta segunda parte, o Capítulo I trata de **mobilização** e apresenta a quarta situação, que é o trabalho de contrainformação que faz a página Resistência do Povo Terena⁵, que teve mais de 7.500 compartilhamentos em um período de 40 dias, após denunciar graves conflitos entre indígenas e forças policiais em áreas de retomada no Mato Grosso do Sul.

A seguir, o Capítulo II trata de **associativismo** e apresenta a quinta situação, que é a trajetória do Conselho Indígena de Roraima, instância máxima de articulação e gestão dos povos indígenas do Estado de Roraima. Criado na década de 1970, o Conselho Indígena de Roraima (CIR) responde hoje por cerca de 50 mil indígenas de oito etnias e 46% das terras no Estado de Roraima.

Por fim, o Capítulo III, da Parte II, trata de **ações em redes** e apresenta a sexta situação, que é a articulação de jovens indígenas representados na Rede de Juventude Indígena (Rejuind). A página da comunidade no *Facebook*, criada em fevereiro/2014 (<http://www.facebook.com/rejuind>), sociabiliza relevantes temas sociais, culturais, ambientais e políticos para conhecimento e reflexões pela juventude indígena.

Assim, a Parte II busca apresentar processos de dialogias e articulações, que são os melhores caminhos para romper as barreiras criadas contras os indígenas, apoderando-se de diversos capitais (simbólicos e materiais) para conseguir romper com a dominação. Porém, a busca dialógica não pode estar focada somente nos indígenas. Ela deve ocorrer também nas instâncias tradicionais do poder e de representação (governos, sistema de educação e sociedade civil). Os povos indígenas

⁵ <https://www.facebook.com/ResistenciaDoPovoTerena>

têm muito a ensinar à humanidade e todos têm muito a ganhar com o diálogo, desde que ele seja qualificado e que respeite as diferenças e especificidades.

A Constituição de 1988 mudou o tratamento dado pelo Estado brasileiro aos povos indígenas, principalmente porque abandonou a política assimilacionista (que buscava integrar os indígenas à sociedade nacional) para adotar um modelo de Estado multicultural e pluriétnico. Porém, esse reconhecimento não está disponível para qualquer grupo étnico no Brasil. Somente os povos indígenas e as comunidades quilombolas, reconhecidos como fundadores da nação brasileira, obtiveram esse direito constitucional. Essa mudança não está restrita à questão do reconhecimento da autonomia individual e coletiva dos indígenas, mas abarca também algumas políticas públicas às quais os indígenas passaram a ter direito: aposentadoria rural, benefícios previdenciários a deficientes físicos e mentais. A partir de 1995 foi-lhes também garantido o acesso aos programas assistenciais do Governo Federal, principalmente Fome Zero, Bolsa Família e Bolsa Escola. Essas mudanças, mesmo que pequenas, retiraram uma grande parcela da população brasileira de situações de miséria e servidão. As políticas de cotas sociais e o aumento de vagas em escolas e universidades (ainda que devendo muito em qualidade) colocam hoje mais de sete mil índios em cursos universitários regulares⁶.

Em função de uma convergência de fatos históricos da maior relevância, o Brasil vive hoje um momento de grande transformação nos processos sociais, aí incluídas importantes mudanças na vida das populações indígenas. O presente vivido ainda não permitiu o distanciamento de tempo usualmente necessário para sua documentação, análise e formulação de explicações. O que já está claro é que não existe mais a possibilidade de pensamentos puristas, conceitos holísticos que veem o indígena como “outro”. A análise dos novos processos tecnológicos, da globalização da vida (Erving Goffman), da ação comunicativa (Junger Habermas) e da mundialização da cultura (Renato Ortiz) ajudam a entender como, nas últimas décadas, a vida dos povos indígena virou pelo avesso. Os jovens estão começando a entender essa virada e precisam dessa consciência para saber que capital cultural pretendem levar adiante para as suas vidas, a de seus filhos e netos.

A proposta deste livro é registrar situações extremadas e detalhar alguns processos que inferem sobre elas. A metodologia se aproxima do esforço de registro, mas vai além, na medida em que as reflexões estão impressas na escolha das situações e na construção narrativa.

⁶ Sobre o acesso de indígenas aos cursos de terceiro grau ver Lima e Barroso (2013).

PARTE I.

O percurso: silenciamento, exclusão e colonialismo

A primeira parte deste livro foi chamada de “O Percurso” porque apresenta um panorama do processo histórico que afeta pessoas, ideias, conceitos, narrativas, movimentos políticos, econômicos e sociais da história do Brasil que marcaram mais de 500 anos de invasão, massacre e resistência. Assim sendo, destaco a importância de complexificar as análises, fugindo das generalizações e dos argumentos do senso comum sobre as populações indígenas.

Apresento a seguir três conceitos: silenciamento, exclusão e colonialismo. Cada um deles é tratado em um capítulo separado, embora seja impossível pensá-los isoladamente. Os três funcionam de forma coetânea e complementar, em um movimento de retroalimentação que idealizou, operou e justificou a dominação e a usurpação ao longo do tempo. Por isso, é difícil mesmo definir as fronteiras entre eles. O exercício desta primeira parte é decupar esses conceitos para entender como eles atuaram no contexto de vida e morte, no campo real das práticas, das disputas e da dominação de populações indígenas e de seus territórios.

Em cada um dos capítulos fiz a opção de apresentar um breve estudo de uma situação social. Quando não somente a etnia, mas principalmente o meio ambiente e as relações no campo (GLUCKMAN, 2003) são completamente diferentes (Norte, Nordeste, Sul/Sudeste/Centro-Oeste), uma teoria nunca dará conta de tudo e será sempre nefasta a alguma corrente. Assim, o estudo de situação

social busca produzir um conhecimento que nunca é “autêntico” ou “puro” e que funciona de forma dialógica (BAKHTIN, 1993), dependendo da apropriação e do uso na zona de manejo da cultura (HANNERZ, 1997). Através de acontecimentos reais, de situações extremas, tal abordagem busca entender como o corpo social (ROUSSEAU, 1969) e o meio ambiente são afetados por práticas criminosas que involucradas em uma película discursiva de linguagem simbólica que atribui a ela legalidade e legitimidade (MAQUIAVEL, 2004) conseguem a todos iludir.

Figura 8. Índio Tupinambá



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2005)

Apesar de sabermos que não existe cultura que não seja um conglomerado de acréscimos diversos somos treinados para suprimir os sinais de multiculturalismo, tomando-os como aspectos não essenciais decorrentes da modernização. Muito do que os membros de um determinado grupo consideram como dados naturais é apenas um reflexo de seus pressupostos. Assim, a “realidade” de cada pessoa é composta de construções culturais de mútuo conhecimento incrustadas nas representações coletivas (linguagem, símbolos, rituais e instituições).

Capítulo I

Silenciamento

A primeira chave é o silêncio. Ao longo da História, quase todos os agentes que operaram políticas governamentais ou não governamentais falaram pelos índios. Desde os viajantes europeus, passando pelas primeiras formas de organização colonial, pelo governo imperial e pela implantação do Estado republicano. Todos julgavam, e julgam ainda, ter legitimidade para falar “dos” e “pelos” índios. O Estado e a Igreja sempre capitanearam esse processo que, nas últimas décadas, ficou polarizado entre a agência indigenista do Estado (Serviço de Proteção aos Índios-SPI e depois Fundação Nacional do Índio-Funai) e as organizações não governamentais.

Somente em 1988, a Constituição Federal reconheceu o direito de cidadania plena aos índios. Até 1988 os povos indígenas eram tutelados pelo Estado, tinham uma situação jurídica comparável aos loucos ou às crianças. Assim, o Estado atuava oficialmente de forma integracionista, ou seja, operando políticas de inclusão das sociedades indígenas na sociedade nacional. Qualquer ação legal na vida dos indígenas só era possível com uma autorização individual do órgão tutor do Estado. Isso criou uma dependência, sustentada por uma relação paternalista que marcou toda prática indigenista até os dias de hoje.

“Engendrava-se, assim, uma característica básica do poder tutelar e sua grande contradição: ao homogeneizar e classificar discricionariamente, permitir e reforçar, por sua apropriação, as singularidades de múltiplas tradições nativas, criava-se uma via de mão dupla em que homogeneidade e diversidade se entrecrocavam em processos históricos de invenção. A categoria homogeneizante índios vem legitimar o que ela mesma nega e tenta equacionar, isto é, as distintas realidades indígenas, permitindo que a luta pela tutela estatal sirva como um momento na luta contra o próprio poder tutelar. Dito de outro modo, que a indianidade sirva enquanto estratégias de lutas étnicas” (LIMA, 1995:180).

Ao tentar entender esse silenciamento, deparei-me com três abordagens: as visões de Stuart Hall (2003) sobre “conter-existir” como forma de “re-existência”; o jogo de sedução e negação proposto por Jesús Martín-Barbero (1997); e as afirmações de Homi Bhabha ao argumentar que o colonizado se apropria dos

conceitos do colonizador para resistir. Pergunto, seria esse silenciamento uma forma de expressão ou resistência?

Os estudos pós-coloniais dos autores supracitados, assim como textos de Edward Said, são muito importantes porque ajudam a pensar a cultura de uma forma menos polarizada ou esquemática. Esses autores abrem caminho para a busca de uma área mais livre de manejo da cultura. É possível aplicar os conceitos de hibridização de Marshall Sahlins ou Néstor Canclini aos indígenas que aderiram, voluntária ou forçadamente, ao projeto colonial. Até o século XIX, os indígenas convertidos, escravizados ou presos a alguma relação de trabalho compulsória constituíam um importante contingente da população brasileira e sua existência não foi desprezada por acaso pela história oficial. O alto percentual de pardos e caboclos na população do Brasil consta de muitas fontes dispersas. Corroborando essa realidade o censo de 1872 mostra que mais de 40% da população brasileira era composta por pardos e caboclos (OLIVEIRA, 1997).

Resta ainda uma questão. Como aplicar o conceito de hibridização a populações que se mantiveram afastadas do convívio colonial ou dele fugiram, optando por evitar ao máximo o contato e, literalmente, lutando por suas vidas em um contexto de conquistas territoriais e genocídios?

“Até os finais do século XIX se falava em *civilizar os índios* e não se tinha dúvidas quanto àqueles que seriam matéria desse trabalho: se era fácil reconhecer a diferença entre *índios* e não-*índios*, não era porque os povos indígenas não fossem matéria de produção etnográfica ou legal e de opiniões contraditórias, mas sim pela inexistência de uma agência de governo voltada especificamente para exercício tutelar que, ao operar incidindo sobre uns e deixando de fora outros, criava bases objetivas para atribuir o *status índio* a certas coletividades e não a outras.

(...) 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 de poder tutelar relações complexas, quer dele participando, quer a ele se aliando ou se opondo” (LIMA, 2013:803).

No texto “Pode o subalterno falar?”, de Gayatri Spivak, publicado em 2008⁷, o termo subalterno designa as camadas mais desfavorecidas da sociedade, constituídas pelos modelos de exclusão mercadológicos, políticos ou legais. A autora recorre a Foucault dizendo:

7 Gayatri Chakravorty Spivak é uma filósofa indiana, autora de trabalhos sobre teoria literária, radicada nos Estados Unidos e professora na Columbia University. Seu texto é considerado fundador do pós-colonialismo. A autora combate a ideia do chamado “legado do colonialismo”.

“Tornar visível o que não é visto pode também significar uma mudança de nível, dirigindo-se a uma camada material que, até então, não tinha tido pertinência alguma para a história e que não havia sido reconhecida como tendo qualquer valor moral, estético ou histórico” (FOUCAULT *apud* SPIVAK, 2010:51).

Sem discordar de Foucault, avalio que existe uma grande distância entre tornar os mecanismos visíveis e tornar os indivíduos vocais. A quebra do silêncio é a questão central desta análise. Uma grande dificuldade para a quebra do silêncio das populações indígenas está no fato de que normalmente elas precisam recorrer ao discurso hegemônico à voz de terceiros que se coloca no lugar do reivindicador.

Em pleno século XXI, os indígenas não podem mais ser considerados meros informantes nativos, úteis aos estudiosos eruditos que traduzem a cultura indígena para o mundo ocidental. Esse modelo não é mais aplicável posto que a heterogeneidade cultural dos mais de 300 povos do Brasil não permite mais generalizações. Essa estratégia de trabalho cria representações equivocadas e/ou romantizadas que servem principalmente para legitimar a exclusão, a espoliação e o extermínio físico e cultural dos povos indígenas contemporâneos.

Para Spivak, o trabalho do intelectual pós-colonial é criar espaços para que as populações silenciadas possam se articular, falar e ser ouvidas. Nessa lógica, destaca-se a importância do investimento na formação de indígenas que possam formular e representar seus povos, com condições culturais e intelectuais para interagir, formular reflexões e promover ações sociais e políticas na catarse das novas dinâmicas sociais da pós-modernidade. Somente o indígena com uma ampla reflexão pode ocupar o que Derrida chama de “parte em branco do texto” (DERRIDA, 1984:93).

Uma das características da colonização é estabelecer uma zona de fronteira onde os referenciais culturais são mais fluidos. Nos primeiros séculos da colonização do Brasil as guerras fizeram desaparecer esse entre-lugar de mediação cultural e esse período da história colonial ficou conhecido como o “tempo da correria”. Essa expressão é corrente nas descrições de indígenas de várias partes do Brasil. O termo “correria” faz referência à fuga daqueles povos que optaram por não estabelecer contato, não ocupar um lugar visível e buscar ficar o mais longe possível do colonizador branco.

“A conquista implica em fixação de parte do povo conquistador nos territórios adquiridos pela guerra. Este processo se amplia após a vitória militar, configurando um maior afluxo de população originária das unidades sociais invasoras. Tal envolve o desdobramento da organização militar

conquistadora em uma dada forma de administração, para gerir a exploração sistemática do butim, e a transmissão de alguns dos elementos culturais e valores principais do invasor, capazes de, por sua presença, definirem o pertencimento dos ocupantes daqueles territórios a uma totalidade social mais inclusiva e com maior dependência funcional entre suas partes, signos e valores cuja introdução/cotidianização/reprodução seria realizada através de instituições concebidas para esse fim” (LIMA, 1995:52).

Do chamado “tempo da correria”, os povos indígenas passaram direto à tutela dos missionários e depois do Estado. Naquele momento surgiram as primeiras formas de negociação. Porém, esse processo serviu apenas para consolidar a exclusão através de práticas clientelistas que instituíram, junto às comunidades que aderiram a esse projeto, um sistema de trabalho de semiescravidão e servidão.

“(…) o poder tutelar é uma forma reelaborada de uma guerra, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possível entre um “eu” e um “outro” afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a conquista, cujos princípios primeiros se repetem – como toda a repetição, de forma diferenciada – a cada pacificação” (LIMA, 1995:43).

Grande parte dos povos indígenas que sobreviveu ao processo colonial hoje permanece fugindo até o final do século XIX, quando a expansão territorial atingiu quase todos os cantos do país. Somente a partir desse momento, quando os indígenas não tinham mais para onde correr, foram obrigados a encarar o colonizador e a começar a lutar para garantir seus territórios.

Aqui podemos chamar Hall, Bhabha, Canclini e Barbero para a conversa. Somente quando não tinham mais opção de fuga instituiu-se de forma mais efetiva uma zona de manejo da cultura e a hibridização passou a ser a forma de adaptação da cultura aos novos contextos sociais e territoriais.

“Tal seria a característica da repressão, aquilo que a distingue de proibições mantidas pela simples lei penal: a repressão funciona bem como uma sentença que desaparece, mas também como uma determinação ao silêncio, uma afirmação da inexistência; e conseqüentemente, declara que de tudo isso não há nada a ser dito, visto ou conhecido” (FOUCAULT, 1988:4).

A Constituição de 1988 garantiu aos povos formadores da nação brasileira (índios e quilombolas) direitos diferenciados de reprodução cultural. Essas conquistas foram em grande parte fruto de movimentos internacionais que buscavam reconhecer os direitos de grupos étnicos e povos originários, através da inclusão dessas questões no âmbito do direito internacional (Declaração dos Direitos Humanos e Convenção 169/OIT).

“Os povos indígenas inseriram-se com preeminência na agenda internacional de direitos humanos. Ao fazê-lo, criaram um movimento que desafiou estruturas de poder centradas no Estado e preceitos duradouros que não valorizavam as culturas, as instituições e as identidades dos grupos indígenas. Esse movimento, embora repleto de tensão, resultou em aumento da preocupação internacional sobre os povos indígenas e no desenvolvimento de uma constelação crescente de normas aceitas internacionalmente, alinhadas, de modo geral, com as reivindicações e as aspirações dos próprios povos indígenas. Essas normas encontram expressão na Convenção 169 da OIT, em outros instrumentos internacionais e em decisões oficiais de órgãos internacionais, e são também visíveis em discussões multilaterais em curso sobre povos indígenas e seus direitos. Em seus aspectos essenciais, os padrões estabelecidos a respeito dos povos indígenas podem ser vistos como em evolução para compor o direito internacional costumeiro” (ANAYA, 2006:193-194).

A Constituição de 1988 deu aos indígenas o direito de falar por eles mesmos, ter suas organizações reconhecidas e seus desejos incorporados às ações do Estado, como no caso da participação indígena na formulação e execução das políticas públicas. Porém, passadas mais de duas décadas, os avanços no sentido de romper esse silêncio histórico ainda são muito tímidos.

“O surgimento de lideranças indígenas complexificou as imagens sobre eles, agora inseridos na luta pela redemocratização do país. Durante a década, filmes como “Uirá” e “Terra dos Índios” colocaram em cena o índio rebelde, lutando pela sobrevivência cultural, ao contrário da mídia que retratava as atividades de atração e pacificação como espetáculos exemplares (ainda que suas consequências fossem fome, doenças e mortes).

Superando a censura do regime militar e da Funai, os índios construíam uma nova imagem com a criação do movimento indígena e a participação em foros internacionais, como o IV Tribunal Russel (1980). Como represália aos interesses regionais contrariados por suas atitudes de afirmação política, líderes como Ângelo Kretan (Kaingang) e Marçal de Souza (Guarani) foram assassinados. Entre as ações vitoriosas, Mário Juruna foi eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro (1982-1986) e outros líderes como Ailton Krenak, Marcos Terena, Davi Yanomami e Paulinho Paiakan (Kayapó) ganharam repercussão internacional pelo trabalho político de organização indígena. A ECO-92 permitiu a circulação internacional das reivindicações indígenas” (OLIVEIRA e FREIRE, 2006:160).

O reconhecimento de direitos foi um passo importante, mas a simples existência de uma regulamentação legal não cria práticas efetivas no interior de qualquer sociedade. Seria mesmo ingênuo imaginar que uma mudança legal levaria de imediato ao fim de práticas sociais tão enraizadas, principalmente no

Brasil onde há um ditado popular que diz: “Essa lei não pegou!”. Assim, a lei é apenas um primeiro passo rumo à construção de uma autonomia.

Seguindo o modelo de análise de situações sociais proposto na Introdução, apresento algumas realidades que ajudam a entender como as grandes transformações das últimas décadas ainda estão engatinhando em termos práticos e onde estão algumas amarras que perpetuam a dependência e a exclusão.

Primeira situação: participação indígena na política eleitoral Panorama nacional

A Constituição de 1988 abriu um novo horizonte para os povos indígenas do Brasil ao garantir uma cidadania plena de direitos a todos os indígenas no território nacional. Antes de 1988 os indígenas eram legalmente incapazes de proferir qualquer ato jurídico. A nova Constituição acabou com a tutela e deu aos índios direitos iguais aos de todo cidadão brasileiro, inclusive o direito de votar e de ser votado.

Pensando a participação indígena nos processos eleitorais no contexto latino-americano existem diversas experiências de participação indígena que podem ser analisadas, guardando as devidas distinções porque as realidades são muito diversas, principalmente pelo percentual de população indígena, conforme dados abaixo:

Brasil	0,4 % da população é indígena
Argentina	1.0 % da população é indígena
Uruguai	0 % da população é indígena ⁸
México	14 % da população é indígena
Equador	39 % da população é indígena
Peru	45.5 % da população é indígena
Bolívia	55 % da população é indígena

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Demografia_da_Am%C3%A9rica_Latina.
Acesso em: 15 mai. 2014.

Estes percentuais nacionais representam um panorama nacional, mas no contexto local essa equação pode ser completamente diferente. No caso do Brasil a presença demográfica indígena varia muito de um estado para outro. São muitos os municípios onde cerca de 50% do contingente eleitoral é indígena. Um exemplo é o Estado de Roraima, onde o município de Uiramutã tem 88% de

⁸ Dados oficiais. Porém, milhares de pessoas reivindicam hoje a identidade Charrua, grupo que habitava a região antes da colonização.

população indígena. Apesar da alta representatividade demográfica da população indígena em diversos municípios, ainda são poucos os candidatos indígenas eleitos. Porém, não faltam candidatos. Na verdade, o problema é que os candidatos são tantos, e lançados por tantos partidos diferentes, que poucos conseguem se eleger. Existem casos como o de dois irmãos indígenas que, filiados a partidos diferentes, concorreram ao mesmo cargo de vereador. Nenhum dos dois se elegeu.

Segundo dados do ISA para as eleições de 2012, os povos indígenas elegeram cinco prefeitos, quatro vice-prefeitos e 89 vereadores (sendo nove mulheres). A matéria informa ainda que os eleitos estão distribuídos em 65 municípios de 20 estados da federação. Pernambuco foi o Estado com maior número de indígenas eleitos (um prefeito, um vice-prefeito e 11 vereadores (uma mulher). Em segundo lugar ficou o Rio Grande do Sul com um vice-prefeito e 11 vereadores. O Amazonas elegeu um prefeito e um vice-prefeito indígena e oito vereadores (uma mulher). A maioria dos candidatos foi eleita pelo Partido dos Trabalhadores (25 eleitos), seguido pelo PMDB (13 eleitos) e pelo PSB (nove eleitos)⁹.

Esses resultados não espelham o perfil das candidaturas. Na maioria dos casos as candidaturas indígenas são apresentadas por partidos de clara atuação anti-indígena e a principal estratégia é justamente desarticular politicamente as comunidades indígenas, pulverizando os votos indígenas que rendem benefícios para as legendas mas não elegem representantes indígenas. Assim, muitas vezes, mesmo quando o indígena parece ter voz (apresentando-se como candidato a um cargo eletivo), ele está atuando sob condições que podem contribuir para sua exclusão social. A pulverização dos candidatos indígenas em quase todos os partidos é uma estratégia comum em todos os lugares onde os indígenas têm um coeficiente eleitoral representativo.

Em depoimento para o documentário *Pisa Ligeiro*¹⁰, a líder indígena Maninha Xucuru-Kariri, uma das fundadoras do movimento indígena do Nordeste, falecida em 2006, questiona a proliferação de candidaturas indígenas nas eleições municipais.

“A escolha do partido parece que é feita de forma aleatória. Alguém pergunta: você quer se filiar? Quero, vou lá, me filio e me lanço candidato. E eu não

9 Dados obtidos no blog do Instituto Sócio Ambiental - ISA, em matéria datada de 31/10/2012, assinada por Selma Gomes, com resultados não consolidados das eleições de 2012. <http://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/cresce-numero-de-indigenas-eleitos>.

10 Vídeo documentário sobre o movimento indígena brasileiro. Direção de Bruno Pacheco de Oliveira. Realização Laced/Museu Nacional, 2004.

acho isso uma coisa boa. Eu acho que partido é algo sério. O partido tem uma ideologia, uma dinâmica própria e se essa ideologia não está a serviço dos povos indígenas, e na maioria dos partidos não estão! Então, o que um índio vai fazer lá?” (Maninha Xucuru Kariri, 2004).

Quem fala? Quando fala? O que fala? Estas são questões centrais no jogo de disputa por legitimidade e representação. Boa parte dos entraves para as comunidades indígenas acontecem na relação com as administrações municipais, por isso o movimento indígena começa a perceber a importância da organização política partidária para mudar as práticas administrativas que excluem os indígenas até mesmo do acesso aos recursos do Governo Federal que chegam aos municípios com carimbo de destinação para uso no atendimento à população indígena.

Nos legislativos estaduais e federais a situação é ainda mais grave. Até hoje o Congresso Nacional contou com apenas um representante indígena: o deputado Mário Juruna, eleito pelo Estado do Rio de Janeiro em 1982. Desde então nenhum outro indígena conseguiu ser eleito para qualquer Assembleia Estadual ou para a Câmara Federal.

Mário Juruna (1942-2002) nasceu na aldeia Namakura do povo Xavante do Mato Grosso, próxima a Barra do Garças e sucedeu seu pai, Apoena, na liderança da aldeia¹¹. Foi eleito deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) do Rio de Janeiro e cumpriu seu mandato de 1983 a 1987. Foi responsável pela criação da Comissão Permanente do Índio no Congresso Nacional; em 1984 denunciou o empresário Calim Eid por tentar suborná-lo para votar em Paulo Maluf, candidato dos militares à Presidência da República no colégio eleitoral da Câmara dos Deputados. Juruna ficou famoso por percorrer os gabinetes da Funai e de outros órgãos públicos com um gravador portátil “para registrar tudo o que o branco diz” e poder mostrar que as autoridades não cumpriam a palavra empenhada.

O município de Baía da Traição-PB foi o primeiro a eleger um indígena para a Prefeitura: Nancy Potiguara foi eleita em 1992. A partir de 2012 diversas prefeituras foram administradas por indígenas e algumas com seguidos mandatos, como em São João das Missões, Minas Gerais, com o povo Xakriabá. Mesmo com passos lentos, a participação indígena nos pleitos locais vem conseguindo

11 Sobre os Xavantes e Mário Juruna ver os documentários *Estratégia Xavante*, de Belisário Franca. Giros Produções (2007); e *Juruna - o espírito da floresta*, de Armando Lacerda (2008).

alguns avanços, conforme a relação dos indígenas eleitos no pleito de 2012¹². Se a situação vem mudando em nível municipal, nos contextos estadual e nacional não vemos nenhum avanço. De tempos em tempos vemos retornar aos debates no movimento indígena nacional a criação de um partido indígena, mas as propostas nunca ganharam fôlego e a enorme burocracia da legislação eleitoral torna essa hipótese praticamente inviável. O Tribunal Superior Eleitoral exige a formação de quadros em todo território nacional com diretórios, mínimo de filiados e estruturas que fogem à realidade de mobilização de pessoas e recursos por parte das organizações indígenas.

Países como Bolívia e Equador criaram partidos indígenas, porém as mais expressivas conquistas eleitorais de candidatos indígenas vieram através de partidos populares. Esse foi o caso de Evo Morales, líder cocaleiro do povo Aymara, eleito presidente da Bolívia em 2005 pelo MAS (partido do Movimento ao Socialismo). Morales foi reeleito em 2009. Em 15 de março de 2013 a Câmara dos Deputados da Bolívia aprovou a sua candidatura para um terceiro mandato consecutivo. A proposta foi aprovada com folga (84 votos a favor e 33 contra) e o Tribunal Constitucional da Bolívia julgou a constitucionalidade do projeto, pois

12 Relação dos indígenas eleitos no pleito de 2012 Prefeitos: João Roque, Kaingang, PMDB, Entre Rios, Santa Catarina; Marcelo Pereira de Souza, Xakriabá, PT, São João das Missões, Minas Gerais / Vereadores: Bahia: Cicero Rumão Gomes Marinheiro, Tumbalalá, PMDB, Abaré; Gerdion Santos do Nascimento (Cacique Aruã), Pataxó, PC do B, Santa Cruz Cabralia; Gerson de Souza Mello, Pataxó, PT, Pau Brasil; Reginaldo Ramos dos Santos (Regi Cacique), Pataxó Hã-Hã-Hãe, PT, Itaju do Colônia; Sérgio Luis Cruz Silva (Toy), Tuxá, PT, Rodelas; Sheila Cristina Duque da Silva, Payayá, PT, Morro do Chapéu; Vilmar Alves Ferreira (Lourão), PDT, Pau Brasil / Ceará: Grosso Tremembé, Tremembé, PV, Itarema / Minas Gerais: Alexandre Borges de Jesus (Xé Pataxó), Pataxó, PT, Carmésia; Maria Diva Maxakali, Maxakali, PRB, Santa Helena de Minas / Mato Grosso: Matudjo Metuktire, em São José do Xingu / Mato Grosso do Sul: Aguilera de Souza, Terena, PSCD, Dourados; Ancilo Castelão, PT, Tacuru; Daiane Vilharva Caceres Franzoni, PTN, Japorá; Dario Ramires, PR, Caarapó; Êder de Alcântara Oliveira, Terena, PMDB, Dois Irmãos do Buriti; Marcio Faustino de Almeida, PSL, Miranda / Pará: Ubirajara Sompré, Gavião, PPS, Marabá / Paraíba: Claudécir da Silva Braz (Cal Potiguara), PMDB, Potiguara, Rio Tinto / Pernambuco: Aurivan dos Santos Barros (Neguinho Truká), Truká, PSD, Cabrobó; Edson Gabriel, Atikum, PDT, Carnaubeira da Penha; Expedito Alves Cabral (Biá), Xukuru – Cimbres, PSC, Pesqueira; José Frederico da Silva (Dezinho Índio), Fulni-ô, PSD, Águas Belas; Jucenildo José Simplicio Freire (Sil Xukuru), Xukuru, PT, Pesqueira; Maria das Dores dos Santos (Dorinha Cacique Pankará), Pankará, PT, Carnaubeira da Penha; Maximino de Araújo Ramos (Max Fulni-ô), Fulni-ô, PSB, Águas Belas; Severino Leite da Silva (Severino Índio), Xukuru, PT, Pesqueira / Paraná: Eloy Jacintho, Guarani, PDT, Santa Amélia / Rondônia: Arão Wao Hara Ororamxijein, PTB, Guajará-Mirim; Roberto Oro Win (Nham-Pá Oro Win), PSB, Guajará-Mirim / Rio Grande do Sul: Antonio Mig Claudino (Cacique Antônio), Ming, PT, Kaingang Ronda Alta / Roraima: Damazio de Souza Gomes (Professor Damazio), Makuxi, PC do B, Uiramutã; Eliésio Cavalcanti, Makuxi, PT, Uiramutã; Secilita Sales Edmam Ingarico (Cicia), Ingarikó, PT, Uiramutã / Santa Catarina: Alcimar Gomes (Fio), Kaingang, PSDB, Ipuacu; Osmar Barbosa (Nego), Kaingang, PMDB, Ipuacu. Fonte: Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva-CEDEFES http://www.cedefes.org.br/?p=indigenas_detalle&id_afro=9296.

entendeu que, em fevereiro de 2009, a Bolívia foi refundada como Estado Plurinacional da Bolívia em referendo que obteve 90,24% de aprovação e proclamou uma nova Constituição. A decisão da corte boliviana afirma que a refundação do Estado boliviano deve considerar apenas o atual mandato de Morales, possibilitando assim a sua reeleição para um terceiro mandato para o qual tomou posse em 22 de janeiro de 2015.

Outros modelos de representação nacional dos indígenas também foram aplicados. Na Colômbia existe uma reserva de vagas no legislativo nacional para representantes indígenas que concorrem em eleições setorizadas, apenas para indígenas. Atualmente, dois partidos disputam as eleições, o Movimiento Autoridades Indígenas de Colômbia – A.I.C.O – e o Movimiento Alianza Social Indígena (passou por um processo de reorganização com a adesão do operariado mineiro, resultando no Partido Alianza Social Independiente ASI). Em 2010, foram eleitos os senadores Avirama Avirama Marco Aníbal (ASI) e Carlosama López Germán Bernardo (A.I.C.O). O ASI ainda elegeu um representante para a Câmara dos Deputados, três governadores de departamentos, 12 deputados estaduais, 53 prefeitos e 650 vereadores.

Fora do continente americano também temos experiências representativas como a do povo Sami, que ocupa territórios em quatro países da Europa (Noruega, Suécia, Finlândia e Rússia). Em 1995, a constituição finlandesa foi alterada, para possibilitar um fortalecimento das garantias para os direitos do povo Sami. A nova constituição reconhece os Sami como povo indígena, com o direito de manter e desenvolver a sua própria cultura. Estas alterações garantiram a autonomia cultural Sami, relativa à língua e cultura dentro de um território definido como pátria Sami. As eleições para o parlamento Sami na Finlândia acontecem a cada quatro anos e o parlamento é constituído por 21 deputados Sami eleitos pelos próprios Sami. Na Noruega, a abertura oficial do *Sámediggi* (Parlamento Sami) foi em 1997, em uma cerimônia dirigida pelo Rei Harald V que enfatizou que os Sami são parte da sociedade norueguesa, e pediu desculpas pela forma como os Sami tinham sido tratados no passado.



Está claro que os caminhos são muitos e que não existe uma receita. Porém, os processos de qualificação (formal e tradicional) dos sujeitos indígenas e o acesso aos meios de comunicação e organização são fundamentais para romper

o silenciamento de forma autônoma e qualificada. Para isso, a participação dos indígenas nos processos eleitorais precisa ser cada dia mais efetiva e mais articulada para executar ações e conquistas que possam trazer mudanças concretas para as comunidades.

O longo processo de expropriação das terras indígenas, os genocídios, a progressiva destruição das culturas e das línguas indígenas, assim como as barreiras montadas, ainda hoje, para evitar que o indígena tenha acesso a recursos disponíveis ao restante da sociedade, são exemplos clássicos da chamada atitude colonial. Para reverter esse processo é preciso reinventar a emancipação social através de novas teorias críticas e novas práticas.

“O reconhecimento da cidadania indígena brasileira e, conseqüentemente, a valorização das culturas indígenas possibilitaram uma nova consciência étnica dos povos indígenas do Brasil. Ser índio transformou-se em sinônimo de orgulho identitário. Ser índio passou de uma generalidade social para uma expressão sociocultural importante do país. Ser índio não está mais associado a um estágio de vida, mas à qualidade, à riqueza e à espiritualidade de vida. Ser tratado como sujeito de direito na sociedade é um marco na história indígena brasileira, propulsor de muitas conquistas políticas, culturais, econômicas e sociais” (LUCIANO, 2006:38).

Por outro lado, falar em um protagonismo comunicativo indígena quer dizer que esse protagonismo deve ser norteado pelos índios e por seus interesses. A partir disso, pessoas ou instituições que compartilham da mesma visão podem contribuir. Nesta perspectiva, o importante é que o protagonismo seja indígena.

“As pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes: constroem mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam. A construção cultural que fazem da realidade não surge de uma única fonte e não é monolítica” (BARTH, 2000:123).

Somente através da identificação dos processos sociais, seus modos operantes e pela observação empírica de suas conseqüências, seremos capazes de identificar o que Weber chama de processos do mundo infinito e sem sentido sobre os quais elas conferem significado e sentido (WEBER, 1979). Porém é indispensável relativizar a capacidade que tiveram os povos indígenas para conferir sentido ou mesmo ressignificar as informações que vinham do colonizador.

Figura 9. Abril Indígena 2005



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2005)

Neste quadro de conquista, as populações originárias não tinham uma comunicação instituída, lutavam de forma fragmentada e eram seguidamente expulsas de forma violenta de seus territórios. Assim, ficou muito reduzida a possibilidade dos indígenas de encontrarem o que Bhabha e Hall chamam de “*entre-lugar*” (um espaço de ressignificação e resistência entre a cultura do colonizador e a do colonizado). Esse “*entre-lugar*” pode ser facilmente identificado nas populações que aderiram, de forma voluntária ou à força, ao projeto de colonização. Esses se tornaram caboclos e foram uma força de trabalho fundamental na construção da nação. O restante da população indígena, nas diversas regiões, seguia apenas uma lógica de guerra pela sobrevivência através da fuga para áreas distantes das zonas de contato, no já mencionado “tempo da correria”.

Voltando ao silenciamento, me deparo com questões como: até onde o silenciamento pode ser relativizado ou avaliado como tática? Onde existiram esses entre-lugares e onde a blasfêmia e a heresia podem ter operado em favor dessas populações? É difícil imaginar esses espaços nos contextos das fronteiras territoriais dos sertões brasileiros. Até o século XX, somente em alguns casos onde os indígenas atuaram diretamente na consolidação do território nacional em áreas

de fronteira com outros países ou em contextos de invasões estrangeiras na colônia portuguesa, alguns povos conseguiram reconhecimento das autoridades e tiveram suas terras registradas como áreas pertencentes à população originária. Esse foi o caso dos Potiguara, na Paraíba, que lutaram ao lado dos portugueses para expulsar os holandeses na batalha de Guararapes (1648). Foi também o caso dos Terena de Mato Grosso do Sul que tiveram destacada importância na guerra do Paraguai (1864-1870). Fora alguns poucos casos, creio que o termo “tempo da correria” passa bem a ideia da realidade dos povos neste período, uma correria pela sobrevivência e pela liberdade.

Ao pensarmos em culturas indígenas no Brasil é preciso colocar que falamos de mais de 300 povos com cultura e realidades sociais e ambientais muito distintas. Mesmo no interior de um mesmo povo, como no caso dos Ticuna do Amazonas, podemos encontrar comunidades praticamente isoladas na floresta amazônica e comunidades agrupadas nas periferias de cidades. A aldeia de Umariçu tem cerca de sete mil habitantes vivendo em uma área antes rural que hoje é quase uma periferia da cidade de Tabatinga.

O discurso homogeneizante que marca a consolidação dos Estados-nação e o desconhecimento das realidades locais, alinhados à falta de acesso a bens básicos como: formação intelectual e acesso aos meios de comunicação e formas de organização social, consolidaram o conceito tratado acima como o silenciamento da população indígena durante os processos coloniais, pós-coloniais e até os dias de hoje.

Como indica o título “O Percurso”, nenhum dos três processos aqui tratados (silenciamento, exclusão e colonialismo) esgota-se em si mesmo. Nos próximos capítulos sobre exclusão e colonialismo mostro os operadores do silenciamento e as práticas que sustentam esses processos.

Capítulo II

Exclusão

Um grupo simbolicamente tachado de excluído sofre efeitos reais de exclusão na vida dos indivíduos. Certamente o simbólico se materializa com implicações reais e concretas principalmente nos aspectos materiais, da dominação e do colonialismo.

A identidade étnica é hoje uma diferença consolidada e compreendida, mas reflete uma expectativa perversa que também imobiliza a expressão indígena. A necessidade de ser diferente, algumas vezes, induz os indígenas à aceitação de uma identidade indígena genérica e estereotipada. Uma ficção foi criada no século XIX para desqualificar o índio real, tomar suas terras e acabar com seu modo de vida. Essa é uma armadilha que precisamos evitar. Como mostra Enne, “evidentemente, toda construção cultural é sempre social e individual, no sentido de que se manifesta individualmente, mas está sempre ancorada nas estruturas sociais” (ENNE, 2010:17-18). Afirmar identidades significa demarcar fronteiras, determinar quem está dentro e quem está fora. Porém, essa distinção entre o “*nós*” e o “*eles*” evidencia posições no jogo de poder da sociedade. Citando Elias e Bourdieu, Enne continua afirmando:

“... as construções dos estilos de vida estão imersas em *projetos*, que sempre se dão dentro de *campos de possibilidades*, sendo que a estreiteza ou a amplitude das fronteiras desses campos são mutáveis e dependentes de uma série de variáveis. Assim, se são os indivíduos que constróem, pelos mais diversos recursos, sua realidade social, eles o fazem dentro de sistemas mais ou menos rígidos de regras, valores, hábitos etc. A isso Norbert Elias (ELIAS, 1997) e Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 2007) chamam de *habitus*, que são os valores introjetados que carregamos, quase sempre manifestos em nosso corpo, e que em muitos aspectos condicionam nossas escolhas e possibilidades de construção de si” (ENNE, 2010:17-18).

Também Barth, citando Unni Wikan diz:

“O ponto de partida para qualquer análise das crenças sobre a pessoa... deve ser o uso que o próprio ator faz dessa construção para interpretar eventos e aspectos do self e das outras pessoas (...). Por mais eloquente e sofisticada que seja a análise sobre tempo, pessoa ou conduta em Bali, ela terá pouco valor como entrada para a compreensão da cultura balinesa, se

mantida apenas a esfera dos conceitos dentro da qual ocorre a experiência, sem nos dar uma noção de o que essa experiência de fato é” (WIKAN, 1987:343 *apud* BARTH, 2000:132).

No Brasil, com mais de 300 povos indígenas, o rompimento do silêncio e a recusa de uma identidade genérica de índio nos levam a uma segunda questão: entender que não existe UMA voz indígena e sim VÁRIAS. Consequentemente, a expressão e a demanda não podem ser UMA, também têm que ser VÁRIAS. A meta é aceitar uma polifonia. Ao mesmo tempo, é importante procurar uma consonância entre as diferentes vozes para organizar os movimentos. Na história dos movimentos indígenas, essa consonância foi consolidada na luta pela terra e por certos princípios, como o respeito ao meio ambiente.

“Somos treinados a suprimir os sinais de incoerência e de multiculturalismo encontrados, tomando-os como aspectos não-essenciais decorrentes da modernização, apesar de sabermos que não há cultura que não seja um conglomerado resultante de acréscimos diversificados...” (BARTH, 2000:109).

A identidade étnica, antes de tudo, tem que valer no interior do grupo. Se essa identidade vai ser expressa para fora do grupo vai depender de uma vontade individual ou coletiva. Isso vai acontecer de acordo com os contextos políticos, culturais, econômicos e sociais com que cada grupo ou indivíduo se defronta. Os indígenas devem ter a autonomia para escolher em que querem ser iguais e em que querem ser diferentes. São os indígenas que devem dizer à sociedade brasileira que diferenças querem produzir; assim como têm o direito de decidir o que é ser Ticuna, Kaiowá ou Pataxó no Brasil do século XXI.

Os processos de construção da identificação e a sua afirmação na maioria dos casos têm consequências materiais. Em geral, as identidades estão relacionadas a memórias e a um ponto específico da história (passado) e respondem a princípios que nem sempre correspondem a fatos históricos. Além disso, uma identidade sempre depende de outra para existir. É o caso da Sérvia e da Croácia: ser sérvio é não ser croata¹³. A identidade é marcada pela diferença e muitas vezes tem caráter de exclusão. A identidade, algumas vezes, também está expressa no corpo. No caso dos povos indígenas, não só os traços fenotípicos, mas também nas características de população subalternizada, desabastecida dos bens mais básicos como saúde, educação e moradia.

13 Faço aqui referência ao clássico livro *Identidade, etnia e estrutura social* (1976) onde Roberto Cardoso de Oliveira define identidade como “identidade contrastiva”. O autor voltou ao tema em artigo mais recente (OLIVEIRA, 2000:12).

É preciso ter muito cuidado para relacionar a identidade indígena com os principais autores que tratam do tema identidade como: Homi Bhabha, Nestor Canclini e Tomaz Tadeu da Silva. Todos se perguntam:

1. Existe crise das identidades? Por quê?
2. Por que as pessoas investem em posições de identidade?

Muitos autores tentam responder essas questões pensando as identidades nacionais como factoides romantizados e insuflados por um mercado e uma ideologia que coloca o lucro na frente das vidas e parece que vai levar a humanidade a um colapso em poucas gerações. Mas, deixando um pouco de lado essa contaminação das identidades nacionais neste debate, proponho pensar aqui a ideia de identidade a partir dos conceitos de Erving Goffman em *A representação do eu na vida cotidiana* (1959). Para Goffman a identidade é encenada e é, sobretudo, uma forma de interagir com o outro. Nesse contexto, ela é encenada de forma coletiva porque somente os pertencentes ao grupo são capazes de decodificar o sinal ou a mensagem.

Para refletir sobre a crise de identidades, basta observar o ciclo de criação das identidades, cada vez menos territorializadas ou historicizadas, suprimidas por identidades de rótulos de consumo de uma sociedade de massa. A produção de significados e a produção de identidades atuam lado a lado como alicerces de uma sociedade de consumo de massa que está organizada pelos processos de consumo. O consumidor tem que se identificar com o produto, sentir atração por ele, a sedução do consumo está no simbólico.

A identificação simbólica é importante porque dá sentido à existência e assim apresenta os lugares onde o indivíduo pode se posicionar. Na medida em que relaciona o passado com as relações sociais do cotidiano, toda a prática de significar identidades pressupõe alguma esfera de poder. Cultura, economia, política estão referendadas por um capital simbólico que as legitima. Assim, uma questão central é analisar os processos de produção de significado por meio de sistemas representacionais, em conexão com o posicionamento dos sujeitos e a construção das identidades dentro dos sistemas simbólicos. É preciso ter essa compreensão para entender como são legitimadas a dominação e a desigualdade.

Para Pierre Bourdieu, o *ethos* é a naturalização das distinções se materializando em prática de conduta. O *ethos* evoluiu da ética e dos hábitos (ou *habitus*, dispositivos de comportamento introjetados na forma de viver e no corpo). Porém, é importante pensar que o *habitus* não é livre, ele está sempre atravessado pelo corte de classe e pelas posições pre-definidas dos sujeitos dentro da

estrutura. Quando a pessoa entra em um campo, já tem o seu lugar dentro da estrutura. Assim, está colocado o lugar do indígena na sociedade brasileira: um lugar de pobre, explorado e massacrado por práticas culturais, sociais, econômicas e políticas. E, em uma estrutura que é também estruturante, é enorme a dificuldade que têm os sujeitos indígenas para, rompendo com as barreiras do preconceito e da exclusão, movimentarem-se no campo para chegar a posições melhores, “fazer ver e fazer crer” (BOURDIEU, 1989:113).

“... é com a condição de exorcizar o sonho da ‘ciência régia’ investida da regalia de *regere fines* e de *regere sacra*, do poder nomotético de decretar a união e a separação, que a ciência pode eleger como objecto o próprio jogo em que se disputa o poder de reger as fronteiras sagradas, quer dizer, o poder quase divino sobre a visão do mundo, e em que não há outra escolha para quem pretende jogá-lo (e não resignar-se a ele) a não ser mistificar ou desmistificar” (BOURDIEU, 1998:123).

Também não podemos pensar que as identidades são unificadas. Ao analisarmos um determinado grupo identitário é simples observar que existem sempre outras identidades, hierarquias e diferenças de diversos graus. A identificação como diferença é uma relação social, discursiva e linguística, sujeita à força e às relações de poder do mundo real. Elas vivem hierarquias ou são disputas. Nas afirmações de “nós” e “eles” está o poder simbólico de nomear, normatizar e sustentar. Nesse sentido, penso que a identidade indígena apresenta mais uma vez um ponto fora da curva daqueles teóricos que pensam identidade (Bhabha, Canclinni e Tomas Tadeu) porque ela consegue alinhar o consumo com o planeta, o eu e o espaço. A identidade indígena transcende a visão de mundo pós-moderno e capitalista, apresentando outros referenciais locais, humanos e ambientais, contrários ao modelo de identificação consumista que regula a maior parte das relações no mundo globalizado.

A metáfora de que “o homem branco arrancou os galhos, queimou o tronco mas nunca acabou com as raízes indígenas”, indicando que os indígenas vêm sobrevivendo ao longo dos séculos, é recorrente no movimento indígena. Ainda hoje, é muito difícil avaliar até onde vão essas raízes e acho que isso é um trabalho para os inúmeros pesquisadores indígenas que estão saindo das universidades em todo Brasil, hoje aos milhares. No futuro, a religião, a medicina, o território e até o inconsciente dessas populações serão objeto dos mais destacados estudos nas mais diversas áreas do conhecimento. Por isso, é da maior importância inserir os saberes indígenas dentro das ciências e da academia, não para salvaguardá-los, mas para mostrar a toda humanidade sua importância e seu poder.

O movimento da globalização envolve uma grande transformação, onde as velhas estruturas do Estado e das comunidades nacionais estão ruindo frente à transnacionalização da vida econômica e cultural. Essa é a face do desenvolvimentismo global capitalista. Porém, os irrefreáveis fluxos da globalização também abrem caminho para o fortalecimento de identidades de resistência ao movimento do capitalismo global. Estes caminhos estão sendo trilhados por populações que, pelos mais variados motivos, resistem ao fluxo global homogeneizante. Os casos tratados aqui são exemplos claros de posição de identidade que lutam contra a lógica hegemônica suicida do capital.

Concordo com Hall ao afirmar que as identidades são múltiplas e até conflitantes. No caso dos jovens indígenas esse conflito é ainda mais flagrante. Hoje, uma das identidades mais disseminadas entre as comunidades indígenas está ligada às igrejas evangélicas. Trata-se de uma identidade conflitante com uma identidade étnica de população originária da América Latina. Milhares de indígenas em todo o Brasil se declaram evangélicos e ouvem uma ideologia que ataca sua religião, seus conhecimentos tradicionais e impõe dogmas como: “Essa terra não é importante, não lutem por ela, o importante é conquistar o reino do céu e a salvação da alma.”

Não coloco a identidade indígena no mesmo nível das múltiplas identidades oferecidas aos sujeitos porque os vínculos históricos, sociais e territoriais da identidade indígena são incomparáveis às identidades fluidas, de “prateleiras”. Assim, tem uma capacidade maior de prover sentido e meios à vida dos indígenas.

“Os povos indígenas do Brasil vivem atualmente um momento especial de sua história no período pós-colonização. Após 500 anos de massacre, escravidão, dominação e repressão cultural, hoje respiram um ar menos repressivo, o suficiente para que, de norte a sul do país, eles possam reiniciar e retomar seus projetos sociais étnicos e identitários. Culturas e tradições estão sendo resgatadas, revalorizadas e revividas.

Entrar e fazer parte da modernidade não significa abdicar de sua origem nem de suas tradições e modos de vida próprios, mas de uma interação consciente com outras culturas que leve à valorização de si mesmo. Para os jovens indígenas, não é possível viver a modernidade sem uma referência identitária, já que permaneceria o vazio interior diante da vida frenética aparentemente homogeneizadora e globalizadora, mas na qual subjazem profundas contradições, como a das identidades individuais e coletivas” (LUCIANO, 2006:38-39).

Uma questão para entender como os indígenas lidam com essas diferentes posições está na compreensão de papéis sociais: o lugar que o indivíduo pode, ou não, ocupar. A identidade indígena é estigmatizada em vários sentidos e não pode

ser abandonada com facilidade. Mesmo quando não está nos traços físicos ou na língua materna, a condição social, o grau de instrução formal e mesmo os locais de fala dos jovens indígenas são completamente estigmatizados e oprimidos por relações sociais e econômicas de preconceito, violência e expropriação. Outro caso típico é o conflito que envolve a identidade feminina indígena que encontra questões sem solução para equacionar os papéis de mãe, esposa na cultura do seu povo e nas possibilidades reais onde precisa contruir suas relações pessoais e profissionais. Assim, observamos que o conflito das múltiplas identidades, que é uma das grandes marcas da atualidade, atinge em cheio também os indígenas.

Uma questão central para avaliar a importância do debate acerca das identidades é a sua contribuição para a política de reconhecimento da diferença fora do padrão antes estabelecido por categorias biológicas ou construções de oposições binárias. Os novos movimentos sociais historicizam as diferenças e mostram os processos em curso, seja de marginalização ou de universalização do oprimido.

A crise das identidades tem relação direta com a crise das instituições de pertencimento onde essas identidades estavam posicionadas. Processos históricos que sustentavam certas identidades estão em colapso e as identidades nacionais (de classe, partido, ou pessoais, sexuais, familiares) enfrentam crises ligadas aos processos de aceleração do tempo nos eventos sociais. O tempo agora é outro, e será a cada dia mais rápido. O tempo não é mais o necessário para mover uma coisa, mas o tempo de transmitir uma ideia. Ampliou-se a sensação de que tudo ficou mais rápido porque as decisões e as ações são motivadas por valores simbólicos. Assim, vem reinando a identidade hegemônica de consumidor consciente e cidadão patriótico. Do lado oposto, a resistência está organizada nos chamados movimentos sociais que trazem a identidade como capital (simbólico e organizativo) de luta de contestação política.

A afirmação da diferença é base da cultura porque as coisas ganham sentido por diferentes posições de classificação. Essa qualificação é a forma como o homem organiza a vida social (expressão, hábitos, práticas e rituais). Porém, a diferença cria oposições binárias que podem ser restritivas quando fecham o diálogo. A forma restritiva é a mais comum, onde o pensamento é muito centrado nos ideais de manutenção de uma vantagem conquistada em um tempo passado. A forma afirmativa apresenta a novidade em termos políticos. Ela pode ser celebrada como forma de diversidade, heterogeneidade, sincretismo, hibridismo... Negros, mulheres, índios, quilombolas, ribeirinhos, LGBTs travam uma luta política para tentar demarcar seus espaços.

“O processo de reafirmação da identidade indígena e o sentimento de orgulho de ser índio estão ajudando a recuperar gradativamente a autoestima indígena perdida ao longo dos anos de repressão colonizadora. Os dois sentimentos caros aos povos indígenas estão possibilitando a retomada de atitudes e de comportamentos mais positivos entre eles, diante de um horizonte sociocultural mais promissor e esperançoso. As atuais gerações indígenas nascem, crescem e vivem com um novo olhar para o futuro, potencialmente possível e alentador, diferente das gerações passadas que nasciam e viviam conscientes da tragédia do desaparecimento de seus povos. A reafirmação da identidade não é apenas um detalhe na vida dos povos indígenas, mas sim um momento profundo em suas histórias milenares e um monumento de conquista e vitória que se introduz e marca a reviravolta na história traçada pelos colonizadores europeus, isto é, uma revolução de fato na própria história do Brasil” (LUCIANO, 2006:42-43).

Mergulhados nesses conflitos conscientes e inconscientes, assim como em disputas completamente desiguais que discriminam e oprimem, o grupo de Rap Indígena Brô MC's vem tentando fortalecer uma identidade coletiva que é instrumento de luta do povo Guarani Kaiowá, no Mato Grosso do Sul. A população Kaiowá hoje vive um violento conflito amplamente noticiado e denunciado pela mídia internacional e organismos multilaterais de defesa de direitos humanos.

Segunda situação: BRÔ MC'S – o primeiro grupo indígena de Rap

Reserva indígena Jaguapiru, Dourados - MS

A parte oeste do Mato Grosso do Sul esteve distante dos processos de colonização até o começo do século XX e por isso foi refúgio para diversas populações indígenas. Entre a última década do século XIX e as duas primeiras do século XX, grande parte dos territórios indígenas foi alvo de uma intensa ação colonizadora com o objetivo de produzir erva-mate. Essa nova atividade foi promovida por empresas detentoras do monopólio desse produto e com poderes para obstruir a entrada e permanência de colonos ou concorrentes (ALMEIDA, 1991). Após esse período, apenas alguns trechos de mata ficaram preservados e foi principalmente neles que se mantiveram os Guarani Kaiowá. A partir da década de 1960 observa-se um aumento sistemático da pressão sobre esses territórios, desencadeando uma sequência de desapropriações das terras indígenas para uso dos colonos brancos vindos em sua maioria do sul do país.

Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (1910), o Estado brasileiro passou a ter um órgão específico para executar sua política indigenista.

Norteados pela ideia de “integrar” as populações indígenas à sociedade nacional, o SPI iniciou uma política de criação de reservas, imbuído de uma visão positivista que se propunha a educar e orientar os índios ao trabalho através de uma progressiva “evolução” até a incorporação e assimilação à sociedade nacional¹⁴.

A imposição de regras para o acesso e uso das terras por parte do Estado brasileiro, sem considerar a territorialidade tradicional dos índios, teve consequências graves na organização espacial dos Guarani Kaiowá, em suas elaborações culturais e no desenvolvimento de políticas de representação. Os critérios e a escolha das áreas onde foram implantadas as reservas do SPI não respeitaram nem consideraram padrões étnicos de ocupação do *habitat* tradicional nem as concepções territoriais dos indígenas. A “aldeia” do SPI era uma unidade administrativa, sob controle de funcionários federais (Cf. Relatório de Inspeção, SPI, 1924). No livro *Os selvagens*, de José Vieira Couto de Magalhães (1913), o autor cita relatos encontrados no arquivo do SPI afirmando que “a prostituição que se nota em tão alta escala nas aldeias fundadas por nós, é a consequência forçosa do aldeamento, que (traz) à vida sedentária (...) homens que não têm as artes necessárias para viver nela” (MAGALHÃES, 1913:142).

No curso desse processo, ocorreu a contínua desapropriação de terras Guarani Kaiowá para implantação de empresas agropecuárias e de cultivo de soja. Em caso de resistência procedia-se à expulsão da população indígena desses locais: indivíduos, não raro armados, constrangiam e forçavam homens, mulheres e crianças a embarcarem em caminhões que os despejavam na reserva indígena criada pelo SPI (Dourados), ou mesmo na beira das estradas.

Nas últimas décadas do século XX, já com exíguas matas onde pudessem manter-se isolados, não foi mais possível evitar conflitos frontais com os brancos, o que levou os Kaiowá a se organizarem para reivindicar os territórios perdidos. Trata-se de uma disputa que tem exigido inúmeras articulações entre as comunidades e agentes diversos, pressões junto ao Governo Federal, expulsões e retomadas de terras, inúmeros processos judiciais e muitos indígenas presos ou assassinados.

A reserva de Dourados, criada pelo SPI no Mato Grosso do Sul, apresenta altíssimos índices de densidade demográfica que caracterizam uma situação de superpopulação com consequências terríveis para os índios. Instituída pelo Decreto 401 de 1917, assinado pelo então presidente do Estado do Mato Grosso, a Reserva Indígena de Dourados teve suas terras demarcadas em 1925,

¹⁴ Esse plano de assimilação das populações indígenas ao Estado nacional é uma releitura do antigo projeto missionário dos séculos XVI e XVII (HAUBERT, 1990).

totalizando 3.539 hectares, hoje divididos em duas aldeias: Jaguapiru e Bororó. Obviamente, a demarcação da terra não observou os critérios hoje básicos do habitat tradicional indígena. Segundo declaração da procuradora geral da República, Deborah Duprat:

“A reserva de Dourados é talvez a maior tragédia conhecida na questão indígena em todo o mundo. Essa reserva foi estabelecida no início do século passado com o propósito do confinamento mesmo, onde os índios deviam ser confinados até estarem prontos a integrar esta sociedade de grande formato. Esta era a concepção das reservas, não era uma opção de criar um espaço territorial digno. A reserva de Dourados é a coisa mais indigna que existe” (DUPRAT, 2010).

O jornal *O Estado de São Paulo*, de 14 de julho de 2009, apresentou dados importantes sobre a problemática da violência na reserva de Dourados: “Taxa de homicídios entre guaranis-caiovós é 20 vezes maior do que a do Estado de SP”

“A taxa de homicídios registrada em 2008 entre os índios guaranis-caiovós é 20 vezes maior do que a do Estado de São Paulo e superior a de qualquer município brasileiro. Segundo relatório do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), dos 60 assassinatos de indígenas registrados no Brasil em 2008, 42 foram cometidos contra guaranis-caiovós, povo que habita 25 aldeias no sul do Mato Grosso do Sul e formam a quarta maior população indígena do Brasil, com cerca de 20 mil habitantes.

De acordo com a Secretaria de Segurança Pública de São Paulo (SSP-SP), a taxa de homicídios no Estado em 2008 foi de 10,3 para 100 mil habitantes. Entre os caiovós, a taxa foi de 210 para 100 mil habitantes. No ano passado, em nenhum outro povo indígena foram cometidos mais do que três assassinatos. Os homicídios entre caiovós também são bem mais frequentes do que em qualquer outro município brasileiro. Segundo o último Mapa da Violência dos Municípios Brasileiros, divulgado em 2008 pelos ministérios da Saúde e da Justiça, entre 2002 e 2006, a média de homicídios no Recife (PE) foi de 90,5 homicídios para cada 100 mil habitantes. A cidade mais violenta, segundo o estudo, foi Coronel Sapucaia (MS), com a taxa de 107,2 homicídios para cada 100 mil habitantes - quase a metade da registrada entre guaranis-caiovós” (BALZA, 2009).

No *site* de notícias *Dourados News*, Eduarda Rosa publicou: “Reserva Indígena de Dourados é comparada com favelas urbanas.”

“O secretário geral da Anistia Internacional, Salil Shetty, e o Diretor Executivo da Anistia Internacional no Brasil, Atila Roque, visitaram ontem (7) a Reserva Indígena de Dourados com o objetivo de ter diálogo direto e conhecimento da situação dos povos indígenas locais.

Ao *Dourados News*, Shetty disse que a reserva pode ser comparada a uma favela, “eu acabei de chegar das favelas do Rio de Janeiro e essa comparação

pode ser feita, pois assim como as favelas as reservas são consideradas territórios extrabrasileiros. Onde os jovens não têm direitos, é quase como uma zona de guerra onde as violências acontecem e ninguém questiona’.

O diretor executivo da Anistia no Brasil, Atila Roque, disse que a situação em que a reserva de Dourados vive é uma consequência do longo histórico de supressão dos direitos, ‘é decorrente do acúmulo em longos prazos de povoados em território pequeno. Eles têm que ter o território para produzir os itens para sua subsistência, hoje o território é muito pequeno, o que deveria ser do índio é usado para produção do agronegócio. É preciso que se equacione o território de acordo com o modo de vida dos povos indígenas para sua subsistência’” (ROSA, 2013).

Nesse cenário, os amigos Bruno, Clemerson, Kelvin, Charlie e Dani Muniz, da etnia Guarani Kaiowá, moradores da aldeia Jaguapiru, município de Dourados, alunos da Escola Municipal Tengatuí Marangatu, resolveram criar um grupo de *rap*. O grupo começou como brincadeira, mas hoje tem um importante papel no dia a dia dos indígenas Guarani Kaiowá.

Figura 10. Brô MC’s e Igor Lobo do grupo Fase Terminal e da CUFA na T. I. Jaguapiru-MS



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2012)

“Eju Orendive” é o nome de uma das mais conhecidas músicas dos Brô MC’s. O *rap*, de autoria do grupo, é escrito em guarani, língua dos Guarani Kaiowá, e em português. Tudo começou em 2008, quando atividades educacionais ministradas pela Central Única das Favelas (CUFA) de Mato Grosso do Sul começaram a ser realizadas na Escola da reserva. Logo, os jovens Kaiowá viram na música uma oportunidade para discutir a identidade e mostrar que o índio pode e deve ter seu espaço – e não ser “esquecidos e varridos feito pó”, como dizem em uma de suas composições. Além das letras e da base eletrônica, eles elaboraram os arranjos e inseriram batidas de instrumentos originalmente indígenas como maracá, bumbo e flauta.

“Com mais de 11 mil pessoas vivendo em 3,5 mil hectares, a reserva indígena de Dourados está longe da imagem idílica de uma aldeia espaçosa de natureza exuberante e muito próxima da realidade das favelas das grandes cidades. Consumo de drogas, trabalho infantil e altos índices de assassinatos estão presentes no cotidiano dos jovens do Brô. E no entorno de sua aldeia, a restrição do acesso aos seus territórios, o preconceito e o racismo da sociedade envolvente. ‘A gente tenta mostrar a verdade do que acontece na aldeia, na nossa comunidade. O pessoal da aldeia quando vai para a cidade sofre muito preconceito, os lugares que fecham a porta na cara dos índios. Isso a gente coloca no rap. Na verdade o rap já é um protesto’, explica Clemerson, irmão de Bruno” (NAVARRO, 2011).

Recentemente, o cantor Milton Nascimento convidou o grupo para abrir seus shows em uma turnê nacional. Após esse reconhecimento, eles passaram a ter certo destaque na mídia, foram a programas de TV de porte nacional e conseguiram destaque na internet, principalmente nas redes sociais. Muitas descrições e elogios são insuficientes para mostrar a força que tem o discurso dos Brô MC’s, principalmente para os jovens carentes de exemplos positivos, que viram a conquista de um reconhecimento sem abandonar a cultura e as lutas de seu povo. Diz a letra, traduzida para o português, disponível no *site* <http://www.rapnaveia.com.br>:

Aqui o meu rap não acabou
aqui o meu rap está apenas começando
Eu faço por amor
escute, faz favor
está na mão do senhor
não estou para matar
sempre peço a Deus
que ilumine o seu caminho
e o meu caminho
não sei o que se passa na sua cabeça

o grau da sua maldade
não sei o que você pensa
povo contra povo, não pode se matar
levantar sua cabeça
se você chorar não é uma vergonha
Jesus também chorou
quando ele apanhou
chego e rimo o rap guarani e kaiowa
você não consegue me olhar
e se me olha não consegue me ver
aqui é o rap guarani que está chegando pra revolucionar
o tempo nos espera e estamos chegando
por isso venha com nós

Refrão (2x):
nós te chamamos pra revolucionar
por isso venha com nós, nessa levada
nós te chamamos pra revolucionar
aldeia unida, mostra a cara

Vamos todos nós no rolê
vamos todos nós, índios festejar
vamos mostrar para os brancos
que não há diferença e podemos ser iguais
aquele boy passou por mim
me olhando diferente
agora eu mostro pra você
que sou capaz, e eu estou aqui
mostrando para você
o que a gente representa
agora estamos aqui
porque aqui tem índios sonhadores
agora te pergunto, rapaz
por que nós matamos e morremos?

Fonte: <http://www.rapnaveia.com.br/bro-mcs/eju-orendive/5560> (Acesso em: 10 nov. 2014)

Outra letra importante para o grupo é da música “A vida que eu levo”, Brô MC’s e participação Fase Terminal

Para nós o valor da vida é correr atrás, é sonhar mais,
cada dia que passa Brô e Fase Terminal traz a
mensagem das comunidades, sempre buscamos mudar
a realidade, sofrimento jamais é só paz!
Nesse mundo que vivemos só existe ilusão, por isso eu
te digo se ligue meu irmão, amor, amizade e a paixão,
sonhos que se vão e deixam para trás tamanha

recordação, sempre que acordo, mais uma noite se passou todo nosso sonho se perderam pelo amor, tenho fé em Deus que tudo vai mudar, basta ter talento, lutar e confiar, sei que não é fácil viver assim, criminalidade violência nesse mundo enfim, te mostro a vida de verdade, seja bem vindo a minha realidade, sei que quando eu passo me olha diferente e a gente luta pra manter a nossa crença. O homem branco traz doença, dizimou nosso povo, causou nossa miséria e agora me olha com nojo.

Sou índio sim e vou até falar de novo GUARANÍ
KAIWÁ e me orgulho do povo.

Esse povo que é guerreiro é batalhador o povo que resiste com força e com amor, amor pela terra querida, amor por seus filhos e filhas. Filhos e filhas marcados pela vida, mais de 500 anos uma ferida que não cicatriza.

Vive em mim, a esperança de uma nova vida, vive em mim também por ti, irmão índio que ainda acredita também por ti.

Sei que não é fácil levar a vida desse jeito fazer o que? Me rendo ou luto contra o preconceito, sou índio sim pobre mas não burro como pensam esses sujeito, daquele jeito, continuo a minha sina sabendo muito bem que gerou minha ruína, 510 anos de abandono confinados em reservas que mal cabem nossos sonhos, pra nós o kit índio é o papel e a caneta, rimando na batida vou levando minha letra e não aquele kit que você pensa babaca, rindo com os amigos uma corda e uma “baca”, vai achando graça mais o papo aqui é serio você e sua cachaça mandou muitos pro cemitério, terra sagrada pra nós é tekoha, fazendeiro ocupa não tenho medo de falar, de lá pra cá, guerras conflitos chegou a hora de luta pelo direitos dos índios. Ainda assim sou perseguido discam 190, discam, discam.

Fonte: www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/premissas/article/viewFile/840/504 [Acesso em 10.11.2014].



O trabalho do Brô MC's ganhou notoriedade principalmente graças à veiculação no *YouTube* do videoclip oficial de “Eju Orendive”, do Álbum *Brô Mc's Demo*. O videoclipe foi produzido por uma equipe da CUFA na aldeia Jaguapiru,

onde mora o grupo. Em agosto de 2014 o vídeo já tinha mais de 220 mil visualizações¹⁵. Tal divulgação seria impossível no tempo em que os videoclipes eram produzidos apenas pelas grandes gravadoras e divulgados somente através de redes de televisão. A capilarização da mídia eletrônica através da internet tornou-se um canal indispensável¹⁶.

Nas letras do Brô, como em “Eju Orendive”, vemos críticas aos brancos: “você não consegue me olhar / e se me olha não consegue me ver”. Vemos também chamamentos à mobilização do povo como no trecho: “... nós te chamamos pra revolucionar / por isso venha com nós, nessa levada / nós te chamamos pra revolucionar / aldeia unida, mostra a cara”. Outra pegada importante para o Brô é a valorização da cultura Guarani Kaiowá que aparece com força em todas as representações do grupo que canta Rap em duas línguas (Português e Guarani), usa trajes típicos e instrumentos tradicionais da cultura Kaiowá.

“Sou índio sim e vou até falar de novo GUARANI
KAIOWÁ e me orgulho do povo.
Esse povo que é guerreiro é batalhador o povo que
resiste com força e com amor, amor pela terra querida,
amor por seus filhos e filhas. Filhos e filhas marcados
pela vida, mais de 500 anos uma ferida que não cicatriza.”

No Brasil, um grupo de rap indígena pode parecer uma surpresa. Porém, em outros países da América Latina e América Central, a penetração do movimento *hip hop* (principalmente em função da popularização da internet) abriu caminho para a identificação do rap como ferramenta de crítica social e protesto. Onde grupos de jovens vivem em contextos com altos índices de opressão e violência, surgem novas formas de expressão e contestação. Muitos grupos de *rap* cantam a problemática dos jovens indígenas entre os Aymara, na Bolívia; os Mapuche, no Chile e nas comunidades zapatistas de Chiapas, no México¹⁷.

15 Ver <http://www.youtube.com/watch?v=oLbhGYfDmQg>

16 Sobre a importância do YouTube na divulgação de videoclipes ver análise de NERCOLINI e HOLZBACH (2009).

17 Para visualização do rap Mapuche “Lo Que No Voy A Decir” (SubVerso + Portavoz), ver vídeo oficial. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=1Lm00GF5Faw>; para o “Rap Quechua” ver <http://www.youtube.com/watch?v=9s-R4K94CIw>. Acesso em: 11 nov. 2014..

Capítulo III

Colonialismo

A terceira chave é o colonialismo. O modelo de capitalismo que tem o progresso e o consumo como conceitos de vida é vendido a quase todas as populações do mundo. Esse movimento cria estruturas hegemônicas que buscam controlar a vida e o planeta segundo a lógica do lucro, do dinheiro e dos bens. O modelo de Estado que temos hoje foi criado pelo colonizador sem que se buscasse entender o modo de vida e a ideologia dos povos indígenas que habitavam as terras que vieram a ser o Brasil.

No Capítulo 7 de *O Capital*, intitulado “acumulação primitiva de capital”, publicado em 1867, Karl Marx afirma:

“A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era de produção capitalista. Esses processos idílicos são momentos fundamentais da acumulação primitiva” (MARX, 1984:284).

É difícil falar em pós-modernidade na América Latina aonde nem mesmo a modernidade chegou por completo. Não vemos na América Latina uma sólida industrialização, a tecnificação da produção agrária, ou o desenvolvimento que economistas e a publicidade de novas tecnologias tentam apresentar. Não há tampouco qualquer racionalidade sociopolítica como se vê em Kant ou Weber, com espaços públicos democráticos e participativos para uma evolução social. Em grande parte da América Latina, as tradições ainda têm muita força e as inovações da modernidade não chegaram por completo. A incerteza em relação ao sentido e ao valor da modernidade deriva dos cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno se misturam (CANCLINI, 2013).

Ao constituírem a região em Estados nacionais, as oligarquias na América do Sul (séculos XIX e XX) forçaram a criação de culturas nacionais que mal representavam as elites, deixando de fora enormes populações indígenas e camponesas. Os excluídos acabaram migrando para as cidades e caindo em outra cilada que foi o discurso populista e igualitário que não realizou mudanças estruturais e resultou em um clientelismo demagógico.

Hoje as populações marginalizadas carecem de uma abordagem nas Ciências Sociais que circule e se comunique horizontalmente com todos esses segmentos sociais de modo que essas populações possam traçar uma modernidade latino-americana apartada das formas arcaicas de poder e com menor ingerência externa. Está no estudo da heterogeneidade cultural uma das vias para explicar como poderes oblíquos misturam instituições liberais e hábitos autoritários, movimentos sociais democráticos e regimes paternalistas (CANCLINI, 2013).

É fundamental identificar as formas pelas quais a hibridização opera em quadros de conquista, expropriação, genocídio, escravidão, tutela e dependência colonial. Grupos subordinados ou marginais selecionam, adaptam ou inventam símbolos a partir da cultura dominante a eles transmitida. Baseado na análise da apropriação de símbolos católicos na religião Vodou, no Haiti, Stuart Hall trabalha o conceito de “crioulização”. A crioulização é um processo presente na “zona de contato” de sujeitos que viviam separados geograficamente e culturalmente, cujas trajetórias, em dado momento, se cruzam. Nesse processo “o colonizador produz o colonizado e vice-versa” (HALL, 2011).

Para Nicholas Thomas, em *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*, o colonialismo não é tanto um discurso, mas um projeto no qual as interações entre colonizadores e colonizados são muito mais variáveis e revela uma ambivalência maior do que geralmente se imagina. Em todas as relações de poder, seja colonial, pós-colonial, a zona de contato é um espaço de luta cultural, de revisão e de reapropriação (THOMAS, 1984).

Já Homi Bhabha afirma:

“Como resultado da globalização em seu sentido histórico amplo, as tradições se tornam cada dia mais híbridas, menos doutrinárias e mais um repertório de significados que os indivíduos recorrem para dar sentido a suas vidas, sem estar atados a todas as suas exigências. O hibridismo não pode ser resumido a misturas de cultura. É um processo de revisão dos próprios sistemas de significado frente a uma realidade em transformação. É também a forma pela qual a novidade entra no mundo” (BHABHA, 1998).

A sociedade moderna vive hoje uma nova fase transnacional onde o centro cultural está fragmentado em todo lugar e em lugar nenhum, tornando-se descentrada. Os Estados-nação, que já tinham dificuldade de prover uma unidade cultural em seus territórios, estão sendo subordinados a operações sistêmicas globais mais amplas, como é o caso da União Europeia e do neoimperialismo norte-americano. Como destaca o geógrafo Milton Santos, a globalização cultural é desterritorializante e afrouxa os laços entre a cultura e o “lugar” (SANTOS, 2010).

Hoje o pós-colonizador ou dominador tenta inserir o dominado na modernidade global sem abolir as profundas diferenças que os separam. As principais características são a desigualdade estrutural e um desregulamentado do mercado livre, com fluxos de capital dominados pelo primeiro mundo para difundir o modelo transnacional de consumo e os mecanismos ocidentais de controle. Porém, o que esses desvios (identidades) através do passado fazem é, por meio da cultura, capacitar as pessoas a produzirem elas mesmas como novos sujeitos. A questão então não é pensar o que a tradição faz de nós e sim aquilo que fazemos com nossas tradições. Estamos sempre em processo de formação da cultura, nem tanto de ser, mas de tornar-se.

As identidades concebidas como estabelecidas e estáveis estão naufragando, os fluxos não regulados de povos e culturas não podem ser detidos. Porém, as teorias mais modernas sobre políticas de Estado e democracia mostram que os indígenas estão historicamente corretos em relação a diversas questões sobre as quais nunca foram ouvidos. Há 20 anos, o meio ambiente era um assunto completamente à margem dos debates importantes. Quando os povos indígenas diziam que era necessário preservar as matas, eram motivo de chacota perante a sociedade envolvente; eram tachados de preguiçosos, de não quererem trabalhar a terra. Hoje, a questão ambiental tem prioridade nas agendas dos principais presidentes do mundo e é destaque nos cadernos de economia dos grandes jornais. O pensamento crítico aproxima cada vez mais o pensamento moderno do pensamento indígena, mas esse redirecionamento tem que reverter em benefício para os povos indígenas.

Nesse confronto, radicalizar o uso das marcas de etnicidade pode ser uma armadilha perigosa. O conservadorismo atual está levando a uma radicalização de posições que não favorece os índios, nem resolve os problemas. A espetacularização da cultura ou sua radicalização promovida para corresponder às expectativas dos brancos, dos financiadores, do governo fecha o diálogo e o avanço das questões que afetam a vida das comunidades indígenas.

Hoje, a cultura urbana cedeu o protagonismo do espaço público às tecnologias eletrônicas, transformou a vida em um jogo de ecos entre as correntes dominantes da política, da economia, da publicidade. É preciso reintroduzir a questão dos usos modernos e pós-modernos da História em competição com os fenômenos transitórios, como a publicidade. O movimento das cidades onde os interesses mercantis cruzam com os históricos, estéticos e comunicacionais é um exemplo dessa transitoriedade. Assim, a crise das identidades e a instabilidade das tradições não podem ser reduzidas a ideais ou códigos culturais. Seu

sentido se constrói também em conexão como as práticas sociais e econômicas, nas disputas pelo poder local e nas alianças. Assim, a margem social é a zona das transgressões, o terreno onde a cultura de mesclar cria um grande processo de aprendizagem e de importar bens, discursos e práticas simbólicas.

O pós-modernismo não é um estilo, mas uma copresença tumultuada de todos, onde a história da arte e a do folclore se cruzam em meio às novas tecnologias. O poder da hibridização não existe de forma bilateral: burguês/proletário, branco/índio. Ele é sempre oblíquo e encontra potencialidades em todas as tramas pela dificuldade de definir fronteiras entre o poder étnico, familiar, político ou econômico. O resultado é dado pela astúcia com que os fios se mesclam porque hoje quase todas as culturas são de fronteira, enfraquecendo a relação com o território, mas ganhando em comunicação, interação e troca de conhecimento.

“Outro modo pelo qual a obliquidade dos circuitos simbólicos permite repensar os vínculos da cultura com o poder é na busca de mediações, de vias diagonais para gerir conflitos. Isso dá às relações culturais um lugar proeminente no desenvolvimento social e político” (CANCLINI, 2013:348-349).

Mais adiante o autor acrescenta:

“Talvez, o maior interesse para a política de levar em conta a problemática simbólica está no fato de que os aspectos teatrais e rituais do social tornem evidente o que há de oblíquo, simulado e distinto em qualquer interação” (CANCLINI, 2013:350).

É um desafio entender que os pilares da modernização: emancipação, expansão, renovação e democratização estão estruturadas de formas completamente desiguais na América Latina. A sociabilidade híbrida deve abastecer a capacidade de interagir com as diversas ofertas simbólicas a partir de posições próprias. As razões de permanência de outros campos culturais como o folclore (ainda que reformulado pelas indústrias culturais) resultam do fato de que ele ainda funciona como núcleo simbólico para expressar formas de convivência e visões de mundo. Porém, seja no folclore ou na indústria cultural é preciso trabalhar os conflitos não resolvidos do passado como causa das disputas no presente compreendendo a necessidade de nos contrapormos a esse projeto polêmico ou suspeito que mescla memórias heterogêneas e inovações truncadas.

A próxima situação social analisada aborda uma iniciativa de jovens indígenas Ticuna que cresceram expostos à “modernidade” (principalmente às mídias de âmbito nacional como a TV e o rádio), mas, por outro lado, enfrentam muitos conflitos de identidade no interior da comunidade indígena.

Terceira situação: os jovens Ticuna e a crise das identificações

Região do alto Rio Solimões, Estado do Amazonas

A redefinição do lugar dos jovens Ticuna no interior do grupo e na comunidade local (indígenas e não indígenas) é uma questão da maior importância para estabelecer um equilíbrio social mínimo na região. Os atuais índices de desenvolvimento humano dos Ticuna, a maior população indígena do Brasil, assustam qualquer pesquisador. O alto número de suicídios de jovens, os assassinatos, o alcoolismo, o consumo de drogas e a criminalidade fazem parte do cotidiano da juventude Ticuna. É, portanto, urgente realizar uma reflexão sobre as perspectivas da identidade Ticuna frente aos novos padrões econômicos e culturais do mundo globalizado.

Tal análise tem importância especial pela representatividade do povo Ticuna no conjunto da população indígena brasileira. Os Ticuna são um povo com população mais numerosa do Brasil com mais de 40 mil pessoas distribuídas principalmente em três municípios (Tabatinga, Benjamin Constant e São Paulo de Olivença) da região do alto Rio Solimões, Estado do Amazonas. São também reconhecidos pelo IBGE como detentores da língua oral originária com maior número de falantes no país, língua essa extensamente falada em todo o território Ticuna.

“A sociedade Tikúna, tradicionalmente transpassada por um faccionalismo que se apoia na organização de metades e clãs, vem incorporando, em diferentes momentos de seu processo de contato, outros recortes e fragmentações, para os quais busca acúmulo de forças nos esquemas de alianças possíveis entre os diferentes grupos e/ou a partir de seus suportes externos” (ERTHAL, 2001:300).

Ultimamente outros fatores surgiram para aumentar ainda mais a diversidade social e cultural entre os Ticuna. A chegada em massa de igrejas evangélicas brasileiras e estrangeiras, principalmente na década de 1990, até a entrada de grandes contingentes de imigrantes e refugiados vindos principalmente do Haiti (após o terremoto de janeiro de 2010) vem dando uma nova cara à essa região de tríplice fronteira (Brasil, Colômbia e Peru). A aldeia de Umariáçu fica localizada no município de Tabatinga e há alguns anos está praticamente integrada à cidade, na condição de periferia. Também é digna de destaque a grande circulação de colombianos e peruanos e de populações indígenas desses países em uma fronteira com pouco controle e dominada pelo tráfico de drogas. O carro chefe da criminalidade é o tráfico de cocaína que vem da região colombiana dominada

pelas Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC). Também é possível identificar outras atividades ilícitas como contrabando de alevinos, madeira, armas, gasolina, produtos industrializados e exemplares de fauna e flora.

De um lado vemos o crime organizado (plantado em quase todas as estruturas de poder da região) e um Estado completamente loteado e impotente. De outro lado os Ticuna, com uma vasta extensão de terras já demarcada (boa parte na faixa de fronteira), com uma forte marca cultural na construção de sua identidade e uma convivência com as agências do Estado desde o século XIX. Esse dualismo resulta em um complexo jogo de poderes e conflitos de várias ordens (OLIVEIRA, 2010) onde os indígenas estão sempre do “lado mais fraco da corda”.

Nessa perfeita Babel estão inseridos os jovens Ticuna que, observando uma tradição ancestral que norteou seus pais e avós, encaram hoje um modo de vida conflitante com sua educação familiar. Eles precisam encontrar caminhos que possam suprir esse descompasso e ao mesmo tempo valorizar hábitos e costumes ancestrais que reforçam a identidade Ticuna. Para isso, tentam dominar as novas ferramentas de comunicação para abrir novos campos e fazer frente ao rolo compressor da sociedade capitalista, midiática e massificadora.

“Evidenciou-se nos discursos o estabelecimento de uma dicotomia entre formas antigas e atuais de ser jovem expressa em termos morais: passado como certo, presente como ruim ou errado. Entre os aspectos assinalados como errados estavam: a conduta violenta e agressiva, a falta de respeito e de obediência aos velhos, uma conduta considerada no âmbito doméstico como “preguiçosa” (que se fez presente na queixa recorrente de que não fazem certas tarefas se os adultos não os mandarem fazer), a forma atual de se casar, a sociabilidade (abertura a relações de amizade e namoro com não-indígenas, querer ir para a cidade), os valores e as aspirações (“os jovens estão só com a bebida, as drogas, os bailes, o fumo” – disse Abrão, o segundo dos palestrantes)” (PALADINO, 2006:209).

É da maior importância entender como a juventude Ticuna vem encarando as rápidas mudanças da globalização e como vem absorvendo e utilizando as novas ferramentas disponíveis. A possibilidade de apropriar-se de forma mais organizada das novas tecnologias de comunicação e através delas redefinir o lugar dos jovens Ticuna no interior do grupo e no município de Tabatinga é uma das alternativas apresentadas por um grupo de jovens da Aldeia Umariáçu II.

“Assim, em vez de circunscrever a presença indígena no contexto habitual do processo de periferização urbana, com instável inserção no mercado de trabalho, confinamento em regiões de risco e carente de serviços e equipamentos básicos, o que se propunha era repensar a cidade a partir das estratégias e das soluções encontradas pelas diferentes etnias que nela habitam.

Mais concretamente, pretendia-se indagar que transformações sua presença acarretaria na própria dinâmica da cidade e como nela estabelecem suas redes de sociabilidade e inscrevem seus trajetos em busca de instituições, alianças e estratégias para manutenção de um modo de vida diferenciado” (MAGNANI, 2013).

Neste quadro, um grupo de jovens vem fazendo, de forma espontânea e autônoma, um trabalho de grande valor para a comunidade: criou a “Ticuna Produções”. Através de atividades culturais, como gravação, edição e exibição de vídeos, músicas e outras atividades ligadas às novas tecnologias de comunicação, esse grupo vem conseguindo regimentar um número bem considerável de jovens para participar de suas atividades. Esses jovens promovem ações que apresentam a juventude Ticuna de uma forma diferente das imagens que circulam nas mídias locais e nacionais, onde são sempre apresentados como alcoólatras, drogados ou violentos. Não que essas imagens estejam distantes do cotidiano desses jovens, mas através de uma produção audiovisual diferenciada eles estão conseguindo contrapor os rótulos e os preconceitos que são forçados a encarar todos os dias. Infelizmente o grupo não conta com nenhum apoio público ou privado e realiza suas atividades graças à forte determinação de seus membros em construir uma representação diferenciada do que é ser Ticuna hoje.

Figura 11. Capa do DVD *Povo Maguta. A origem*. Por Irandy Coelho



Fonte: Aldeia Umariáçu II: Tikuna Produções. (2011)

Figura 12. Gravações da Ticuna Produções, na Aldeia Umariçu II



Fotos: Irandy Coelho (2012)

As produções são muito variadas, indo desde complexos filmes, que nararam importantes histórias mitológicas passadas em tempos imemoriais, até CDs de piadas contadas no idioma ticuna, passando por sucessos da música pop internacional que ganham versões na língua materna e versões modernas para músicas tradicionais. O grupo é composto por aproximadamente 50 pessoas que orbitam por essas atividades na busca por uma saída para a realidade violenta e o caos social que tomou conta de diversas comunidades na região.

Outras questões também merecem reflexão no interior do grupo: o que é ser jovem entre os Ticuna? Entre os organizadores do grupo, que têm idades na faixa dos 30 anos, todos têm filhos e um deles já é avô. Entre os Ticuna, normalmente a família é constituída antes dos 18 anos e todos os movimentos de juventude que surgem como uma tendência da pós-modernidade mundial estão recortados pela necessidade primária desses “jovens”, já com família, buscar sustento. Isso diferencia em muito o movimento dos jovens Ticuna de movimentos de jovens em outros contextos.

Mariana Paladino (2006) utiliza dicotomia “cabo do terçado / estudo” apresentada por Regina Erthal (2001) para analisar o campo de possibilidades que os jovens têm de construir suas trajetórias de vida. Paladino também destaca

que tradicionalmente, nas comunidades Ticuna, o período que compreenderia a juventude (entre a puberdade e o casamento) seria um período de tempo bem menor que o padrão observado na sociedade envolvente, que a cada dia é mais assimilado pelos indígenas.

“antes quem casava era quem sabia pescar, caçar, fazer roça grande. As pessoas não eram preguiçosas. Faziam de tudo’ – disse Anacleto. Especialmente favorecidos eram os que desempenhavam bem alguma atividade em particular: ser um bom pescador, ser um bom caçador, ter habilidade para fazer canoa eram qualidades muito valorizadas. Ao contrário, chamaram a atenção para o fato de que atualmente as moças procuram que o parceiro ‘seja bonito,’ ‘tenha estudo’ ou ‘tenha emprego assalariado.’ E ainda: ‘Os rapazes também. Só se interessam em casar com uma moça bonita, que tenha estudo, com profissão, emprego. Ninguém se interessa se sabe fazer roça’ – acrescentou o capitão de Vendaval” (PALADINO, 2006:212).

Regina Erthal, antropóloga e pesquisadora de saúde indígena da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz - RJ), realizou um importante trabalho analisando de forma qualitativa os casos de suicídios entre os Ticuna, entre os anos 1994 e 1996.

“A concentração de casos de suicídio nas faixas etárias de 16-18 anos (47,2%) e 19-25 anos (27,3%) parece indicar o alto grau de instabilidade vivido por estes jovens adultos – em particular, os do sexo masculino – dentro de sociedade altamente marcada por divisões faccionais e pela importância das relações familiares” (ERTHAL, 2001:300).

Os Ticuna são muito conhecidos por sua habilidade no contato intercultural. Vivem em uma região de tríplice fronteira e ao longo do tempo passaram por situações coloniais que envolveram seringueiros, missionários, antropólogos e até lideranças messiânicas (OLIVEIRA, 1988). Diferentemente de outros povos amazônicos, eles mostram uma compreensão e uma cosmovisão que reflete essa ampla convivência. O capital intercultural acumulado pelos Ticuna é fundamental para a construção de novas posições sociais, novas narrativas e novos caminhos que levem à sobrevivência física e cultural das populações amazônicas em geral e dos sujeitos indígenas em particular.



Até aqui, conformamos uma base multidisciplinar (principalmente História, Antropologia e Comunicação) para analisar os acontecimentos sociais ao longo de cinco séculos. Para finalizar essa primeira parte, destaco que silenciamento, diferença e colonialismo não são conceitos absolutos ou uniformes. Diversas variáveis cruzaram esse percurso com diferentes graus e recortes. O

objetivo desse enquadramento foi pensar como o processo histórico produziu, legitimou e sustentou a dominação.

O momento de ruptura histórica que separa as Partes I e II ocorreu no ano de 1988 com a promulgação da nova Constituição Federal que, finalmente, reconheceu os indígenas como cidadãos brasileiros plenos de direito (até então eram relativamente incapazes, iguais aos loucos ou às crianças, que necessitam de outrem/tutor para responder por eles). A chamada Constituição Cidadã, multiétnica e pluricultural reconheceu a responsabilidade do Estado brasileiro de garantir que as populações indígenas possam viver conforme seus usos, ritos e tradições (artigos 231 e 232 da Constituição Federal, ver Anexo I). Outras políticas nas décadas de 1980 e 1990 também representaram sensíveis mudanças nas comunidades indígenas como a capilarização das aposentadorias rurais e a demarcação da maioria das terras indígenas existentes hoje no país.

Como 1988 foi quase ontem, em um panorama histórico de mais de 500 anos, dedicar toda a segunda parte deste livro a um período histórico de menos de 30 anos (1988 até 2014) representa um olhar em direção ao “horizonte” (título da Parte II). As situações tratadas a seguir são ações piloto, pontas de lança de novos processos sociais que podem representar novos contextos, novos sujeitos e novas visões de mundo.

A Parte II, apresentada a seguir, começa no final do século XX e tem a Constituição de 1988 como grande mudança de paradigma. Mais próxima dos problemas e questões do tempo presente (2015), tem como objetivo trazer dados e reflexões que não sejam somente registros, mas que tenham a capacidade de interagir com as problemáticas e com os atores envolvidos a fim de contribuir na construção de novos modelos e novas formas de entendimento. Assim, a sequência deste trabalho busca colocar a pesquisa científica em um contexto onde possa produzir alguma diferença (GEERTZ, 1989).

PARTE II.

O horizonte: mobilização, associativismo e redes

O novo universo tecnológico comunicativo influi na criação de novas narrativas que podem apresentar novas histórias, novos contextos e novos sujeitos. Essas narrativas falam de um futuro que, mais do que melhorias nas condições de vida e na autonomia dos sujeitos indígenas, apresenta diferentes opções de estar no mundo e se relacionar com ele. Estas escolhas representam um percurso contrário ao movimento de massificação cultural espelhado no consumo e em padrões de vida que resultam em um caminho sem volta para a humanidade e para diversas formas de vida no planeta. O Estado como “máscara” do modelo de capitalismo que tem o progresso e o consumo como conceitos de vida.

O acordo tácito de dominação que subjuga inconscientemente o subalterno à ordem estabelecida é processado em um trabalho coordenado entre as estruturas objetivas e cognitivas. Porém, diversos movimentos (vindos principalmente do Sul e contrapondo-se ao Norte) vêm ganhando notoriedade política ao questionarem as concepções tradicionais de Estado-nação, de modernidade, de capitalismo e de produção de conhecimento. Seria uma nova forma de pensar e organizar que se espalha pelo mundo afrontando o poder dos países do hemisfério norte, em particular o eurocentrismo? É impossível falar em eurocentrismo sem antes entender o que Enrique Dussel (1986) chamou de “deslizamento semântico”. A Europa é uma criação narrativa que transformou povos

completamente distintos, com processos históricos e civilizatórios diferentes ou conflitantes, em uma unidade simbólica que passou a ser o exemplo de sociedade para todo o mundo.

O conceito de “Modernidade” que toma a Europa como centro da História Mundial constituiu todas as outras culturas como “periféricas”. O resultado dessa geografia é a imagem de uma Europa identificada com a universalidade ou a mundialidade. O “eurocentrismo” da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta que tem a Europa como “centro”. Dussel afirma que a Modernidade foi construída como um mito que opera para justificar uma práxis irracional de violência. Entre as ideias centrais deste mito estão:

1. Civilização moderna como desenvolvida e superior;
2. É uma exigência moral dos superiores desenvolverem os bárbaros, primitivos;
3. O modelo eurocêntrico é o caminho educativo do desenvolvimentismo;
4. A guerra justa é o uso da violência como último e definitivo recurso civilizador;
5. A dominação sempre produz vítimas consideradas parte do chamado “sacrifício salvador”;
6. O bárbaro tem culpa ao opor-se à modernidade.

Avaliando o percurso que levou, nos últimos cinco séculos, à configuração da “Europa Moderna”, Dussel afirma que nenhum sistema produziu tanta concentração de recursos, desigualdade e ainda uma injustiça estruturante. A diferença colonial é uma estratégia fundamental, antes e agora, para rebaixar populações e regiões do mundo. Como transforma diferenças em valores, utiliza um julgamento desenvolvimentista para classificar uma parte do mundo como desenvolvida e outra em subdesenvolvida ou em desenvolvimento. Assim, a América Latina não é apenas diferente da Europa, é inferior.

A classificação e a hierarquização são um assunto epistêmico na construção da colonialidade do poder. Contrapondo-se ao modelo de poder eurocêntrico, o que os novos movimentos críticos e os sujeitos oriundos desses contextos nos levam a pensar? O que têm em comum? O *slogan* comunicacional zapatista é bastante apropriado para iniciar esta análise: “Um mundo onde caibam vários mundos”. Pela primeira vez, movimentos autointitulados como indígenas, que se contrapõem à modernidade, ganham notoriedade e peso político. Questionam as concepções tradicionais e a forma de pensar, organizar e a assujeitar que se espalhou pelo mundo, a partir da Europa.

A chegada de um indígena Aymara à presidência da Bolívia em 2005 é fato inédito desde a independência da Bolívia (em 1809) e sua efetivação com a declaração da República (em 1825). Essa eleição aponta o início de novos tempos. Antes de sua posse oficial em La Paz, Morales tomou posse em um ritual Aymara no sítio arqueológico de Tiwanaku, na presença de milhares de pessoas e representantes de movimentos sociais de toda a América Latina¹⁸.

Figura 13. Posse do presidente Evo Morales em Tiwanaku, Bolívia (21 de janeiro de 2005)



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2005)

No dia 22 de Abril de 2009, na Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU), o presidente da Bolívia Evo Morales Ayma proclamou este dia como o Dia Internacional da Mãe Terra:

“Se o século XX é reconhecido como o século dos direitos humanos, individuais, sociais, econômicos, políticos e culturais, o século XXI será reconhecido como o século dos direitos da Mãe Terra, dos animais, das plantas, de todas as criaturas vivas e de todos os seres, cujos direitos também devem ser respeitados e protegidos” (<http://www.leonardoboff.com/site/vista/2009/maio08.htm>).

¹⁸ Evo Morales foi reeleito em 2009.

Esta proposta está longe da concepção capitalista, onde a Terra é vista apenas como um instrumento de produção, um reservatório de recursos que as pessoas podem explorar a seu bel-prazer. É uma percepção de que a terra é nossa “mãe” e que deve ser respeitada, venerada e amada. Isso é algo verdadeiramente novo no cenário político internacional.

No dia 15 de janeiro de 2013, a Bolívia promulgou a Lei da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para Bem Viver. Com ela, o Estado pretende equilibrar a posse da terra e garantir direitos à natureza. Por isso, partiu de Santa Cruz de La Sierra a primeira grande onda de protesto patrocinada pelos fazendeiros da região contra o governo de Morales, ainda em 2008, quando a Bolívia chegou quase à guerra civil. Eles não queriam a aprovação da nova Constituição que impunha um limite máximo de até cinco mil hectares por propriedade. Na ocasião, houve um plebiscito sobre o tema e mais de 80% do país votou favorável à diminuição do tamanho das propriedades.

No artigo primeiro da Lei da Mãe Terra fica estabelecido que é dever do Estado Plurinacional e da sociedade garantir os direitos da Terra. No artigo segundo estão definidos os princípios que regem a lei: harmonia (a ação humana deve equilibrar-se com os ciclos e processo da terra), bem coletivo (os interesses sociais e coletivos são mais importantes que os interesses individuais), garantia de recuperação da terra (deve-se dar tempo para que a terra se recupere e se adapte às perturbações, regenerando-se sem mudar suas características), respeito, não mercantilização e interculturalidade. O Capítulo II da lei dá conta da definição e do caráter da Mãe Terra. Estabelece que ela é um sistema vivente dinâmico formado pela comunidade invisível de todos os sistemas de vida e dos seres vivos inter-relacionados, interdependentes e complementares que compartilham um destino comum. Sendo assim, a “Mãe Terra” torna-se sujeito coletivo de direito e de interesse público, onde a população boliviana tem o dever de zelar por ela. A terra chamada *Pachamama* não é apenas uma concepção cultural tida como folclórica, é oficialmente vista como um sistema vivo, no qual o ser humano é apenas um de seus componentes.

Outro exemplo importante do surgimento de novos referenciais vem do México, mais precisamente da região montanhosa conhecida como Chiapas. A insurreição indígena do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), que veio a público em 1994, com o aparecimento de uma figura pública de grande destaque, o subcomandante Marcos – *porta-voz* que assumiu o papel de liderança da luta armada no momento em que o governo decretou a prisão de todas as lideranças do EZLN. Em 28 de março de 1994, o EZLN lançou o comunicado

abaixo, explicando o porquê de esconderem os rostos e por que todos os zapatistas dizem chamar-se “Marcos”:

“Marcos é gay em São Francisco, negro na África do Sul, asiático na Europa, hispânico em San Isidro, anarquista na Espanha, palestino em Israel, indígena nas ruas de San Cristóbal, roqueiro na cidade universitária, judeu na Alemanha, feminista nos partidos políticos, comunista no pós-guerra fria, pacifista na Bósnia, artista sem galeria e sem portfólio, dona de casa num sábado à tarde, jornalista nas páginas anteriores do jornal, mulher no metropolitano depois das 22h, camponês sem terra, editor marginal, operário sem trabalho, médico sem consultório, escritor sem livros e sem leitores e, sobretudo, zapatista no Sudoeste do México. Enfim, Marcos é um ser humano qualquer neste mundo. Marcos é todas as minorias intoleradas, oprimidas, resistindo, exploradas, dizendo ¡Ya basta! Todas as minorias na hora de falar e maiorias na hora de se calar e aguentar. Todos os intolerados buscando uma palavra, sua palavra. Tudo que incomoda o poder e as boas consciências, este é Marcos.”

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Movimento_zapatista. Acesso em: 11 nov. 2014.

O dia 21 de dezembro de 2012 (último dia no calendário Maia) era apontado por muitos pensadores holísticos e amplamente divulgado pela imprensa sensacionalista como o “dia do fim do mundo”¹⁹. Na ocasião, o EZLN realizou a chamada Marcha Silenciosa, um evento de grande impacto. Diversas cidades da região de Chiapas tiveram as ruas tomadas por manifestantes mascarados que marchavam em silêncio. Apenas um comunicado por escrito foi divulgado pela EZLN (abaixo):

Marcha silenciosa:

“Escutaram?
É o som do mundo de vocês desmoronando.
E do nosso ressurgindo
O dia que foi o dia, era noite
E noite será o dia que será o dia
DEMOCRACIA!
LIBERDADE!
JUSTIÇA!”

Fonte: <https://www.facebook.com/Desinformememos>

Acesso em: 11 nov. 2014

¹⁹ A expectativa do fim do mundo nessa data estava associada ao calendário Maia que não ultrapassa essa data.

Figura 14. Marcha silenciosa do Exército Zapatista de Libertação Nacional, Chiapas, México (21/12/2012)



Fonte: Blog Sipaz. <http://sipaz.wordpress.com/2012/12/21/chiapas-miles-de-zapatistas-se-movilizaron-en-6-ciudades/> [Acesso em 11.11.2014]²⁰.

Recentemente, em 25 de maio de 2014, os zapatistas deram mais uma lição ao mundo ao anunciarem a desintegração (morte) do subcomandante Marcos. Abaixo alguns trechos da declaração (texto completo em espanhol no Anexo III): “Para lutarmos não são necessários líderes, caudilhos, messias e nem salvadores; para lutar precisamos um pouco de vergonha, um tanto de dignidade e muita organização” (tradução livre do autor).

“Quienes amaron y odiaron al SupMarcos ahora saben que han odiado y amado a un holograma. Sus amores y odios han sido, pues, inútiles, estériles, vacíos, huecos.

No habrá entonces casa-museo o placas de metal en donde nació y crecí. Ni habrá quien viva de haber sido el subcomandante Marcos. Ni se heredará su nombre ni su cargo. No habrá viajes todo pagado para dar pláticas en el extranjero. No habrá traslado ni atención en hospitales de lujo. No habrá viudas ni hereder@s. No habrá funerales, ni honores, ni estatuas, ni museos, ni premios, ni nada de lo que el sistema hace para promover el culto al individuo y para menospreciar al colectivo.

²⁰ Segundo o jornal *El Universal*, nessa ocasião os manifestantes traziam números no capuz para identificar o contingente ao qual pertenciam. <http://www.eluniversal.com.mx/estados/89109.html> Acesso em: 11 nov. 2014.

El personaje fue creado y ahora sus creadores, los zapatistas y las zapatistas, lo destruimos.

Si alguien entiende esta lección que dan nuestras compañeras y compañeros, habrá entendido uno de los fundamentos del zapatismo.

Así que en los últimos años ha pasado lo que ha pasado.

Entonces vimos que la botarga, el personaje, el holograma pues, ya no era necesario.

Dicho todo lo anterior, siendo las 02:08 del 25 de mayo del 2014 en el frente de combate suroriental del EZLN, declaro que deja de existir el conocido como Subcomandante Insurgente Marcos, el autodenominado 'subcomandante de acero inoxidable.'

Vale. Salud y hasta nunca... o hasta siempre, quien entendió sabrá que eso ya no importa, que nunca ha importado."

Fonte: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>. Acesso em: 11 nov. 2014.

Com o modelo atual de poder global baseado no controle do trabalho, dos recursos e dos produtos (empresa capitalista), na família burguesa, no controle do sexo e na autoridade dos estados-nação, a chegada de novos referenciais como aqueles defendidos pelo MAS, na Bolívia, ou pelo EZLN, no México, colocam em cheque os antigos modelos de poder e governança e apresentam novas concepções de sujeitos e de coletivos.

Atualmente denominamos Estado uma teia de inter-relações na qual os indivíduos estão relativamente protegidos da violência física de outros. Isso ocorre via um sistema legal que institui um modo de vida baseado nas normas da lei e nas instituições de longo prazo que fazem valer o modelo de vida dito civilizado. Neste caso apenas as instituições do Estado podem fazer uso da violência para garantir o cumprimento das normas e punir aqueles que não têm um comportamento adequado. Porém, o que temos é um autocontrole reforçado mediante coerção externa e uso da força por órgãos autorizados, com o de assegurar a coexistência dos indivíduos em sociedade. Na prática, o que observamos é: investidos do poder público, controladores destes órgãos usam seus recursos para aumentar suas formas de poder, apoiando um segmento da sociedade em conflito com outro (WEBER, 2004).

A formação de Estados internamente pacificados pelo monopólio de poder é o que proporciona segurança física nas trocas comerciais internacionais. Esse é o fundamento mais básico para o modelo de desenvolvimento econômico, com formação de capital social e divisão do trabalho. É a história da formação dos Estados, dos processos econômicos, dos processos de integração e diferenciação social. Esses processos são funcionalmente independentes, mas não são

reduzíveis uns aos outros. Assim, nos últimos 300 ou 400 anos, aumentou a eficácia da violência do Estado, mas os processos de resistência individual ao monopólio da violência também aumentaram.

Nesse quadro, as relações entre Estados não passaram por grandes mudanças. Os Estados podem usar quase livremente a força física em suas relações com outros Estados (ELIAS, 1993). Norbert Elias destaca a importância de avaliar a diferença estrutural das relações humanas dentro e fora dos Estados. Pensando na formação dos Estados, destaca fundamentalmente dois monopólios: violência e tributação. Aponta que essa base da relação estatal não existe nas relações entre os Estados. A firmeza da estrutura que os seres humanos interdependentes formam em conjunto é ilustrada nos efeitos de longo alcance destas estruturas. Como os indivíduos, os Estados também são interdependentes e vivem em constante disputa. Os Estados-nação relacionam-se com seus pares por relações de força, hierarquia e alianças que são convertidas em poder e no acúmulo de diferentes capitais. A dominação pode se dar por uma estratégia militar (pacificando ou anexando um território) ou pelo controle direto ou indireto (do governo ou de atividades econômicas).

É importante focar melhor as relações do “eu”, do “nós” e do “eles” na formação dos grupos sociais. No curso do século XX, o centro de gravidade transferiu-se no nível intraestatal para o nível interestatal. Os Estados hegemônicos passaram a atrair os outros para sua órbita, obscurecendo as armas ideológicas de defesa com a difusão de crenças apáticas em uma inatingível sociedade global ideal. Isso é comparado ao papel das religiões, ricas em conteúdo emocional e fantasia, mas pobres em orientação para a realidade. São fórmulas mágicas e ritualizadas que exercem forte apelo emocional.

A vantagem que temos hoje é que, diferentemente das questões sobrenaturais que não podem ser investigadas ao ponto de uma refutação ou comprovação, as teses ideológicas de hoje são justificadas no realismo presente e ser analisadas e contestadas. Mesmo uma investigação preliminar pode mostrar que as antagônicas imagens ideais de sociedade humana que hoje desempenham importante papel no agrupamento de países no nível interestatal não representam uma imagem global da sociedade ideal e sim utopias altamente seletivas.

Embora os credos e ideais sociais não sejam tão inacessíveis como os credos sobrenaturais, eles podem tornar-se tão fechados e fora do alcance de qualquer argumentação quanto os dogmas religiosos. O idealismo social que tem a nação como centro deve ser forte para que seus membros arrisquem suas vidas por ele, o que mantém as sociedades em níveis de perigo próximos aos padrões

ditos primitivos. O “sonho americano” ou a “revolução proletária” são exemplos de imagem idealizada e fantasiosa que apresenta uma superioridade de um determinado Estado-nação pelo qual é válido lutar e morrer. Como todos os membros individuais de uma nação podem participar desse carisma grupal, ele se adiciona ao senso de qualidade pessoal, como se fosse um mérito próprio.

Pensando como a produção de conhecimento pode desmontar essa armadilha, é necessário avaliar o quanto a hiperespecialização, que dividiu as disciplinas em departamentos autônomos e independentes, está firmemente ligada à redução conceitual e a condições estáticas. É fácil perceber como a maior parte da investigação das ciências sociais está ligada ao nível interestatal, embora seja fácil demonstrar como são baseados em mitologia e não em uma condição da natureza humana (ELIAS, 1993).

A mudança da teoria social que a fez considerar a ação social como uma forma de representar e transmitir significado uma mudança que se iniciou com Freud e Weber e que agora tornou-se gigantesca abre uma série de possibilidades para explicar por que fazemos as coisas que fazemos, da maneira que as fazemos. Essas são possibilidades muito mais amplas do que as oferecidas pelas imagens de atrações e repulsões das perspectivas mais ortodoxas. Porém, essa reviravolta interpretativa que chegou a quase todos os ramos do estudo da cultura ainda não chegou especialmente a duas áreas: ao Direito e ao Jornalismo, não à toa, eles continuam apresentando narrativas como objetos concretos e naturalizados.

Direito e Jornalismo são duas peças fundamentais para operar e legitimar a dominação de poucos sobre muitos. Em Estados soberanos de grande poderio midiático e militar, apoiados em mitos fundadores alienados, toda a barbárie pode ser “legal” e ganhar apoio da população. Daí a necessidade de avaliar melhor como estão sendo constituídas as formulações de “nós” e “eles” nos grupos sociais atualmente. Segundo Geertz, “muito pode ser ganho estudando a variedade no mundo, ao invés de desejar que ela desapareça. Só assim seremos capazes de continuar a imaginar formas de vida que possamos viver na prática” (GEERTZ, 1983).

Capítulo IV

Mobilização

Tratar da mobilização de povos indígenas pela garantia de seus direitos (principalmente os direitos territoriais) é tratar das estratégias que eles utilizam para reivindicar e conquistar avanços nos processos de formulação política, administrativa e jurídica que os Estados Nacionais constroem para regulamentar as diretrizes legais do tratamento dado a populações que apresentam um referencial étnico diferenciado da maioria da população.

A Constituição Brasileira (1988) atribuiu pela primeira vez um lugar específico para o reconhecimento dos direitos culturais e fundiários para indígenas e comunidades negras (quilombolas). Porém, na prática, esses direitos permanecem em disputa por todo território nacional. Como essas inovações constitucionais não responderam apenas a mudanças operadas no campo político nacional, qualquer análise sobre as formas de mobilização dos povos indígenas do Brasil precisa trabalhar simultaneamente em diversas esferas: local, nacional e global. Para clarear um pouco essa relação vejamos alguns fatos.

Figura 15. Jecinaldo Sateré-Maué falando em reunião de lideranças indígenas com Aldo Rabelo, presidente da Câmara dos Deputados, Brasília



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2005)

Boa parte dos princípios legais que nortearam a legislação indigenista de 1988 acompanha o reconhecimento de minorias étnicas como sujeitos de direito internacional. Vem daí alguns mecanismos de pressão dos povos indígenas do Brasil frente aos governos estaduais e federais quando organizações indígenas denunciam instâncias governamentais brasileiras em tribunais internacionais. Essas denúncias podem ser convertidas em sanções internacionais, principalmente via organizações como a Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização Mundial do Comércio (OMC) e a Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Outra relação local/global que surtiu grande efeito na mobilização dos povos indígenas foi o financiamento internacional às organizações indígenas, principalmente na Amazônia. Organizações internacionais, ligadas a questões ambientais e defesa de direitos humanos, financiaram uma parte importante da mobilização indígena, principalmente entre os anos de 1980 e 2000. Depois dessas décadas o fluxo de recurso internacional foi muito reduzido e hoje a principal fonte de recurso para a articulação de políticas das comunidades indígenas é o próprio Estado brasileiro. Essa mudança no perfil dos financiamentos gerou consequências questionáveis e hoje o movimento indígena encontra-se com mais dificuldade de atuação: vemos lideranças importantes ocupando cargos públicos e reduzindo o poder de pressão do movimento sobre o Estado. A cooptação de lideranças políticas de base pelo Estado Nacional é um fator de enfraquecimento dos movimentos sociais que pode ser observado em quase todos os segmentos e em quase todos os estados-nação na atualidade.

Para romper o silêncio frente à diferença desqualificante e ao colonialismo é necessário em níveis local, nacional e global trabalhar em rede e em associação com todos aqueles que compartilham das mesmas ideias, ou estão próximos a elas. Com o avanço da comunicação, questões globais invadem as realidades nacionais e locais através da internet, da televisão e do rádio. Por outro lado, muitos episódios antes considerados como de dimensão local, atingem níveis de divulgação mundial. Um exemplo dessa viagem transversal das informações são as reivindicações e as denúncias locais de indígenas que chegam hoje ao noticiário nacional e internacional. Um caso exemplar ocorreu em 2013 com a criação da página Resistência Terena, veiculada no *Facebook*, que apresentou a versão dos indígenas Terena no caso de uma retomada de terra em Mato Grosso do Sul. Uma versão completamente diferente daquela difundida até então pela grande mídia.

Quarta situação: resistência Terena Mato Grosso do Sul, 2013

O dia 30 de maio de 2013 é uma data marcante na história recente do povo Terena, no Mato Grosso do Sul. Durante uma operação de reintegração de posse da Polícia Federal, o indígena Oziel Gabriel (35 anos) e mais 28 indígenas foram vítimas de disparos de arma de fogo dos policiais federais. Oziel faleceu no local e sua história virou um mito que deu mais força e unidade às comunidades da região que permanecem em constante conflito com os fazendeiros para tentar a efetivação da posse sobre as terras da Fazenda Buriti, no município de Sidrolândia/MS.

A Fazenda Buriti, onde a morte ocorreu, é uma área em disputa judicial, reivindicada pelos índios há décadas. O relatório de identificação da área foi aprovado em 2001 pela Presidência da Funai, mas inúmeras decisões judiciais interromperam o curso do procedimento demarcatório. A Terra Indígena Buriti foi reconhecida em 2010 pelo Ministério da Justiça como de posse permanente dos índios da etnia Terena. A área, de 17,2 mil hectares, foi delimitada e a portaria foi publicada no *Diário Oficial da União*. Até o presente (janeiro de 2015) a Presidência da República não homologou a TI Buriti²¹.

Cansados de esperar pela resolução do imbróglgio jurídico que mantinha paralisado o processo de demarcação, os Terena partiram para uma tática de enfrentamento direto com os fazendeiros, com uma técnica utilizada por indígenas de outras regiões (principalmente do Nordeste). É a chamada de “retomada” que consiste em ocupar à força o território e expulsar os não indígenas.

“As retomadas têm sido comumente caracterizadas como a maneira encontrada pelos indígenas para “fazer pressão” em favor do avanço do processo demarcatório da TI. Certamente, pressionar o Estado brasileiro para que conclua o processo administrativo de demarcação da TI é uma das motivações dos indígenas ao realizar retomadas. Enquanto olhávamos fotografias dos primeiros dias de ocupação da Bagaço Grosso, uma indígena comentou: “Tem que pisar na terra para ter direito”. Essa frase – que ouvi também de representantes do Cimi na região – indicava a compreensão de que seria necessário impulsionar as engrenagens do sistema de reconhecimento de direitos, que, do contrário, mover-se-iam muito lentamente, ou não se moveriam de todo” (ALARCON, 2013: 106).

O quadro de incerteza jurídica causado pela atuação truncada do poder público (que reconheceu um território em 2001, delimitou em 2010 e ainda não homologou) sinaliza para que as duas partes envolvidas julguem ter direito sobre

21 A demarcação de uma terra indígena é feita em três etapas: a Funai faz o reconhecimento; o Ministério da Justiça faz a declaração; e por fim a Presidência da República faz a homologação.

as terras e usem de todas as vias para defender seus interesses. Os fatores econômicos e políticos, que controlam as instâncias de poder (legislativo, executivo e judiciário), são determinantes nesse processo.

O secretário executivo do CIMI, Cleber César Buzatto, em texto que integra o relatório sobre violência contra os povos indígenas, afirma:

“Mostra-se evidente a falácia da tese defendida pelos ruralistas, segundo a qual o aprofundamento dos conflitos fundiários envolvendo a demarcação das terras indígenas no Brasil resultaria de uma “onda de demarcações”. Ao contrário, é a não demarcação que se torna combustível e alimenta o conflito e a violência contra os povos no país” (CIMI, 2013).

As grandes extensões de plantio de soja, milho e cana-de-açúcar, além da pecuária, fazem com que os principais interesses econômicos do agronegócio brasileiro estejam concentrados no Mato Grosso do Sul. Não por acaso, lá se concentra a maioria dos casos de violência contra indígenas. Conforme gráfico a seguir, publicado em 2013 no relatório supracitado, foram registrados 33 assassinatos e 16 tentativas de assassinato; ao lado desses números aparecem ainda 50 vítimas de suicídio, além de 90 de mortalidade na infância.

Quadro 1: Assassinatos de indígenas no Brasil (2013)

UF	Povo Indígena	Nº de vítimas
MS	Guarani-Kaiowá e Terena	33
RO	Wapixana e Yanomami	6
BA	Pataxó e Tupinambá	4
TO	Apinajé, Javaé e Krahô	3
PA	Atikum e Munduruku	2
PR	Kaingang e Avá-Guarani	2
AM	Tenharim	1
PE	Xukuru	1
RS	Kaingang	1
Total de vítimas		53

Fonte: Conselho Indigenista Missionário. Relatório. *Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2013*. Brasília: CIMI/CNBB. p. 49.

A situação não é menos assustadora se analisarmos os últimos 10 anos.

Quadro 2: Assassinatos de indígenas no Brasil e no Mato Grosso do Sul (2003-2013)

	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	Total	Média
Total Brasil	42	37	43	58	92	60	60	60	51	60	53	616	56
Nº absoluto MS	13	16	28	28	53	42	33	34	32	37	33	349	31
Nº abs restante	29	21	15	30	39	18	27	26	19	23	20	267	24
MS (%)	33%	43%	65%	48%	58%	70%	54%	57%	62%	61%	62%	56%	55%

Fonte: Conselho Indigenista Missionário. Relatório. *Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2013*. Brasília: CIMI/CNBB. p. 49. Lúcia Helena Rangel (coordenação de pesquisa).

Nesse cenário extremo de conflito que vem de décadas, um grupo de lideranças Terena reuniu-se para criar o Conselho do Povo Terena. Com uma participação ativa nos processos de retomada, o Conselho representou uma primeira grande unidade política entre os Terena. Duas pessoas têm tido destacado trabalho nesse processo: a liderança Terena Lindomar Ferreira, da aldeia Buriti; e o advogado indígena Luiz Henrique Eloy, da aldeia Ipeque, que advogou para o CIMI, para a Aty-guassu e para o Conselho do Povo Terena. Ambos foram apoiados por um movimento de professores indígenas muito atuante, composto por jovens recém-formados ou ainda estudantes nas universidades do Mato Grosso do Sul, principalmente na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS), na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Hoje o Estado do Mato Grosso do Sul tem mais de 800 indígenas matriculados em cursos de ensino superior e licenciaturas.

A morte do jovem Oziel, diante de toda a comunidade, acirrou o conflito, fazendo surgir o que Clifford Geertz chama de “discurso anormal”. Segundo o autor, esse é um tipo de discurso que surge quando alguém que não está a par das convenções, ou que as ignora, participa de uma dada discussão. Os atos que decorrem do discurso anormal podem variar desde uma tolice sem sentido até uma revolução intelectual (GEERTZ, 2004).

Dionedison Candido, 27 anos, nasceu na aldeia Bananal, localizada na Terra Indígena Taunay/Ipeque, Município de Aquidauana/MS. Morou na aldeia até os 14 anos de idade, quando seus pais resolveram mudar para cidade de Campo Grande, onde mora atualmente. A última vez que frequentou uma escola formal foi aos 13 anos de idade, na Escola Municipal General Rondon, situada na aldeia Bananal. Na cidade morou por 10 anos em uma chácara, plantando verdura; depois mudou com os pais para a periferia de Campo Grande. Morando em uma

favela, “debaixo de lona”, onde a violência era grande também, conseguiu o primeiro emprego formal como gari da Prefeitura. Foi-se adaptando com a cultura dos não índios e buscando novos espaços, principalmente através dos empregos. Trabalhou na limpeza dos terminais de ônibus e nas feiras de Campo Grande.

Em 2007, recebeu um convite para participar do processo de formação de educadores populares, pela Rede de Educação Cidadã (RECID). Naquele ano Dionedison iniciou sua participação na luta indígena trabalhando inicialmente com fotografia. As ferramentas de comunicação, utilizadas como defesa nos constantes conflitos, fizeram desse jovem uma peça importante na dinâmica de luta do povo Terena. Com pouca experiência e material limitado, Dionedison percebeu a oportunidade de fazer um trabalho diferenciado, que poderia contribuir com a luta coletiva e ao mesmo tempo abrir um campo de trabalho e respeitabilidade pessoal, seja frente aos parentes indígenas ou aos não indígenas.

O jovem passou a ser o fotógrafo/cinegrafista Terena registrando assembleias, reuniões e mobilizações em prol da demarcação das terras. Acompanhou o aumento das tensões e a escalada da violência registrando, de dentro dos acampamentos, as operações criminosas da polícia, como a que vitimou Oziel. Colhendo também depoimentos de indígenas e de autoridades, registrou falas do ministro da Justiça e de delegados da Polícia Federal. Registrou inclusive situações de violência física contra ele mesmo, foi preso e teve seu material apreendido. Com grande sensibilidade registrou também cenas curiosas da mídia tendenciosa que cobria os conflitos manipulando fatos e tentando criminalizar os Terena.

Dionedison percebeu o valor dos registros que vinha fazendo, mas deparou-se com um novo dilema: ele conseguiu fazer registros importantes, driblou a falta de recursos e de conhecimentos e produziu um material ímpar. Porém, o posicionamento de Dionedison junto ao grupo espoliado e silenciado fechava qualquer porta de divulgação do material na mídia local, totalmente desfavorável aos indígenas, que os apresentava, sempre os indígenas, como criminosos e invasores. Inicialmente, o material serviu principalmente para embasar o Ministério Público Federal que abriu investigações sobre os abusos da polícia e foi exibido para autoridades no Ministério da Justiça.

A ideia de Dionedison de criar uma página no *Facebook* chamada Resistência do Povo Terena surgiu da falta de divulgação que as denúncias tinham no noticiário. A primeira postagem aconteceu no dia 29 de maio de 2013 e mostrava a comunidade na retomada da Fazenda Buriti. A segunda postagem, no dia seguinte destacava:

Luto!!!

Guerreiro Terena Oziel morre ao ser atingido pela Polícia Militar na reintegração de posse na Fazenda Buriti em Sidrolândia, outros três continuam no hospital...

Fonte: www.facebook.com/ResistenciaDoPovoTerena

Em 40 dias, a página no *Facebook* teve mais de 7.500 compartilhamentos. Despertou o interesse da mídia internacional e certamente circulou pelas redações dos grandes veículos nacionais, onde foi intencionalmente ignorada. Apesar dos principais veículos de imprensa do Mato Grosso do Sul e do Brasil terem omitido a versão indígena do conflito, ficou evidente a fragilidade da narrativa que colocava os Terena como invasores criminosos e violentos. Pelas imagens apresentadas pela Resistência Terena fica claro quem eram os indefesos e quem eram os violentos.

A cobertura da grande mídia, nos dias 29 e 30 de maio (quando se deu a retomada da fazenda e a ação de reintegração de posse executada pela Polícia Federal contra os índios), mostra claramente a tendência de apresentar os indígenas como invasores e os fazendeiros como legítimos proprietários, indefesos frente às ações violentas dos indígenas. Vale lembrar que a Constituição Federal de 1988 declara nulo qualquer título de propriedade que em área declarada como Terra Indígena e que a prática da grilagem (produção de falsos títulos de propriedade) é quase uma regra no interior do Brasil²². Assim, a grande imprensa que representa quase sempre o grande capital e as estruturas políticas e econômicas dominantes, ignora qualquer argumentação que possa ser favorável aos indígenas. Reproduzi abaixo alguns exemplos das coberturas jornalísticas dos dias do conflito.

A primeira matéria apresentada mostra a cobertura do portal G1 (Organizações Globo) sobre a trágica operação de reintegração de posse que deixou um indígena morto e 27 feridos. A matéria informa ainda a prisão de 17 indígenas, nitidamente criminalizando a ação.

²² A grilagem e a validação dos títulos são em grande parte resultado de falsificações, corrupção e da ineficácia do Estado em manter e fazer valer um confiável cadastro nacional de terras. O Cadastro do INCRA, utilizado para cálculo do Imposto Territorial Rural (ITR), tem-se mostrado insuficiente para enfrentar os problemas das disputas de terra em áreas indígenas.

Figura 18. Reprodução de matéria do G1 sobre os índios Terena na Fazenda Buriti, MS (30/05/2013)



Fonte: G1 disponível em <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2013/05/centenas-de-indios-terenas-voltam-invadir-fazenda-em-ms.html> Acesso em: 09 nov. 2014.

Diz o texto da matéria: “Segundo o coordenador da Funai em Sidrolândia, 17 indígenas foram presos e encaminhados à Polícia Federal de Campo Grande, onde prestarão depoimento. Conforme a corporação, materiais também foram apreendidos e serão analisados.”

A segunda reportagem apresentada aqui, também do portal G1 (Organizações Globo) é do dia seguinte à fatídica reintegração e afirma: “imagens gravadas e divulgadas nesta sexta-feira pela PM mostram que durante a reintegração de posse, pelo menos um índio usou arma. No colete de dois policiais ficaram marcas de tiros. Um índio morreu durante o conflito”. As imagens referidas ao indígena armado são nitidamente de indígenas com fogos de artifício e os tiros

nos coletes não constam do inquérito policial e não estão narrados em nenhum outro lugar além da dita reportagem.

Figura 19. Reprodução de matéria do G1 sobre os índios Terena na Fazenda Buriti, MS (31/05/2013)

2/14/15

Jornal Nacional - Centenas de índios terenas voltam a invadir fazenda em MS



Jornal Nacional

Edição do dia 31/05/2013

31/05/2013 21h01 - Atualizado em 31/05/2013 21h36

Centenas de índios terenas voltam a invadir fazenda em MS

Cerca de 250 índios terenas voltaram, nesta sexta-feira (31), a invadir a Fazenda Buriti, em Mato Grosso do Sul - um dia depois de serem retirados do local por causa de uma ação de reintegração de posse.

Recomendar < 54



Cerca de 250 índios terenas voltaram, nesta sexta-feira (31), a invadir a Fazenda Buriti, em Mato Grosso do Sul - um dia depois de serem retirados do local por causa de uma ação de reintegração de posse. A área da fazenda está bloqueada.

As imagens aéreas mostram como ficou a Fazenda Buriti depois da invasão desta sexta-feira. Segundo a Funai, 250 índios terenas participaram. Eles queimaram várias áreas da propriedade. A estrada que dá acesso à fazenda foi bloqueada.

O clima continua tenso e a situação longe de ser resolvida. É possível ver fumaça, exatamente na área onde é a fazenda em disputa. Os índios voltaram a invadir a Fazenda Buriti.

O grupo havia deixado a fazenda na tarde de quinta-feira, depois de um longo confronto com a polícia. Os índios atearam fogo na casa e em um trator.

Imagens gravadas e divulgadas nesta sexta-feira pela PM mostram que durante a reintegração de posse, pelo menos um índio usou armas. No colete de dois policiais ficaram marcas de tiros. Um índio morreu durante o conflito.

"A orientação que as lideranças passam para os seus guerreiros, vamos dizer assim, é de que nenhum momento deve ser utilizado arma de fogo. É lógico que em um momento de tensão como esse, dificilmente, você tem como controlar a situações e até em alguns momentos o próprio cacique, às vezes, não tem o controle da situação", comenta Luiz Henrique Eloy, advogado dos índios.

A Fazenda Buriti havia sido invadida no dia 15 de maio. Ela fica no município de Sidrolândia, a 70 quilômetros de Campo Grande, na região central do estado.

Segundo as lideranças indígenas, a área está sendo reivindicada pelos índios em um processo que se arrasta há 13 anos.

Em 2010, o Ministério da Justiça declarou a região como de posse permanente dos índios terenas. Mas em junho do ano passado, a Justiça Federal reconheceu que a área é dos fazendeiros. O dono da fazenda disse que nessas condições não tem como voltar.

"Eu não me sinto seguro para voltar lá, porque eu sei que tem índios revoltados, justamente revoltados com a morte de um patricio deles, e isso pode se voltar contra minha vida", afirmou.

O presidente do Supremo Tribunal Federal, Joaquim Barbosa, determinou que um representante do Conselho Nacional de Justiça fosse até Campo Grande para acompanhar o conflito.

No fim da tarde o coordenador do Fórum de Assuntos Fundiários do CNJ, Rodrigo Rigamonte, se reuniu com desembargadores, fazendeiros e indígenas para discutir os conflitos de terras na região.

g1.globo.com/jornal-nacional/.../centenas-de-indios-terenas-voltam-invadir-fazenda-em-ms.html

3/5

Fonte: Jornal Nacional no G1 - matéria publicada na edição de 31/05/2013, atualizada às 21h36. Disponível em <http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2013/05/centenas-de-indios-terenas-voltam-invadir-fazenda-em-ms.html> Acesso em: 09/11/2014 e 14/02/2015.

Matérias de grande destaque na programação da principal emissora de televisão do Estado do Mato Grosso do Sul, a TV Morena (afiliada da TV Globo), mostram o senhor Ricardo Bacha, ex-deputado estadual e dono de diversas propriedades na região, como um pobre produtor rural acuado pela selvageria dos invasores. No dia 15 de maio a TV Morena divulgou matéria com título “Invasão da Fazenda Buriti”. A matéria com imagens de Eduardo Almeida foi divulgada pelo *YouTube* com o título “Índigenas invadiram a propriedade.” Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=pvP7UfjGnaY> Acesso em: 09 nov. 2014.

Em entrevista à MS TV (1ª edição), no dia 31 de maio de 2013, o Sr. Ricardo Bacha, dito proprietário da Fazenda Buriti, declarou não saber quando voltaria à sua fazenda no município de Sidrolândia/MS, “invadida por Terenas e palco de um conflito entre índios e policiais nesta quinta feira (30) – por não se sentir seguro o bastante”. Disponível em: <http://globotv.globo.com/tv-morena/mstv-1a-edicao-campo-grande/v/dono-da-fazenda-buriti-ricardo-bacha-diz-nao-saber-quando-vai-voltar-a-fazenda/2607388/> Acesso em: 09 nov. 2014.

A situação chegou ao ponto dos ruralistas resolvem promover um leilão de gado para arrecadar fundos para armar uma milícia anti-indígena. A matéria abaixo, do portal *Campo Grande News*, mostra o tom do conflito. No dia 6 de dezembro, a imprensa divulgou que a Justiça Federal decidira pela sua liberação do “leilão da resistência” marcado para o dia 7 de dezembro de 2013. A previsão era de serem levados a remate 800 animais, com uma expectativa de arrecadação de um milhão de reais.

Figura 20. Reprodução da foto do “Leilão da resistência” publicada no *Campo Grande News*, MS (2013)



Fonte: <http://www.campograndenews.com.br/cidades/com-nova-ameaca-de-invasao-produtores-querem-apressar-venda-da-buriti> Acesso em: 26 abr. 2014. A mesma foto encontra-se disponível na página do Correio do Estado <http://www.correiodoestado.com.br/noticias/fazendeiros-marcam-leilao-para-o-dia-7-de-dezembro/199345/> Acesso em: 26 abr. 2014.

No *Campo Grande News* a foto vinha acompanhada do seguinte texto:

Um dos estados que mais sofrem com as invasões de terras por indígenas, Mato Grosso do Sul sediará no dia 7 de dezembro um leilão para levantar recursos destinados ao combate às invasões. Atualmente, mais de 70 propriedades estão invadidas no estado por etnias que reivindicam ampliação de reservas, embora esse aumento esteja proibido pelo STF de acordo com o julgamento do caso Raposa Serra do Sol, em Roraima.

No remate, chamado de “Leilão da Resistência”, serão ofertados grãos, implementos e máquinas agrícolas, pequenos animais e gado para contribuir com a causa. A data de realização, 7 de dezembro, é uma semana após o prazo dado pelos envolvidos para a resolução do problema. No entanto, entre outros prazos estabelecidos, nenhum até agora foi cumprido, visto que as invasões passaram de 66 no início do ano para 71 em novembro.

Durante encontro para definir as ações do Leilão da Resistência, uma comissão de produtores rurais se propôs a marcar uma reunião com o governador do MS, André Puccinelli, com o intuito de cobrar uma posição sobre o acordo de cooperação técnica, que previa ações de segurança pública dentro das aldeias pelo governo do estado, fato que nunca ocorreu.

A assembleia que definiu as diretrizes do leilão do próximo dia 7 contou com representantes da associação de criadores e da Federação da agricultura e pecuária do Mato Grosso do Sul (Acrissul e Famasul, respectivamente), da Associação Comercial de Campo Grande, capital do estado, da Associação de Municípios de MS (Assomasul), da ONG Recovê, do Movimento Nacional de Produtores (MNP) e do Movimento Confisco Não!, além de produtores rurais, incluindo aqueles cujas terras estão invadidas.

Fonte: <http://www.campograndenews.com.br/cidades/com-nova-ameaca-de-invasao-produtores-querem-apressar-venda-da-buriti>
Acesso em: 26 abr. 2014.

O uso de milícias armadas contra os indígenas não foi novidade e está amplamente documentado em investigações da Polícia Federal em diversas localidades, como no caso da empresa de segurança Gaspem, acusada pelo Ministério Público de participação no assassinato de duas lideranças Guarani Kaiowá (2005 e 2011) no município de Ponta Porã/MS (conforme reportagem do jornal *Folha de São Paulo*, em 29/08/2013).

Figura 21. Reprodução de matéria da *Folha UOL* sobre milícias armadas contra índios, MS (2013)

[www1.folha.uol.com.br/poder/2013/08/1334152-milicia-armada-recebia-r-30-](http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/08/1334152-milicia-armada-recebia-r-30-para-atacar-indios-em-ms-diz-procuradoria.shtml)

Milícia armada recebia R\$ 30 mil para atacar índios em MS, diz Procuradoria

DE SÃO PAULO

29/08/2013 @ 20h17

Recomendar 1,4 m Tweetar 59 +1 0 OUVIR O TEXTO Mais opções

O Ministério Público Federal em Mato Grosso do Sul acusa uma empresa de segurança de Dourados (250 km de Campo Grande) de atuar como "milícia privada" para intimidar e expulsar índios de terras sob litígio no Estado.

A Procuradoria pede a dissolução e o cancelamento do registro da Gaspem Segurança Ltda.

A empresa trabalha com vigilância e segurança privada, mas, segundo o MPF, realiza ações violentas para retirar índios guarani-caioivá de terras ocupadas ou intimidá-los.

Funcionários da Gaspem também enfrentam processo pelas mortes dos líderes guaranis Dorvalino Rocha, em 2005, e Nízio Gomes, em 2011, na região de Ponta Porã, na fronteira com o Paraguai.

Segundo depoimentos ao MPF, a empresa chegava a receber R\$ 30 mil para cada desocupação violenta.

O órgão afirma que a empresa, além de se desviar de sua finalidade, é "indiscutivelmente" ilícita, e pede em caráter liminar a suspensão das atividades e o bloqueio de R\$ 480 mil para assegurar pagamento por dano moral coletivo.

"Os atos de defesa privada são excepcionais e devem ser exercidos com presteza, proporcionalidade e moderação", afirma a ação do MPF.

Fonte: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/08/1334152-milicia-armada-recebia-r-30-mil-para-atacar-indios-em-ms-diz-procuradoria.shtml>. Acesso em: 23 ago. 2014.



Por meio de suas denúncias, Dionedison contribuiu com seu povo ultrajado por uma elite rural que dá mais valor a uma vaca ou a um pé de soja que a uma criança indígena. O descaso com essa população pode ser comprovado pelos índices locais de mortalidade infantil compatíveis com os países mais pobres do continente africano. Já a violência pode ser estimada se comparada ao índice de assassinatos por habitantes considerados piores que no Iraque.

Classifiquei o trabalho de Dionedison como anormal porque ele se destaca dos demais. Seria considerado normal ele estar na linha de frente da retomada junto com Oziel e os outros jovens. Porém, mesmo sem nenhum treinamento ou capacitação, ele buscou outros meios para romper barreiras e defender seu povo com inteligência e perspicácia.



A mobilização indígena, que começou a ganhar força no início da década de 1980, passou por momentos marcantes como quando o Papa João Paulo II, em visita a Manaus (1980), recebeu uma comitiva de indígenas e assistiu emocionado ao discurso de Marçal Tupã-I, índio Guarani, de Mato Grosso do Sul, que disse:

“Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são diminuídos, (e) não temos mais condições de sobrevivência. Queremos dizer a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte de nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam nosso chão, aquilo que para nós representa a própria vida e nossa sobrevivência neste grande Brasil, chamado um país cristão.

Santo Padre, nós depositamos uma grande esperança na sua visita ao nosso país. Leve o nosso clamor, a nossa voz para outros territórios que não são nossos, mas que o povo nos escute, uma população mais humana lute por nós, porque o nosso povo, nossa nação indígena está desaparecendo do Brasil.”

Fonte: <http://www.guarani-campaign.eu/landen/portugal/dificil.htm>
Acesso em: 29/08/2014.

Marçal foi assassinado três anos depois na aldeia Ñande Ru Marangatu, no município de Antonio João, Mato Grosso do Sul, por pistoleiros de uma fazenda. Ainda hoje, ninguém foi punido pelo crime, nem a terra indígena onde vivia foi demarcada pelo Estado brasileiro.

Muitas outras lideranças importantes foram assassinadas no mesmo período, entre elas Chicão Xucuru (Pernambuco) e Angelo Kretã Kaigang (Paraná). Até hoje as lideranças indígenas são assassinadas e não existe justiça nem para os mortos nem para suas famílias. Segundo dados do CIMI/CNBB, mais de 500 indígenas foram assassinados entre 2003 e 2013. Infelizmente permanece valendo o ditado indígena que diz que “a Funai assina com sangue cada processo demarcatório”.

Capítulo V

Associativismo

A sociedade é um campo de disputas e conflitos, seja por controle de territórios, seja por cidadania, políticas públicas, participação política etc. Assim, é preciso que os indígenas saibam posicionar-se nesse campo para apontar suas ações visando resultados efetivos. A criatividade e a experiência indígena podem trazer incontáveis soluções para o mundo moderno, desde que o debate seja aberto, franco e legítimo.

Fazer uso das ferramentas do mundo moderno é importante e positivo quando esses instrumentos baixam os custos das ações, aumentam as escalas e as tornam mais rápidas e efetivas. Vamos pensar agora como a identidade indígena atua em rede na conquista de direitos e de melhorias de vida. As ações das organizações indígenas nos níveis local, nacional e global ajudam a entender esse quadro.

O nível local está marcado pelo associativismo que pode representar uma comunidade, uma etnia ou segmentos específicos como grupo de mulheres, jovens, pescadores, agricultores, produtores culturais. O associativismo também pode ser informal e representar grupos políticos, artísticos, culturais que não recebem verbas ou financiamentos, que não têm CNPJ ou sede, mas que atuam para mostrar demandas e buscam mudanças na sociedade.

Para os povos indígenas, esse associativismo local aparece principalmente através das organizações indígenas de base. Um exemplo é o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), criado em 1982 em uma reunião de caciques Ticuna. Em 1989 o CGTT ganhou personalidade jurídica e em 1992 comemorou a demarcação das terras Ticuna conforme os limites apontados pelos próprios indígenas. Não foi fácil. Muitas mortes e vários conflitos marcaram esse período, mas o associativismo das mais de 100 comunidades Ticuna foi crucial para o êxito na demarcação²³. Essas lutas são fundamentais não apenas para a conquista da terra, mas também para consolidar identidades coletivas, o sentimento de grupo, os simbolismos e as místicas, projetos e utopias construídos paralelamente à luta

23 Sobre a luta pela demarcação das terras do povo Ticuna ver o vídeo *Uma assembleia Ticuna*, de Bruno Pacheco de Oliveira (1999).

pela terra. As formas de associativismo são também importantes porque são de longa duração, permanecem de uma geração para outra e ajudam a formar as novas gerações que, futuramente, irão conduzir os processos sociais e políticos.

O nível nacional de mobilização é chamado de articulação de organizações. São ONGs ou entidades que representam as diversas formas de associativismo local frente ao Estado, ao mercado e à sociedade civil. As primeiras articulações de organizações indígenas e as mais destacadas são:

- APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, MG e ES
- ARPINSUDESTE – Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste
- ARPINSUL – Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
- ARPAPAN – Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal
- ATY-GUASSU – Grande Assembleia do Povo Guarani
- CIR – Conselho Indígena de Roraima
- COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
- FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

Essas organizações têm um papel muito importante na formulação de políticas públicas e na defesa de direitos. Outras organizações também têm abrangência nacional, atuando em setores mais definidos, como o Centro Indígena de Estudos e Pesquisa (Cinep) e diversas mobilizações de juventude, de estudantes indígenas, de mulheres, entre outras.

Os chamados fóruns da sociedade civil, governamentais ou não, também são um espaço importante de transformação social e negociação com o Estado e com o mercado. Como exemplo, temos o Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI), que reúne organizações indígenas (geridas pelos indígenas) e indigenistas (que trabalham com os indígenas) para dialogar e cobrar posições do governo. O FDDI teve como principal forma de mobilização o evento chamado *Abril Indígena – Acampamento Terra Livre* que levou anualmente (de 2004 a 2014) quase mil lideranças indígenas de base para grandes reuniões realizadas no gramado em frente ao Congresso Nacional, em Brasília. Essa articulação também deu origem à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), que é hoje a principal instância de articulação de povos e organizações indígenas do Brasil. Essas mobilizações tiveram um papel muito importante em campanhas de demarcação de terra, como a da reserva Raposa Serra do Sol, em Roraima; também foram importantes nos rumos tomados para a consolidação da participação indígena na formulação

de diversas políticas. Outros espaços de destaque que vêm sendo ocupados pelos representantes indígenas são os conselhos públicos que têm assentos para a sociedade civil organizada – distrital, municipal, estadual e nacional – que tratam de saúde, educação, meio ambiente e todas as políticas públicas.

Figura 22. Abril Indígena 2006



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2006)

Depois da mobilização local e nacional, o nível global hoje pertence a todos, inclui o local e o nacional, formando um campo de inúmeras oportunidades onde as disputas contra a desigualdade e a exclusão devem orientar a maior parte das ações. Com o aumento da informatização nas comunidades e a capilarização da internet móvel, principalmente nos aparelhos de celular, coletivos como a Rede de Juventude Indígena (Rejuind) passaram a ocupar um papel muito importante na circulação de informações e na consolidação de consensos sobre os rumos políticos dos movimentos. Por seus baixos custos e grande potencial de difusão, os fóruns, assim como as redes e diversas outras ferramentas, principalmente aquelas apoiadas na internet, têm sido privilegiadas pelas organizações indígenas em suas ações.

Quinta situação: trajetória do Conselho Indígena de Roraima

Estado de Roraima

O Conselho Indígena de Roraima (CIR) é uma das organizações indígenas mais ativas do Brasil. Trabalha pela efetivação dos direitos dos povos indígenas de Roraima reunindo uma população de mais de 50 mil indígenas das etnias Mucuxi, Wapichana, Ingarikó, Patamona, Sapará, Taurepang, Wai-Wai, Yanomami e Yekuana. São ao todo cerca de 220 comunidades distribuídas em 34 terras indígenas que alcançam uma área de 10.344.320 hectares. Essas terras correspondem a 46% da superfície do estado de Roraima, cifra única em todo o Brasil, o que dá uma medida do grau de organização dos povos indígenas de Roraima hoje e sua importância nos destinos do estado. O CIR tem uma atuação consistente nos níveis local, nacional e internacional e é hoje o principal interlocutor das comunidades indígenas de Roraima frente ao Estado e à sociedade.

O CIR foi criado na década de 1970, quando foram realizadas as primeiras assembleias estaduais de lideranças indígenas, reunindo comunidades que buscavam alternativas políticas e econômicas frente a uma situação de extrema violência e opressão por parte de fazendeiros, garimpeiros e outros setores interessados em ocupar seus territórios tradicionais. O antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida descreve muito bem o clima de violência e impunidade que imperava na região amazônica nas últimas décadas do século XX.

“A armação de tocaias e emboscadas contra líderes sindicais, a destruição de roçados, a queima de casas, os massacres em aldeias indígenas e povoados camponeses e a disseminação de armas de fogo como regra geral para resolver qualquer problema agrário” (ALMEIDA, 1990:123).

Este período coincide com a criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que contava com o apoio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e tinha como propósito “interligar, assessorar e dinamizar” as atividades de apoio aos movimentos sociais no campo (ALMEIDA, 1990). Naquele momento os conflitos agrários tinham como principal causa a pressão demográfica causada por fatores climáticos, principalmente pela seca no Nordeste do país. O Estado brasileiro, como possível solução, passou a executar uma política de migração interna que tinha como objetivo a transferência do “excedente populacional principalmente das regiões Sul e Nordeste para as regiões tidas como “desabitadas” da Amazônia”.

Diversos projetos de colonização foram criados em áreas tidas como desabitadas e declaradas de domínio público. Essas terras eram ocupadas por populações indígenas que se recusavam a ceder seus territórios e passaram a lutar por eles. Esses intrusamentos acirraram o já forte antagonismo entre os índios e outros interesses locais e criaram áreas críticas de conflito e tensão social. Assim, no Acre (Yaminawa e Marchineri), no Pará (Tembé e Parakanã), no Maranhão (Guajá, Urubu e Guajajara), em Goiás (Xerente), em Rondônia e Roraima colonos e posseiros vindos de várias partes do Brasil foram assentados em terras indígenas, entrando regularmente em conflito com eles (ALMEIDA, 1990).

Com o acirramento dos conflitos agrários, principalmente nas regiões de fronteira, ocorreu, no início da década de 1980, uma mudança que marca a atuação do Estado nessas regiões até os dias de hoje. Através do Decreto nº 87.457 de 1982, o então presidente da República, general João Batista Figueiredo, militarizou a questão agrária e indígena com a criação do Programa Nacional de Política Fundiária, subordinado ao Conselho de Segurança Nacional. Com isso, a atuação de segmentos que apoiavam os processos de articulação e reivindicação dos direitos indígenas no estado de Roraima e em todo Brasil passaram a ser alvo de uma orquestrada campanha difamatória. Municuada por uma série de reportagens caluniosas do jornal *Folha de São Paulo* a difamação tomou o caráter de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI). O alvo principal da CPI era o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que estava tendo uma atuação importante no apoio à articulação dos povos indígenas, principalmente em Roraima e Mato Grosso do Sul.

A organização indígena ganhou muita força com a campanha “Não à bebida e sim à comunidade”, um marco histórico da luta dos povos indígenas de Roraima. Através dela as comunidades enfrentaram de forma conjunta e venceram a iniciativa cruel dos invasores de terras de distribuir cachaça em larga escala no interior das comunidades indígenas, causando, pelo consumo descontrolado, problemas sociais de dimensões assustadoras. Porém, os inimigos da causa indígena estavam a cada dia mais unidos. Garimpeiros, grileiros, traficantes, políticos locais e o exército tentavam de todas as formas enfraquecer a organização dos indígenas. Em meados da década de 1980 o Conselho de Segurança Nacional (CSN) e outros órgãos a ele subordinados elaboraram uma série de documentos que acusavam a organização dos indígenas de estar atentando contra a soberania nacional.

“Há bastante tempo observa-se pressões, tanto de nacionais quanto de estrangeiros, visando constituir às custas do atual território brasileiro e venezuelano – um Estado Yanomami” (CSN. Exposição de Motivos nº 018/85 de 19 de junho de 1985 assinada pelo General Rubens Bayma Denys, o Secretário-Geral do Conselho de Segurança Nacional do governo Sarney).

Em outro documento, uma minuta que acompanha o estudo nº 029/3 SC/86, as acusações se tornam mais amplas e ferinas, como mostra Alfredo Wagner de Almeida:

“A suspeita da existência da manipulação em ampliações de terras indígenas se consolida através da observação da alta frequência com que essas áreas se dilatam e se unificam em direção a regiões onde foram descobertos ricos jazimentos minerais e em direção a trechos de fronteira onde já existem grupos da mesma etnia no país limítrofe” (ALMEIDA, 1990: 28-29).

Essas acusações caíram como uma bomba no contexto de trabalho do CIR e nas comunidades indígenas de Roraima. No centro da grande aldeia do Uiramutã foi instalado o quartel do 6º Pelotão Especial de Fronteira do Exército. Essa aldeia é uma das mais importantes da etnia Macuxi que reúne a maior população indígena de Roraima e fica localizada no coração da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Não foi, portanto, por acaso e nem sem um plano bem definido que o Exército colocou seu quartel bem no centro de uma aldeia que era, já nessa ocasião, referência para todo movimento indígena de Roraima. Na sequência foram criados dois municípios (Pacaraima e Uiramutã) que serviram para instituir núcleos de colonização no interior do território indígena. A existência desses dois novos municípios e do quartel do exército foram os principais argumentos contrários à demarcação de forma contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

As finalidades do CIR constam de seu Estatuto Social, aprovado em 2005:

“Defender os direitos e interesses dos povos indígenas; fortalecer a autonomia dos Povos Indígenas de Roraima; respeitar e proteger judicialmente e extrajudicialmente os interesses indígenas, o meio ambiente e o patrimônio artístico, estético, histórico, paisagístico e cultural; estimular e apoiar a autonomia cultural, econômica e social dos povos indígenas; desenvolver atividades nas áreas de saúde, educação, cultura, desenvolvimento econômico e bem-estar social dos povos indígenas; promover ações e acompanhar a demarcação, regularização e garantia dos territórios indígenas; estimular e promover a valorização das tradições culturais dos povos indígenas; e promover iniciativas que assegurem o respeito à organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e todas as demais formas de manifestações culturais dos povos indígenas” (CIR, 2005).

Inicialmente o trabalho da organização concentrou-se na luta pela demarcação da terra. A saga pelo reconhecimento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol prolongou-se por mais de 30 anos. Mesmo com a homologação da terra em abril de 2005, o sofrimento dos povos indígenas continuou com assassinatos, violências, casas e pontes queimadas, escolas destruídas, devastação ambiental e uma completa insegurança diante da violência dos invasores. A resistência armada para impedir a retirada dos invasores foi promovida principalmente pela Associação dos Arrozeiros do Estado de Roraima, com o apoio de muitos políticos e do próprio governo do Estado de Roraima. Criou-se um clima de grande instabilidade e insegurança, com não índios portando armas e explosivos livremente, ameaçando os indígenas e medindo forças com a Polícia Federal.

Tropas da Força Nacional e da Polícia Federal foram enviadas a Roraima para garantir a segurança na região durante a conclusão do julgamento da legalidade da Terra Indígena Raposa Serra do Sol pelo Supremo Tribunal Federal (STF), em 2009. Esse decisivo julgamento teve a participação de uma advogada indígena, a Dra. Joênia Batista de Carvalho, da etnia Wapichana, representante legal do CIR na ação²⁴.

Após a vitória no julgamento do STF, em 18 de março de 2009, o CIR voltou a ser atacado em campanhas na grande mídia nacional. A todo o momento eram publicadas matérias depreciativas que colocavam os povos indígenas e o CIR como empecilhos ao desenvolvimento do Estado de Roraima. Inicialmente o jornal *Folha de São Paulo*, seguido pela revista *Veja*, e por uma série de reportagens na Rede Bandeirantes de Televisão, procuraram criar um clima propício a uma campanha pela revisão da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. A campanha distribuiu adesivos para automóveis e *outdoors* espalhados por toda a cidade de Boa Vista.

Porém, a partir de 2009, e até hoje, esse discurso vem sendo desconstruído pelos números da produtividade que as comunidades indígenas do Estado de Roraima vêm conseguindo. Um projeto de criação de gado, com o objetivo da ocupação territorial e melhoria alimentar, que abrange atualmente 130 comunidades, tem um rebanho de mais de 50 mil animais. O trabalho também foi ampliado nas áreas de educação, saúde e meio ambiente, ajudando a construir uma rede

24 Em fevereiro de 2013, o presidente nacional da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), Marcus Vinicius Furtado, lançou, na sede do CIR em Boa Vista/RO, a Comissão Especial de Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas, criando um canal permanente para as causas indígenas na OAB. Joênia Wapichana foi designada presidente da comissão. Ao designar para presidente da Comissão uma advogada indígena, a OAB deu um passo importante no reconhecimento do protagonismo indígena no debate e nas resoluções que dizem respeito aos povos indígenas.

de mais de 400 agentes indígenas de saúde, 250 agentes ambientais indígenas e 1.200 professores indígenas (CIR²⁵).

Com o reconhecimento crescente dos direitos dos povos indígenas sobretudo o direito originário às terras que tradicionalmente ocupam surgiram novos desafios relacionados à gestão territorial, preservação ambiental, promoção do desenvolvimento sustentável e fortalecimento da organização indígena. Hoje, um dos principais objetivos da organização é buscar alternativas para o sustento futuro das comunidades. Muitos projetos que estão voltados para o aprimoramento da bovinocultura, piscicultura, agroecologia e preservação de sementes tradicionais vêm sendo implementados. Com esse objetivo o CIR mantém o Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol (CIFCRSS) que promove a formação de jovens indígenas nas áreas de técnicas agropecuárias e manejo ambiental.

Atualmente, o CIR tem o coordenador mais novo de sua história. O jovem Mário Nicácio, da etnia Wapichana, foi eleito em 2011, aos 28 anos de idade, para coordenar os trabalhos dessa grande organização. Mário Nicácio é da aldeia do Pium, região Serra da Lua, e fez parte da primeira turma de Gestão Ambiental do CIFCRSS. Tem graduação em administração e foi gestor do CIFCRSS, assessor do Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas do Brasil (PDPI) em Brasília e assessor do PPTAL em Boa Vista. Contando com um grande apoio e respeito da população indígena de todo o Estado de Roraima, Mário Nicácio vem fazendo um trabalho muito destacado de articulação e fortalecimento das ações da organização, principalmente no que diz respeito à sustentabilidade das comunidades e do meio ambiente, tanto no curto quanto no longo prazo, através de ações calcadas em inéditos estudos socioeconômicos e ambientais na região.

Mário Nicácio e Joênia Batista de Carvalho são dois destacados exemplos de indígenas que, através da formação acadêmica (Administração e Direito), têm contribuído para o fortalecimento da causa indígena. Usando de seus conhecimentos ocuparam lugares de destaque na construção de novos modelos culturais, políticos e administrativos que correspondem à realidade, às expectativas e demandas das comunidades indígenas nos dias de hoje.

Apesar das terras indígenas de Roraima terem sido, em sua maioria, reconhecidas formalmente, continua o desafio para que as comunidades exerçam efetivamente a posse dessas terras, usufruindo dos recursos naturais, administrando seus projetos de desenvolvimento sustentável e gerindo seus territórios conforme suas decisões, crenças, usos e costumes, fortalecendo a sua organização e autonomia.

25 Ver: <http://www.cir.org.br>

Figura 23. Malocção da aldeia Maturuca, TI Raposa Serra do Sol



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2004)

Hoje, setores contrários aos direitos dos povos indígenas em Roraima têm como principal pauta a construção de hidrelétricas e barragens ao longo do Rio Cotingo. Todas as iniciativas em curso ficam localizadas no interior da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. As lideranças indígenas ligadas ao CIR iniciaram em 2014 uma nova mobilização nas proximidades da cachoeira do Tamanduá para chamar a atenção da opinião pública e do governo federal. O CIR argumenta que a construção da hidrelétrica no Rio Cotingo constitui uma flagrante invasão do território indígena, agravada pela criação de vilas próximas aos canteiros de obras, pela destruição de muitas comunidades e do meio ambiente, no coração da Terra Indígena.

Desde a década de 1980 os indígenas de Roraima vêm conseguindo mudanças efetivas e substanciais em suas vidas. As grandes assembleias do CIR reúnem centenas de lideranças em produtivos debates que envolvem as comunidades indígenas e contam com a participação de todos os movimentos ali presentes: de juventude, mulheres, professores, agentes de saúde e meio ambiente. Passadas quatro décadas, as comunidades indígenas de Roraima mostram

o resultado do investimento na unidade como estratégia de luta pelos direitos, uma vitória hoje refletida na importância das conquistas.



O associativismo, no Brasil, teve início principalmente no final da década de 1970, com a ajuda importante dos movimentos eclesiais de base, fortalecidos pelos ideais da teologia da libertação. Posteriormente (a partir da década de 1980), encontrou o apoio dos movimentos ambientalistas e da cooperação internacional, pautada pelas questões climáticas de aquecimento global. Assim, aos poucos, o associativismo foi deixando de representar uma dinâmica local, um acordo entre membros de uma determinada comunidade. Passou a reunir diversas comunidades e até grandes populações em torno de temas comuns como no caso das organizações indígenas formadas por macrorregião; como nos casos do Conselho Indígena de Roraima e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

Na sequência vieram as representações nacionais e as atuações internacionais, sempre contando com o apoio de aliados estratégicos alinhados à causa. Na era das redes de informação, o associativismo ficou definitivamente sem barreiras e depende apenas da astúcia dos agentes para articular relações frutíferas com instâncias públicas ou privadas em qualquer canto do planeta, ou com qualquer indivíduo que compactue das mesmas ideias e que esteja disposto a alinhar-se à causa e dar algum tipo de contribuição.

Capítulo VI

Redes

Para entender a importância do trabalho em rede na sociedade atual é indispensável refletir sobre a nova dinâmica produtiva que convoca cada vez mais os sujeitos às ações colaborativas e torna a engenharia de gestão de fluxos de informação cada dia mais importante. Resumindo, as redes de comunicação colocam em contato atores sociais até então isolados e criam novas possibilidades de cooperação porque as trocas prescindem de um centro físico para ocorrer.

“Cérebros e corpos ainda precisam de outros pra produzir valor, mas os outros de que eles necessitam não são fornecidos obrigatoriamente pelo capital e por sua capacidade de orquestrar a produção. A produtividade, a riqueza e a criação de superávits sociais hoje em dia tomam a forma de interatividade cooperativa mediante redes linguísticas, de comunicação e afetivas” (HARDT; NEGRI. 2001: 315).

A economia cognitivo-cultural representa os setores da indústria de alta tecnologia, serviços comerciais e financeiros, os meios de comunicação de massa e a indústria cultural, entre outros. Caracteriza-se pelo uso de tecnologias digitais associando trabalho cognitivo e cultural. A teoria do capitalismo cognitivo tem origem nos trabalhos de Gilles Deleuze e Felix Guattari (DELEUZE, 1976), de Michel Foucault (1979) e nos conceitos de império e multidão de Michael Hardt e Antonio Negri (2001). Representa a mutação do modelo de produção capitalista na atualidade.

Quando, em meados dos anos 1970, a produção em massa começou a declinar, um sistema de produção mais flexível foi gradualmente introduzido. O capitalismo cognitivo, também referido como capitalismo cognitivo-cultural foi entendido como uma fase posterior ao mercantilismo e ao capitalismo industrial. Foi desenvolvido como uma resposta à substituição do maquinário padronizado, no sistema de produção americano, por tecnologias que não só substituíram o trabalho humano em atividades de rotina, mas também contribuíram para o desenvolvimento intelectual e afetivo dos trabalhadores.

Além de constituir a base das atividades que hoje chamamos de economia cognitivo-cultural ou indústria cultural, essa teoria centrada nas mudanças socioeconômicas provocadas pelas novas tecnologias de informação, vem

transformando o modo de produção e a natureza do trabalho. Nessa fase, considerada pós-fordista, o conhecimento e a informação (competências cognitivas e relacionais) seriam as principais fontes de geração de valor. Porém, nesse novo modelo onde o conhecimento é produto, força produtiva e matéria-prima, a informação circula entre barreiras para garantir a sobrevivência do modelo produtivo frente a modelos alternativos.

Figura 24. Weibe Tapeba, fotografado trabalhando durante a Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará



Foto: Estevão Martins Palitot (2006). Cortesia do antropólogo Estevão Palitot.

Porém, as máquinas homogeneizantes da comunicação em massa podem ser apropriadas por “indivíduos conscientes” (no sentido gramsciano) que podem atuar em qualquer uma das etapas da tríplice mimese de Paul Ricoeur: Mimese 1: pré-figuração/memória; mimese 2: Identidade/configuração; e mimese 3: projeto/refiguração (RICOEUR, 1993). A novidade pode vir na produção do conhecimento ou na ressignificação do “conhecimento reconhecido”, que é um dos termos do opressor.

Nesta questão, observamos a importância do trabalho desenvolvido pela Rede de Juventude Indígena (Rejuind) ao fazer pontes entre conhecimentos e informações vindas de diferentes referenciais. Dados de eventos e articulações do movimento indígena, nos cenários local, nacional ou internacional, ou das

instâncias governamentais, da academia, da imprensa, das ONGs ou de qualquer lugar onde estejam sendo divulgadas informações de interesse dos indígenas, são veiculados na página do grupo e ficam disponíveis para uma grande gama de interessados, principalmente os jovens indígenas que têm uma carência estrutural de acesso ao conhecimento.

Sexta situação: Rede de Juventude Indígena (Rejuind)

Panorama nacional

O trabalho da Rede de Juventude Indígena (Rejuind) começou em Brasília (2009), durante o I Seminário Nacional de Juventude Indígena que teve como tema “Para Fazer a Diferença”. Com aproximadamente 70 indígenas, de 42 povos, o encontro resultou em uma série de oficinas e encontros regionais, onde foram levantados os principais problemas e dificuldades da juventude indígena, seus desafios e demandas. Ao final do seminário foram constituídas duas instâncias de ação: a Comissão Nacional de Juventude Indígena (CNJI) e a Rede de Juventude Indígena (Rejuind).

Figura 25. Grupo reunido por ocasião da criação da Rejuind, Brasília



Foto: Divulgação. Cortesia da Rejuind (2009)

A Rejuind tomou como principais referências três normas legais disponíveis na página da Casa Civil²⁶:

1. A Constituição Federal de 1988, 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.
2. A Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas de 2007, Art. 5. Os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado.
3. Estatuto da Juventude dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude – Sinajuve.

Sobre a definição do que é juventude, a Rejuind optou por não seguir a regra do Estatuto da Juventude (Lei nº 12.852, de 5 de agosto de 2013), que considera jovens indivíduos na faixa etária de 15 a 29 anos de idade. A Rejuind propõe que cada povo decida de forma autônoma seus critérios de escolha daqueles que devem representá-los; assim como quem deve ser considerado jovem em cada uma das culturas da rede.

Preocupados com a invisibilidade da juventude indígena no processo de participação política, frente às problemáticas sociais que abrangem os povos indígenas, a Rejuind incentivou a juventude ali presente a criar um planejamento de mobilizações voltadas a esse segmento com o objetivo de propiciar articulação, sensibilização e contribuição da juventude indígena como defensores de direitos indígenas. Assim, a Rejuind usa as novas tecnologias como estratégias de informação, comunicação e ação em prol da autonomia e dos direitos Indígenas. Através das mídias alternativas e redes sociais, tem multiplicado suas atividades e avançou criando pontes entre diversos movimentos como organizações indígenas, organizações de estudantes e acadêmicos indígenas, instâncias de governo em níveis municipais, estaduais e federais, ONGs, imprensa e outros.

Ultrapassando fronteiras regionais, sociais e culturais, em um primeiro momento a Rejuind criou um grupo fechado no *Google Groups*, onde cada indígena podia compartilhar atividades. Em 2011 criaram um grupo fechado no

26 Ver http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm . Acesso em: 25 jun. 2014.

Facebook com o mesmo objetivo: propiciar expressões e diálogo entre jovens e apoiadores da causa indígena. Em dois anos (2011-2013) o grupo Rejuind já estava com mais de dois mil membros e em fevereiro de 2014 decidiu criar uma página/comunidade²⁷ também na mesma rede social, com o intuito de facilitar a operação.

Mesmo sabendo que o livre acesso à internet não é a realidade da maioria dos povos indígenas em suas comunidades, a Rejuind assumiu uma responsabilidade e um compromisso daqueles indígenas que manejam as novas tecnologia de comunicação e informação, a fim de possibilitar a socialização de temas relevantes. Hoje, a conexão à internet via dispositivos móveis e redes ligadas aos sistemas de telefonia móvel (2G, 3G e 4G) vem capilarizando bastante o acesso dos indígenas principalmente às informações vindas das redes sociais. Demonstrando que as novas tecnologias podem ser usadas como estratégias de atuação em prol dos direitos dos povos indígenas, a Rejuind ficou conhecida por possibilitar à juventude indígena novos conhecimentos que possam contribuir com iniciativas em seus povos e organizações. Informando sobre marcos legais nacionais e internacionais, direitos dos povos indígenas, incentivou a juventude indígena a contribuir com o movimento indígena de maneira intergeracional.

Descrição dada na página do grupo no *Facebook*:

“A Rejuind foi criada durante o I Seminário Nacional de Juventude / 2009 - Brasília / Brasil. Com objetivo de dialogar e trocar experiências com outros Povos Indígenas em nossa diversidade - utilizando novas ferramentas como redes sociais como espaço de demonstração de ações da Juventude Indígena prol os Direitos dos Povos Indígenas. Para isso é preciso apoio e colaboração de indígenas e apoiadores da nossa causa, em diversas realidades como cultura, saúde, educação, território entre outros temas que são importantes para estar discutindo e promover de fato políticas públicas e consolidação dos marcos legais nacionais e internacionais. Podendo nos manifestar de diversas maneiras, e mostrar que somos jovens indígenas preocupados com o bem viver e com futuras gerações - sem esquecer a nossa cultura e os ensinamentos de nossos anciões. E que devemos aprender a respeitar as diferenças, e fortalecer o que nos une. Unir para Fortalecer. Avante! Contato: rejuind@gmail.com.”

A Rejuind não tem coordenação ou hierarquia, porém para avaliar um pouco melhor a atuação da Rede é proveitoso tentar mapear seus representantes mais operantes que são os membros da Comissão Nacional de Juventude Indígena

²⁷ <https://www.facebook.com/rejuind> Acesso em: 09 nov. 2014.

(CNJI). A representação na comissão é dividida por região e cada região escolhe seus representantes. Esse processo resultou em um perfil bastante heterogêneo:

- A região Norte escolheu Melvino Baniwa/AM e Alana Manchinery/AC
- A região Nordeste escolheu Marciane Tapeba/CE e Dinamam Tuxá/BA
- A região Centro-Oeste escolheu Tsitsinã Xavante/MT e Ericko Xavante/MT
- A região Sudeste escolheu Leila Pataxó/MG e Renato Tupiniquim/ES
- A região Sul escolheu Nyg Kaingang/PR e Marcio Kókoj Kaingang/RS

Mesmo sem uma definição oficial de atribuições, a responsável pela maior parte das publicações e comentários postados na rede é a jovem Tsitsina Xavante (28 anos), do Mato Grosso. Tsitsina Xavante (Samantha Ro'otsitsina de Carvalho Juruna) herdou do pai, o deputado federal Mário Juruna, o interesse pela atuação política e pela defesa dos direitos indígenas. cursou mestrado em Desenvolvimento Sustentado na Universidade de Brasília (UnB), e defendeu sua dissertação sobre o movimento indígena com recorte sobre o Acampamento Terra Livre (ATL), que desde 2004 funciona como uma assembleia geral dos índios brasileiros.

Tsitsina Xavante teve uma trajetória diferente de outros jovens Xavante. Morou boa parte da infância fora da aldeia. Um período marcante de sua vida foi o período em que morou em Dourados, Mato Grosso do Sul, acompanhando a mãe que trabalhava na atenção à saúde indígena de populações Guarani e Terena. Foi em Dourados que ela fez sua graduação em Assistência Social, no Centro Universitário da Grande Dourados (Unigran). Com um referencial indígena xinguanó (grandes reservas, natureza exuberante e valorização da cultura), a vivência na reserva de Dourados, a mesma onde vivem os jovens do Brô MC's, deu a ela um modo de ver a problemática indígena diferente de muitas outras lideranças do povo Xavante. A experiência de Tsitsina na reserva de Dourados, classificada pela procuradora-geral da República como "a coisa mais indigna que existe" (DUPRAT, 2010), foi certamente determinante na sua formação. Os anos em Dourados despertaram a indignação da jovem ao ver a forma como os indígenas são tratados na maior parte do Brasil.

Outros trabalhos de ponta vêm sendo desenvolvidos. É o caso da Rádio Yandê, coordenada por Anápuáka Tupinambá, Renata Tupinambá e Denilson Baniwa. Tendo como suporte principal a internet, essa rádio tomou corpo rapidamente e hoje é um importante portal de informação e cultura para indígenas e não indígenas.



Na organização local, formal ou informal, na rede nacional de juventude, no diálogo constante com o Estado ou nos fóruns internacionais, a comunicação em rede gera associações poderosas que atuam fortalecendo posições e interesses que se retroalimentam em um fluxo constante entre o local, o nacional e o global. A circulação da informação possibilita maior empoderamento dos sujeitos e menor dependência de terceiros. Manuel Castells faz importantes observações ao analisar mobilizações em rede e ondas de protestos.

“Há uma conexão fundamental, mais profunda, entre a internet e os movimentos sociais em rede: eles comungam de uma cultura específica, a cultura da autonomia, a matriz cultural básica das sociedades contemporâneas. Os movimentos sociais, embora surjam do sofrimento das pessoas, são distintos dos movimentos de protesto. Eles são essencialmente movimentos culturais, que conectam as demandas de hoje e os projetos de amanhã” (CASTELLS, 2013:171).

Assim, as redes sociais digitais são decisivas para mobilizar, deliberar e coordenar movimentos sociais e, mais que isso, permitem que movimentos sem liderança atuem e cresçam contrapondo-se à ordem estabelecida, apesar de todas as formas de dominação institucionalizada.

Conclusão

As pessoas não apenas constroem um mundo de símbolos; na verdade, elas vivem nesse mundo.

Adam Kuper, 2002:38

A realidade mundial de hoje aponta para um novo modelo de governança, apoiado na participação cidadã através de redes de organizações locais, nacionais e globais, que atuam de forma articulada e engajada pela defesa da democracia e da diversidade. Porém, para que esses movimentos promovam mudanças efetivas, é preciso ter consciência de que a disputa está aberta e que os setores conservadores usam de todos os recursos disponíveis para manipular, esconder e cegar a visão da maioria, visando manter as estruturas corruptas, viciadas e excludentes que hoje vigoram. Nesse enfrentamento a comunicação é uma arma muito importante para os povos indígenas.

“Quando os campos de possibilidades se ampliam, o indivíduo pode dispor de maior autonomia na construção de seu estilo de vida e fazer uso de formas mais claras da dimensão do projeto, entendido como ‘conduta deliberada visando a um fim’ (VELHO, 1981). Ou seja, quando mais autônomos, os sujeitos podem planejar mais livremente, em alguma medida, a construção de seu estilo de vida” (ENNE, 2010:22).

O essencial é saber que hoje estamos no meio de um processo. A comunicação é, nos dias atuais, muito diferente daquela de 10 anos atrás, e daqui a outros 10 anos será outra. Nesse quadro onde tudo parece caducar rapidamente, alguns conceitos antigos seguem como referência. Os estudos de luz feitos pelos pintores clássicos foram apropriados pela fotografia e estão hoje no cinema, vídeos e fotos digitais. No jornalismo está mudando a forma como o profissional tem acesso às informações e sua capacidade de difundir o produto de seu trabalho, mas buscar a verdade, investigar e mostrar os diversos pontos de vista sobre os fatos seguem como eixos fundamentais.

A mudança acontece hoje em cada sala de aula, repartição pública, ambiente artístico, de lazer, esporte, organizações indígenas, grupos de mulheres, jovens. Todos estamos inseridos e temos o dever de refletir e contribuir para evitar que o conhecimento e a informação sejam concentrados ou monopolizados. Tudo o que pensamos e criamos está relacionado às informações às quais

estamos expostos, diversificar e popularizar a produção e a distribuição do conhecimento são os caminhos para apresentar ao mundo novos modelos econômicos e culturais, construindo uma base filosófica para a transformação prática que pode indicar novos rumos para a humanidade.

Observando o ciclo perverso de criação das identificações na pós-modernidade, cada vez menos territorializadas ou historicizadas, a cada dia mais próximas de rótulos de consumo de uma sociedade de massa, é possível entender que a produção de significados e identidades atua lado a lado como alicerce de uma sociedade de massa que está organizada pelos processos de consumo. A produção de significados tem conexão com o posicionamento dos sujeitos e é preciso ter essa compreensão para entender como a dominação e a desigualdade são legitimadas.

A identidade indígena consegue alinhar de forma diferenciada o “eu” e o “espaço”, transcendendo qualquer comparação com movimentos seja de globalização ou de transformação das velhas estruturas nacionais que estão ruindo com a transnacionalização da vida econômica e cultural. O “pensar” e “agir” localmente, sem fechar-se ao mundo, apoiado à vida na história das relações sociais e no conhecimento acumulado sobre o ambiente em que vivem, apresenta aos indígenas uma forma de viver com melhores possibilidades para esses indivíduos.

No Brasil e no mundo, a autonomia comunicativa é um fator básico de empoderamento e tomada de consciência. Preocupados com isso, George Yúdice e Toby Miller cunharam uma nova expressão: “a nova divisão internacional do trabalho cultural”. Trata-se de uma analogia à clássica divisão internacional entre países fornecedores de matéria-prima e países industrializados. Para esses autores a nova divisão se dá entre países que possuem acesso tecnológico de ponta na produção cultural (principalmente audiovisual) e países com baixo desenvolvimento da indústria cultural, que produz produtos pouco competitivos no cenário mundial.

Na produção hegemônica de bens simbólicos, a dicotomia entre desenvolvidos e não desenvolvidos fica camuflada por práticas como a terceirização que promove a indústria hollywoodiana, contratando mão de obra internacional ou retratando localidades diversas no mundo. Porém, essa terceirização não representa um descentramento ou uma segmentação do poder de criação de bens simbólicos e conceitos culturais. O processo de convergência digital multimídia está sendo deixado prioritariamente na mão dos grandes conglomerados de comunicação e, excluído o caso da internet, muito pouco espaço vem sendo aberto.

É o caso das emissoras de rádio e TV que seguem modelos de concentração e massificação da produção.

Hoje, frente aos irrefreáveis fluxos da globalização, outros fluxos abrem caminhos para o fortalecimento de identificações de resistência ao movimento do capitalismo global. Pelos mais variados motivos, populações resistem alinhadas aos vínculos simbólicos da identidade indígena. É um contraponto às identidades fluidas porque sua capacidade de prover sentido à vida dos indígenas é exponencialmente maior.

A lógica do capital é a história do ocidente e a universalidade da narrativa é a mais poderosa arma do projeto imperialista. Valorizar as narrativas locais é o melhor caminho para criar oposição à lógica consumista que cria expectativas que não podem ser contempladas, necessidades que não são compatíveis com a capacidade do planeta de prover esses recursos para a maior parte da população e vidas sem rumo, sujeitos deslocados e desajuste social. Por isso, os povos indígenas têm muito a contribuir não somente para a melhoria de vida de suas comunidades, mas também para uma forma de viver diferenciada que pode ser ponta de lança para uma verdadeira revolução na forma de agir e pensar de todos os habitantes do planeta.

Figura 26. Praiás Pankararu em Brejo dos Padres, Pernambuco



Foto: Bruno Pacheco de Oliveira (2006)

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALARCON, Daniela Fernandes. “A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro”. *Ruris*. v. 7, n. 1 março, 2013.

ALMEIDA, Alfredo W. Berno de. “O intransitivo da transição. O Estado, os conflitos agrários e a violência na Amazônia (1965-1988)”. In: *Antropologia e Indigenismo*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1990. v. 1.

_____. “O intransitivo da transição. O Estado, os conflitos agrários e a violência na Amazônia”. In: LÉNA, Philippe; OLIVEIRA, Adélia Engrácia de (Orgs.). *Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991. p. 259-290.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

ANAYA, S. James. *Povos indígenas e a lei dos “brancos”*: o direito à diferença. Rio de Janeiro: Laced/Museu Nacional, 2006.

ARRUTI, Maurício Andion. “Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros”. *Horizontes antropológicos*, v. 6, n.14, p. 93-123, 2000.

AUMONT, Jacques. *A Imagem*. Campinas: Papirus, 1993.

BAKHTIN, Mikhail M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. Brasília: Ed. UnB, 1993.

BALZA, Guilherme. “Taxa de homicídios entre guaranis-caiovas é 20 vezes maior do que a do Estado de SP”. *UOL Notícias*, 2009. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/2009/07/15/ult5772u4636.jhtm>>. Acesso em: 15 maio 2014.

BARBALHO, Alexandre. *A criação está No Ar*: juventude, mídia e cidadania. Fortaleza: EdUECE, 2010.

BARBOSA, Wallace de Deus. *Pedra do encanto*: dilemas culturais e disputas políticas entre os Cambiwá e os Pipipá. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2003.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Bauru: EDUSC, 2000.

- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand, 1989.
- _____. *A distinção*. Crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.
- BRASIL. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. 35. ed. Brasília: Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados, 2012.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*. Estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2013.
- CARRANO, Paulo César Rodrigues. *Os jovens e as cidades: identidade e práticas culturais em Angra de tantos reis e rainhas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHAGAS, Arnaldo Toni. (2012) “O sujeito ideológico na perspectiva de Louis Althusser – o assujeitamento”. *Psicologia* (portal dos psicólogos). Disponível em: <<http://www.psicologia.pt>>. Acesso em: 15 maio 2014.
- CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. In: CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.
- CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. Estatuto social da organização. CIR: Boa Vista, 2005.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados de 2013. Coordenação de pesquisa de Lúcia Helena Rangel. Brasília: CIMI/CNBB, 2013.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- DERRIDA, Jacques. “Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy”, *Semiotext(e)*, v. 23, 1982.
- _____. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- DUPRAT, Deborah. Entrevista, Mato Grosso do Sul, 29.11.2010. Disponível em: <http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_pdfs/entrevista_Deborah_Duprat.pdf>. Acesso em: 15 maio 2014.
- DUSSEL, Enrique. *Método para uma Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.
- _____. *Filosofia de la Liberación desde la praxis de los oprimidos*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.

EISENBERG, José; CEPIK, Marco (Orgs.). *Internet e política: teoria e prática da democracia eletrônica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1999.

_____. “Les pêcheurs dans le Maelström”. In: _____. *Engagement et distanciation*. Paris: Fayard, 1993, p. 69-174.

ENNE, Ana Lucia. “Juventude como espírito do tempo, faixa etária e estilo de vida: processos constitutivos de uma categoria-chave da modernidade”. *Comunicação, mídia e consumo*. São Paulo, 2010, v. 7, n. 20, p. 13-35.

_____. “Práticas midiáticas e disputas por hegemonia: reflexões a partir de estudos de caso na Baixada Fluminense”. In: COUTINHO, E. G. (Org.). *Comunicação e contra-hegemonia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. “A favela tá atuando e dispensando os dublês: Rede Enraizados e as múltiplas possibilidades de atuação comunicacional”. Comunicação apresentada no *Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 34, Recife, 2011.

ERTHAL, Regina M. C. “O suicídio Ticuna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos”, *Cadernos de Saúde Pública* (Fiocruz), v. 17, n. 2, p. 299-311, mar./abr. 2001.

FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo. Ed. UNESP, 2010.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy. “Um laboratório de comunicação livre no Médio Solimões”. In: FUSER, Bruno (Org.). *Comunicação para a cidadania*. Caminhos e impasses. Rio de Janeiro: E-papers, 2008, p. 199-208.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, v. 1.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 22. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1983.

FUSER, Bruno (Org.). *Comunicação para a cidadania*. Caminhos e impasses. Rio de Janeiro, E-papers, 2009.

GEERTZ, Clifford. “Local knowledge: Fact and law in comparative perspective”. In: _____. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GLUCKMAN, Max. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: FELDMAN-BIANCO, Bela. *A antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 2003.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HABERMAS, Junger. *Teoría de la acción comunicativa - Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri: Taurus, 1981/1987.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____. *Da diáspora*. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- HANNERZ, Ulf. "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional". *Mana*, 3(1):7-39, 1997.
- HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1982.
- _____. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- KUPER, Adam. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru: EdUSC, 2002.
- LEMONS, André. "Ciber-Cultura Remix". In: ARAÚJO, Denise Correa (Org.). *Imagem (IR) Realidade: comunicação e cibernídia*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 52-65.
- LÉVY, Pierre. *A conexão planetária: o mercado, o ciberespaço, a consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. "O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo". *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 2, p. 781-832, 2012.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO, Maria Macedo (Org.). *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro: E-papers, 2013.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília/Rio de Janeiro: MEC/Laced-Museu Nacional, 2006.

- LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília/Rio de Janeiro: Secad/Ministério da Educação Laced/Museu Nacional/Laced, 2006.
- MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *Os selvagens*. [S.l.]: Ed. Magalhães, 1913.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. “Da periferia ao centro, cá e lá: seguindo trajetos, construindo circuitos”. *Anuário antropológico*, v. II, p. 53-72, 2013.
- MALINOWISK, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.
- MARTINS, Beatriz Cintra. *Autoria em rede: os novos processos autorais através das redes eletrônicas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.
- MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da economia política. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MELUCCI, Alberto. “Juventude, tempo e movimentos sociais”. *Revista Brasileira de Educação*, n. 5-6, p. 5-14, maio-dez. 1997.
- MENDES, Arthur Nobre Mendes [s.d.]. “O PPTAL e as demarcações participativas”. Rio de Janeiro: LACED. Disponível em: laced.etc.br/site/arquivos/04-Estado-e-Povos-Indigenas.pdf. Acesso em: 7 fev. 2015.
- MILLS, C. Wright. *A Imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- NAVARRO, Cristiano. “Tem aldeia no hip hop”. *Revista Brasil de fato*, de 21/10/2011. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/content/tem-aldeial-no-hip-hop>>. Acesso em: 15 maio 2014.
- NERCOLINI, Marildo José; HOLZBACH, Ariane Diniz. “Videoclipe em tempo de reconfigurações”. *Revista Famecos*, n. 39, p. 50-56, 2009.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nosso governo: os Ticunas e o regime tutelar*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1988.
- _____. (Org.). *Antropologia e indigenismo*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1990, v. 1.
- _____. Pardos, mestiços ou caboclos? Os índios nos censos nacionais. *Horizontes Antropológicos*. UFRGS: Porto Alegre, v. 6, p. 60-83, 1997.
- _____. (Org.). *Os Ticuna hoje*. Manaus: Ed. UFAM, 1999.
- _____. *Índios: os primeiros brasileiros*. São Paulo: SESC-SP, 2008.

- _____. "Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil". In: REIS *et al.* (Orgs). *Tradições e Modernidades*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.
- OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília/Rio de Janeiro: MEC/Secad/Laced-MN, 2006.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- _____. "Os (des)caminhos da identidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 15, n. 42, fev. 2000.
- POLLAK, Michael. "Memória e Identidade Social". *Estudos Históricos*, (CPDOC/FGV) v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa - Tomo II*. Campinas: Papyrus editora, 1995.
- ROSA, Eduarda. "Reserva indígena de Dourados é comparada com favelas urbanas" 2013. Disponível em: <<http://www.douradosnews.com.br/dourados/reserva-indigena-e-comparada-com-favelas-urbanas>>. Acesso em: 15 maio 2014.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques. *O contrato social*. Rio de Janeiro: Brasil Editora, 1969.
- SANTOS, André Leonardo Copetti; NOMERCHER, Pablo Rodolfo Nascimento. "O reconhecimento político-representativo dos povos indígenas com função de preservar a identidade originária da América Latina". *Direito em Debate - Revista do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da Unijuí*, p. 151-175, 2012.
- SANTOS, Boaventura Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- SCHERER-WARREN, Ilse. "Das mobilizações às redes de movimentos sociais". Comunicação apresentada ao XXV Congresso da Associação Latino-americana de Sociologia (ALAS). Porto Alegre, 2005.
- SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. Relatório de Inspeção, 1924.
- SILVA, Christian Tenorio; LIMA, Antonio Carlos de Souza; BAYNES, Stephan Baynes (Orgs.). *Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada*. São Paulo/Distrito Federal: Annablume/FAP, 2009.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. Relatório de Inspeção. Rio de Janeiro: SPI, 1924.

- SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- STRATHERN, Marilyn. "Parts and wholes: Refiguring relationships in a postplural world". In: KUPER, A. (ed). *Conceptualising Society*. London: Routledge, 1992.
- THOMAS, Nicolas. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*. Cambridge: Polly Press, 1984.
- THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- VALENTE, Renata Curcio. *A GTZ no Brasil: uma etnografia da cooperação alemã para o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: E-papers/Laced-MN, 2010.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura, notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- WHITE, Hayden. "Teoria literária e escrita da história". *Estudos históricos*, v. 7, n. 13, p. 21-48, 1994.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. São Paulo: Editora UnB, 2004.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- JURUNA, Samantha Ro'otsitsina de Carvalho; VIEIRA, A. F. J. Rede de juventude indígena (Rejuind): novos instrumentos de defesa dos direitos dos povos indígenas. Comunicação apresentado no *II Encontro Nacional de Estudantes Indígenas*, de 4 a 7 de agosto, Campo Grande, 2014.

Anexo I.

Capítulo referente aos índios na Constituição Federal do Brasil (05.10.1988)

CAPÍTULO VIII 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.

§ 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 a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

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

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

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

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

§ 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere

este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º - Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

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

Declaração de Barbados (30.01.1971)

Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena

Los antropólogos participantes en el Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, reunidos en Barbados los días 25 al 30 de enero de 1971, después de analizar los informes presentados acerca de la situación de las poblaciones indígenas tribales de varios países del área, acordaron elaborar este documento y presentarlo a la opinión pública con la esperanza de que contribuya al esclarecimiento de este grave problema continental y a la lucha de liberación de los indígenas.

Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho de que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie abiertas a la conquista y a la colonización. El dominio colonial sobre las poblaciones aborígenes forma parte de la situación de dependencia externa que guarda la generalidad de los países latinoamericanos frente a las metrópolis imperialistas. La estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a actuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores. Esto genera una falsa imagen de las sociedades indígenas y de su perspectiva histórica, así como una autoconciencia deformada de la sociedad nacional.

Esta situación se expresa en agresiones reiteradas a las sociedades y culturas aborígenes, tanto a través de acciones intervencionistas supuestamente protectoras, como en los casos extremos de masacres y desplazamientos compulsivos, a los que no son ajenas las fuerzas armadas y otros órganos gubernamentales. Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes y se emplean para la manipulación y el control de los grupos indígenas en beneficio de la consolidación de las estructuras existentes. Postura que niega la posibilidad de que los indígenas se liberen de la dominación colonialista y decidan su propio destino.

Ante esta situación, los Estados, las misiones religiosas y los científicos sociales, principalmente los antropólogos, deben asumir las responsabilidades ineludibles de acción inmediata para poner fin a esta agresión, contribuyendo de esta manera a propiciar la liberación del indígena.

Responsabilidad del Estado

No caben planteamientos de acciones indigenistas que no busquen la ruptura radical de la situación actual: liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder económico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un estado verdaderamente multiétnico en el cual cada étnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales.

El análisis que realizamos demostró que la política indigenista de los estados nacionales latinoamericanos ha fracasado tanto por acción como por omisión. Por omisión, en razón de su incapacidad para garantizar a cada grupo indígena el amparo específico que el Estado le debe y para imponer la ley sobre los frentes de expansión nacional. Por acción, debido a la naturaleza colonialista y clasista de sus políticas indigenistas.

Este fracaso arroja sobre el Estado culpabilidad directa o connivencia en muchos crímenes de genocidio y etnocidio que pudimos verificar. Estos crímenes tienden a repetirse y la culpabilidad recaerá directamente sobre el Estado que no cumpla los siguientes requisitos mínimos:

1) El Estado debe garantizar a todas las poblaciones indígenas el derecho de ser y permanecer ellas mismas, viviendo según sus costumbres y desarrollando su propia cultura por el hecho de construir entidades étnicas específicas.

2) Las sociedades indígenas tienen derechos anteriores a toda sociedad nacional. El Estado debe reconocer y garantizar a cada una de las poblaciones indígenas la propiedad de su territorio registrándolas debidamente y en forma de propiedad colectiva, continua, inalienable y suficientemente extensa para asegurar el incremento de las poblaciones aborígenes.

3) El Estado debe reconocer el derecho de las entidades indígenas a organizarse y regirse según su propia especificidad cultural, lo que en ningún caso puede limitar a sus miembros para el ejercicio de todos los derechos ciudadanos, pero que, en cambio, los exime del cumplimiento de aquellas obligaciones que entren en contradicción con su propia cultura.

4) Cumple al Estado ofrecer a las poblaciones indígenas la misma asistencia económica, social, educacional y sanitaria que al resto de la población; pero además, tiene la obligación de atender las carencias específicas que son resultado de su sometimiento a la estructura colonial y, sobre todo, el deber de impedir que sean objeto de explotación por parte de cualquier sector de la sociedad nacional, incluso por los agentes de la protección oficial.

5) El Estado debe ser responsable de todos los contactos con grupos indígenas aislados, en vista de los peligros bióticos, sociales, culturales y ecológicos que representa para ellos el primer impacto con los agentes de la sociedad nacional.

6) Los crímenes y atropellos que resultan del proceso expansivo de la frontera nacional son de responsabilidad del Estado, aunque no sean cometidos directamente por sus funcionarios civiles o militares.

7) El Estado debe definir la autoridad pública nacional específica que tendrá a su cargo las relaciones con las entidades étnicas que sobreviven en su territorio; obligación que no es transferible ni delegable en ningún momento ni bajo ninguna circunstancia.

La responsabilidad de las misiones religiosas

La obra evangelizadora de las misiones religiosas en la América Latina corresponde a la situación colonial imperante, de cuyos valores está impregnada. La presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes. El contenido etnocéntrico de la actividad evangelizadora es un componente de la ideología colonialista, y está basada en:

1) Su carácter esencialmente discriminatorio originado en una relación hostil frente a las culturas indígenas, a las que conceptúan como paganas y heréticas.

2) Su naturaleza vicarial, que conlleva la reificación del indígena y su sometimiento a cambio de futuras compensaciones sobrenaturales.

3) Su carácter espurio, debido a que los misioneros buscan en esa actividad una realización personal, sea ésta material o espiritual.

4) El hecho de que las misiones se han convertido en una gran empresa de recolonización y dominación, en connivencia con los intereses imperialistas dominantes.

En virtud de este análisis llegamos a la conclusión de que lo mejor para las poblaciones indígenas, y también para preservar la integridad moral de las

propias iglesias, es poner fin a toda actividad misionera. Hasta que se alcance este objetivo cabe a las misiones un papel en la liberación de las sociedades indígenas, siempre que se atengan a los siguientes requisitos:

1) Superar el herodianismo intrínseco a la actividad catequizadora como mecanismo de colonización, europeización y alineación de las poblaciones indígenas.

2) Asumir una posición de verdadero respeto frente a las culturas indígenas poniendo fin a la larga y vergonzosa historia de despotismo e intolerancia que ha caracterizado la labor de los misioneros, quienes rara vez revelaron sensibilidad frente a los valores religiosos indígenas.

3) Poner fin al robo de propiedades indígenas por parte de misiones religiosas que se apropian de su trabajo, tierras y demás recursos naturales, y a su indiferencia frente a la constante expropiación de que son objeto por parte de terceros.

4) Extinguir el espíritu suntuario y faraónico de las misiones que se materializa en múltiples formas, pero que siempre se basa en la explotación del indio.

5) Poner fin a la competencia entre confesiones y agencias religiosas por las almas de los indígenas, que da lugar, muchas veces, a operaciones de compraventa de catecúmenos, y que, por la implantación de nuevas lealtades religiosas, los divide y los conduce a luchas intestinas.

6) Suprimir las prácticas seculares de ruptura de la familia indígena por internamiento de los niños en orfanatos donde son imbuidos de valores opuestos a los suyos, convirtiéndolos en seres marginados incapaces de vivir tanto en la sociedad nacional como en sus propias comunidades de origen.

7) Romper con el aislamiento seudomoralista que impone una ética falsa que inhabilita al indígena para una convivencia con la sociedad nacional: ética que, por otra parte, las iglesias no han sido capaces de imponer en la sociedad nacional.

8) Abandonar los procedimientos de chantaje consistentes en ofrecer a los indígenas bienes y favores a cambio de su total sumisión.

9) Suspender inmediatamente toda práctica de desplazamiento o concentración de poblaciones indígenas con fines de catequización o asimilación, prácticas que se reflejan en el inmediato aumento de la morbilidad, la mortalidad y la descomposición familiar de las comunidades indígenas.

10) Abandonar la práctica criminal de servir de intermediarios para la explotación de la mano de obra indígena. En la medida en que las misiones no asuman estas obligaciones mínimas incurren en el delito de etnocidio o de connivencia con el de genocidio.

Por último, reconocemos que recientemente elementos disidentes dentro de las iglesias están tomando una clara posición de autocrítica radical a la acción evangelizadora, y han denunciado el fracaso histórico de la actividad misional.

La responsabilidad de la antropología

1) Desde su origen la Antropología ha sido instrumento de la dominación colonial, ha racionalizado y justificado en términos académicos, abierta o subrepticamente, la situación de dominio de unos pueblos sobre otros y ha aportado conocimientos y técnicas de acción que sirven para mantener, reforzar o disfrazar la relación colonial. América Latina no ha sido excepción y con frecuencia creciente programas nefastos de acción sobre los grupos indígenas y estereotipos y distorsiones que deforman y encubren la verdadera situación del indio pretenden tener su fundamento científico en los resultados del trabajo antropológico.

2) Una falsa conciencia de esta situación ha conducido a muchos antropólogos a posiciones equivocadas. Éstas pueden clasificarse en los siguientes tipos: a) El cientifismo que niega cualquier vínculo entre la actividad académica y el destino de los pueblos que forman el objeto de esa misma actividad, eliminando la responsabilidad política que conlleva el conocimiento. b) La hipocresía que se manifiesta en la protesta retórica sobre la base de principios generales, pero que evita cuidadosamente cualquier compromiso con situaciones concretas. c) El oportunismo que aunque reconoce la penosa situación actual del indio, niega la posibilidad de transformarla, mientras afirma la necesidad de “hacer algo” dentro del esquema vigente; lo que en última instancia se traduce en un reforzamiento de ese mismo sistema.

3) La Antropología que hoy se requiere en Latinoamérica no es aquella que toma a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los ve como pueblos colonizados y se compromete en su lucha de liberación.

4) En este contexto es función de la Antropología: a) Por una parte, aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos, tanto acerca de ellos mismos como de la sociedad que los oprime, a fin de colaborar con su lucha de liberación. b) Por la otra, reestructurar la imagen distorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas desenmascarando su carácter ideológico colonialista.

5) Con miras a la realización de los anteriores objetivos, los antropólogos tienen la obligación de aprovechar todas las coyunturas que se presenten dentro del actual sistema para actuar a favor de las comunidades indígenas. Cumple al

antropólogo denunciar por todos los medios los casos de genocidio y las prácticas conducentes al etnocidio, así como volverse hacia la realidad local para teorizar a partir de ella, a fin de superar la condición subalterna de simples ejemplificadores de teorías ajenas.

El indígena como protagonista de su propio destino

1) Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonistas de su propia lucha.

2) En esta perspectiva es importante valorar en todo su significado histórico la dinamización que se observa hoy en las poblaciones indígenas del continente y que las está llevando a tomar en sus manos su propia defensa contra la acción etnocida y genocida de la sociedad nacional. En esta lucha, que no es nueva, se observa hoy la aspiración de realizar la unidad panindígena latinoamericana, y, en algunos casos, un sentimiento de solidaridad con otros grupos oprimidos.

3) Reafirmamos aquí el derecho que tienen las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adaptarse o someterse a los esquemas económicos y sociopolíticos que predominen en un determinado momento. La transformación de la sociedad nacional es imposible si esas poblaciones no sienten que tienen en sus manos la creación de su propio destino. Además, en la afirmación de su especificidad sociocultural las poblaciones indígenas, a pesar de su pequeña magnitud numérica, están presentando claramente vías alternativas a los caminos a transitados por la sociedad nacional.

Barbados, 30 de enero de 1971

Firmas: Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arevelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Várese, Carlos Moreira Neto, Georg Grünberg.

Anexo III.

Comunicado do EZLN, maio de 2014

ENTRE LA LUZ Y LA SOMBRA

En La Realidad, Planeta Tierra.

Mayo del 2014.

Compañera, compañeroa, compañero:

Buenas noches, tardes, días en cualesquiera que sea su geografía, su tiempo y su modo.

Buenas madrugadas.

Quisiera pedirles a las compañeras, compañeros y compañeroas de la Sexta que vienen de otras partes, especialmente a los medios libres compañeros, su paciencia, tolerancia y comprensión para lo que voy a decir, porque éstas serán mis últimas palabras en público antes de dejar de existir.

Me dirijo a ustedes y a quienes a través de ustedes nos escuchan y miran.

Tal vez al inicio, o en el transcurso de estas palabras vaya creciendo en su corazón la sensación de que algo está fuera de lugar, de que algo no cuadra, como si estuvieran faltando una o varias piezas para darle sentido al rompecabezas que se les va mostrando. Como que de por sí falta lo que falta.

Tal vez después, días, semanas, meses, años, décadas después se entienda lo que ahora decimos.

Mis compañeras y compañeros del EZLN en todos sus niveles no me preocupan, porque de por sí es nuestro modo acá: caminar, luchar, sabiendo siempre que siempre falta lo que falta.

Además de que, que no se ofenda nadie, la inteligencia de l@s compas zapatistas está muy por arriba del promedio.

Por lo demás, nos satisface y enorgullece que sea ante compañeras, compañeros y *compañeroas*, tanto del EZLN como de la Sexta, que se da a conocer esta decisión colectiva.

Y qué bueno que será por lo medios libres, alternativos, independientes, que este archipiélago de dolores, rabias y digna lucha que nos llamamos “la Sexta” tendrá conocimiento de esto que les diré, donde quiera que se encuentren.

Si a alguien más le interesa saber qué pasó este día tendrá que acudir a los medios libres para enterarse.

Va pues. Bienvenidas y bienvenidos a la realidad zapatista.

I.- Una decisión difícil.

Cuando irrumpimos e interrumpimos en 1994 con sangre y fuego, no iniciaba la guerra para nosotras, nosotros los zapatistas.

La guerra de arriba, con la muerte y la destrucción, el despojo y la humillación, la explotación y el silencio impuestos al vencido, ya la veníamos padeciendo desde siglos antes.

Lo que para nosotros inicia en 1994 es uno de los muchos momentos de la guerra de los de abajo contra los de arriba, contra su mundo.

Esa guerra de resistencia que día a día se bate en las calles de cualquier rincón de los cinco continentes, en sus campos y en sus montañas.

Era y es la nuestra, como la de muchos y muchas de abajo, una guerra por la humanidad y contra el neoliberalismo.

Contra la muerte, nosotros demandamos vida. Contra el silencio, exigimos la palabra y el respeto. Contra el olvido, la memoria. Contra la humillación y el desprecio, la dignidad. Contra la opresión, la rebeldía. Contra la esclavitud, la libertad. Contra la imposición, la democracia. Contra el crimen, la justicia.

¿Quién con un poco de humanidad en las venas podría o puede cuestionar esas demandas?

Y en ese entonces muchos escucharon.

La guerra que levantamos nos dio el privilegio de llegar a oídos y corazones atentos y generosos en geografías cercanas y alejadas.

Faltaba lo que faltaba, y falta lo que falta, pero conseguimos entonces la mirada del otro, su oído, su corazón.

Entonces nos vimos en la necesidad de responder a una pregunta decisiva: “¿Qué sigue?”

En las tétricas cuentas de la víspera no entraba la posibilidad de plantearnos pregunta alguna. Así que esa pregunta nos llevó a otras:

¿Preparar a los que siguen en la ruta de la muerte?

¿Formar más y mejores soldados?

¿Invertir empeños en mejorar nuestra maltrecha maquinaria de guerra?

¿Simular diálogos y disposición para la paz, pero seguir preparando nuevos golpes?

¿Matar o morir como único destino?

¿O debíamos reconstruir el camino de la vida, ése que habían roto y siguen rompiendo desde arriba?

El camino no sólo de los pueblos originarios, también de trabajadores, estudiantes, maestros, jóvenes, campesinos, además de todas las diferencias que se celebran arriba, y abajo se persiguen y se castigan.

¿Debíamos inscribir nuestra sangre en el camino que otros dirigen hacia el Poder o debíamos voltear el corazón y la mirada a los que somos y a los que son lo que somos, es decir los pueblos originarios, guardianes de la tierra y la memoria?

Nadie lo escuchó entonces, pero en los primeros balbuceos que fueron nuestras palabras advertimos que nuestro dilema no estaba entre negociar o combatir, sino entre morir o vivir.

Quien hubiera advertido entonces que ese temprano dilema no era individual, tal vez hubiera entendido mejor lo que ha ocurrido en la realidad zapatista los últimos 20 años.

Pero les decía yo que nos topamos con esa pregunta y ese dilema.

Y elegimos.

Y en lugar de dedicarnos a formar guerrilleros, soldados y escuadrones, preparamos promotores de educación, de salud, y se fueron levantando las bases de la autonomía que hoy maravilla al mundo.

En lugar de construir cuarteles, mejorar nuestro armamento, levantar muros y trincheras, se levantaron escuelas, se construyeron hospitales y centros de salud, mejoramos nuestras condiciones de vida.

En lugar de luchar por ocupar un lugar en el Partenón de las muertes individualizadas de abajo, elegimos construir la vida.

Esto en medio de una guerra que no por sorda era menos letal.

Porque, compas, una cosa es gritar "*no están solos*" y otra enfrentar sólo con el cuerpo una columna blindada de tropas federales, como ocurrió en la zona de Los Altos de Chiapas, y a ver si hay suerte y alguien se entera, y a ver si hay un poco más de suerte y el que se entera se indigna, y otro poco más de suerte y el que se indigna hace algo.

En el entretanto, las tanquetas son frenadas por las mujeres zapatistas, y a falta de parque fue con mentadas de madre y piedras que la serpiente de acero tuvo que echarse para atrás.

Y en la zona norte de Chiapas, padecer el nacimiento y desarrollo de las guardias blancas, recicladas entonces como paramilitares; y en la zona Tzotz

Choj las agresiones continuas de organizaciones campesinas que de “independientes” a veces ni el nombre tienen; y en la zona de la Selva Tzeltal la combinación de paramilitares y contras.

Y una cosa es gritar “*todos somos marcos*” o “*no todos somos marcos*”, según el caso o cosa, y otra la persecución con toda la maquinaria de guerra, la invasión de poblados, el “peinado” de montañas, el uso de perros adiestrados, las aspas de los helicópteros artillados alborotando los copetes de las ceibas, el “vivo o muerto” que nació en los primeros días de enero de 1994 y alcanzó su nivel más histórico en 1995 y el resto del sexenio del ahora empleado de una trasnacional, y que esta zona de Selva Fronteriza padeció desde 1995 y a la que se suma después la misma secuencia de agresiones de organizaciones campesinas, uso de paramilitares, militarización, hostigamiento.

Si hay algún mito en todo esto no es el pasamontañas, sino la mentira que repiten desde esos días, incluso retomada por personas con altos estudios, de que la guerra contra los zapatistas sólo duró 12 días.

No haré un recuento detallado. Alguien con un poco de espíritu crítico y seriedad puede reconstruir la historia, y sumar y restar para sacar la cuenta, y decir si fueron y son más los reporteros que los policías y soldados; si fueron más los halagos que las amenazas e insultos, si el precio que se ponía era para ver el pasamontañas o para capturarlo “vivo o muerto”.

En esas condiciones, algunas veces sólo con nuestras fuerzas y otras con el apoyo generoso e incondicional de gente buena de todo el mundo, se fue avanzando en la construcción aún inacabada, es cierto, pero ya definida de lo que somos.

No es entonces una frase, afortunada o desafortunada, según se le vea desde arriba o desde abajo, la de “*aquí estamos los muertos de siempre, muriendo de nuevo, pero ahora para vivir*”. Es la realidad.

Y casi 20 años después...

El 21 de diciembre del 2012, cuando la política y el esoterismo coincidían, como otras veces, en predicar catástrofes que siempre son para los de siempre, los de abajo, repetimos el golpe de mano del 1 de enero del 94 y, sin disparar ni un solo tiro, sin armas, con nuestro solo silencio, postramos de nuevo la soberbia de las ciudades cuna y nido del racismo y el desprecio.

Si el primero de enero de 1994, miles de hombres y mujeres sin rostro atacaron y rindieron las guarniciones que protegían las ciudades, el 21 de diciembre del 2012 fueron decenas de miles que tomaron sin palabras los edificios desde donde se celebraba nuestra desaparición.

El sólo hecho inapelable de que el EZLN no sólo no se había debilitado, mucho menos desaparecido, sino que había crecido cuantitativa y cualitativamente hubiera bastado para que cualquier mente medianamente inteligente se diera cuenta de que, en esos 20 años, algo había cambiado al interior del EZLN y de las comunidades.

Tal vez más de alguno piense que nos equivocamos al elegir, que un ejército no puede ni debe empeñarse en la paz.

Por muchas razones, cierto, pero la principal era y es porque de esa forma terminaríamos por desaparecer.

Tal vez es cierto. Tal vez nos equivocamos al elegir cultivar la vida en lugar de adorar a la muerte.

Pero nosotros elegimos no escuchando a los de afuera. No a quienes siempre demandan y exigen la lucha a muerte, mientras los muertos los pongan otros.

Elegimos mirándonos y escuchándonos, siendo el *Votán* colectivo que somos.

Elegimos la rebeldía, es decir, la vida.

Eso no quiere decir que no supiéramos que la guerra de arriba trataría y trata de imponer de nuevo su dominio sobre nosotros.

Supimos y sabemos que una y otra vez habremos de defender lo que somos y como somos.

Supimos y sabemos que seguirá habiendo muerte para que haya vida.

Supimos y sabemos que para vivir, morimos.

II.- ¿Un fracaso?

Dicen por ahí que no hemos logrado nada para nosotros.

No deja de sorprender que se maneje con tanto desparpajo esta posición.

Piensan que los hijos e hijas de los comandantes y comandantas deberían disfrutar de viajes al extranjero, de estudios en escuelas privadas y luego de altos puestos en la empresa o la política. Que en lugar de trabajar la tierra para arrancarle con sudor y empeño el alimento, deberían lucirse en las redes sociales divirtiéndose en los antros, exhibiendo lujos.

Tal vez los subcomandantes deberían procrear y heredar a sus descendientes los cargos, las prebendas, los templetes, como hacen los políticos de todo el espectro.

Tal vez deberíamos, como los dirigentes de la CIOAC-H y de otras organizaciones campesinas, recibir privilegios y paga en proyectos y apoyos, quedarnos

con la mayor parte y dejar a las bases sólo unas migajas, a cambio de que cumplan las órdenes criminales que vienen de más arriba.

Pero es cierto, no hemos logrado nada de eso para nosotros.

Difícil de creer que, 20 años después de aquel “*nada para nosotros*”, resultara que no era una consigna, una frase buena para carteles y canciones, sino una realidad, la realidad.

Si el ser consecuentes es un fracaso, entonces la incongruencia es el camino del éxito, la ruta al Poder.

Pero nosotros no queremos ir para allá.

No nos interesa.

En esos parámetros preferimos fracasar que triunfar.

III.- El relevo.

En estos 20 años ha habido un relevo múltiple y complejo en el EZLN.

Algunos han advertido sólo el evidente: el generacional.

Ahora están haciendo la lucha y dirigiendo la resistencia quienes eran pequeños o no habían nacido al inicio del alzamiento.

Pero algunos estudiosos no se han percatado de otros relevos:

El de clase: del origen clase mediero ilustrado, al indígena campesino.

El de raza: de la dirección mestiza a la dirección netamente indígena.

Y el más importante: el relevo de pensamiento: del vanguardismo revolucionario al mandar obedeciendo; de la toma del Poder de Arriba a la creación del poder de abajo; de la política profesional a la política cotidiana; de los líderes, a los pueblos; de la marginación de género, a la participación directa de las mujeres; de la burla a lo otro, a la celebración de la diferencia.

No me extenderé más sobre esto, porque ha sido precisamente el curso “La Libertad según l@s zapatistas” la oportunidad de constatar si en territorio organizado vale más el personaje que la comunidad.

En lo personal no entiendo por qué gente pensante que afirma que la historia la hacen los pueblos, se espante tanto ante la existencia de un gobierno del pueblo donde no aparecen los “especialistas” en ser gobierno.

¿Por qué les da terror el que sean los pueblos los que manden, los que dirijan sus pasos propios?

¿Por qué mueven la cabeza con desaprobación frente al mandar obedeciendo?

El culto al individualismo encuentra en el culto al vanguardismo su extremo más fanático.

Y ha sido eso precisamente, el que los indígenas manden y que ahora un indígena sea el vocero y jefe, lo que los aterra, los aleja, y finalmente se van para seguir buscando alguien que precise de vanguardias, caudillos y líderes. Porque también hay racismo en la izquierda, sobre todo en la que se pretende revolucionaria.

El *ezetaelene* no es de éstos. Por eso no cualquiera puede ser zapatista.

IV.- Un holograma cambiante y a modo. Lo que no será.

Antes del amanecer de 1994, pasé 10 años en estas montañas. Conocí y traté personalmente a algunos en cuya muerte morimos un mucho. Conozco y trato desde entonces con otros y otras más que hoy están aquí como nosotros.

Muchas madrugadas me encontré a mí mismo tratando de digerir las historias que me contaban, los mundos que dibujaban con silencios, manos y miradas, su insistencia en señalar algo más allá.

¿Era un sueño el mundo ése, tan otro, tan lejano, tan ajeno?

A veces pensé que se habían adelantado, que las palabras que nos guiaron y guían venían de tiempos para los que no habían aún calendarios, perdidos como estaban en geografías imprecisas: siempre el sur digno omnipresente en todos los puntos cardinales.

Luego supe que no me hablaban de un mundo inexacto y, por lo tanto, improbable.

Ese mundo ya andaba con su paso.

Ustedes, ¿no lo vieron? ¿No lo ven?

No hemos engañado a nadie de abajo. No escondemos que somos un ejército, con su estructura piramidal, su centro de mando, sus decisiones de arriba hacia abajo. No por congraciarnos con libertarios o por moda negamos lo que somos.

Pero cualquiera puede ver ahora si el nuestro es un ejército que suplante o impone.

Y debo decir esto, que ya he pedido la autorización del compañero Subcomandante Insurgente Moisés para hacerlo:

Nada de lo que hemos hecho, para bien o para mal, hubiera sido posible si un ejército armado, el zapatista de liberación nacional, no se hubiera alzado

contra el mal gobierno ejerciendo el derecho a la violencia legítima. La violencia del de abajo frente a la violencia del de arriba.

Somos guerreros y como tales sabemos cuál es nuestro papel y nuestro momento.

En la madrugada del día primero del primer mes del año de 1994, un ejército de gigantes, es decir, de indígenas rebeldes, bajó a las ciudades para con su paso sacudir el mundo.

Apenas unos días después, con la sangre de nuestros caídos aún fresca en las calles citadinas, nos dimos cuenta de que los de afuera no nos veían.

Acostumbrados a mirar desde arriba a los indígenas, no alzaban la mirada para mirarnos.

Acostumbrados a vernos humillados, su corazón no comprendía nuestra digna rebeldía.

Su mirada se había detenido en el único mestizo que vieron con pasamontañas, es decir, que no miraron.

Nuestros jefes y jefas dijeron entonces:

“Sólo lo ven lo pequeño que son, hagamos a alguien tan pequeño como ellos, que a él lo vean y por él nos vean”

Empezó así una compleja maniobra de distracción, un truco de magia terrible y maravillosa, una maliciosa jugada del corazón indígena que somos, la sabiduría indígena desafiaba a la modernidad en uno de sus bastiones: los medios de comunicación.

Empezó entonces la construcción del personaje llamado “Marcos”

Les pido que me sigan en este razonamiento:

Supongamos que es posible otra forma de neutralizar a un criminal. Por ejemplo, creándole su arma homicida, hacerle creer que es efectiva, conminarlo a construir, en base a esa efectividad, todo su plan, para, en el momento en que se prepara para disparar, el “arma” vuelva a ser lo que siempre fue: una ilusión.

El sistema entero, pero sobre todo sus medios de comunicación, juegan a construir famas para luego destruirlas si no se pliegan a sus designios.

Su poder residía (ya no, han sido desplazados en eso por las redes sociales) en decidir qué y quién existía en el momento en que elegían qué nombraban y qué callaban.

En fin, no me hagan mucho caso, como se ha demostrado en estos 20 años, yo no sé nada de medios masivos de comunicación.

El caso es que el *SupMarcos* pasó de ser un vocero a ser un distractor.

Si el camino de la guerra, es decir, de la muerte, nos había tomado 10 años; el de la vida tomó más tiempo y requirió más esfuerzo, por no hablar de sangre.

Porque, aunque no lo crean, es más fácil morir que vivir.

Necesitábamos tiempo para ser y para encontrar a quien supiera vernos como lo que somos.

Necesitábamos tiempo para encontrar a quien nos viera no hacia arriba, no hacia abajo, que de frente nos viera, que nos viera con mirada compañera.

Les decía que empezó entonces la construcción del personaje.

Marcos un día tenía los ojos azules, otro día los tenía verdes, o cafés, o miel, o negros, todo dependiendo de quién hiciera la entrevista y tomara la foto. Así fue reserva en equipos de futbol profesional, empleado en tiendas departamentales, chofer, filósofo, cineasta, y los etcéteras que pueden encontrar en los medios de paga de esos calendarios y en diversas geografías. Había un Marcos para cada ocasión, es decir, para cada entrevista. Y no fue fácil, créanme, no había entonces *wikipedia* y si venían del Estado Español tenía que investigar si el corte inglés, por ejemplo, era un corte de traje típico de Inglaterra, una tienda de abarrotes, o una tienda departamental.

Si me permiten definir a Marcos el personaje entonces diría sin titubear que fue una botarga.

Digamos que, para que me entiendan, Marcos era un Medio No Libre (ojo: que no es lo mismo que ser un medio de paga).

En la construcción y mantenimiento del personaje tuvimos algunos errores.

“Es de humanos el herrar”, dijo el herrero.

Durante el primer año agotamos, como quien dice, el repertorio de “Marcos” posibles. Así que para inicios de 1995 estábamos en apuros y el proceso de los pueblos estaba en sus primeros pasos.

Así que en 1995 ya no sabíamos cómo hacerle. Pero entonces es cuando Zedillo, con el PAN de la mano, “descubre” a Marcos con el mismo método científico con que encuentra osamentas, es decir, por delación esotérica.

La historia del tampiqueño nos dio aire, aunque el fraude posterior de la Paca de Lozano nos hizo temer que la prensa de paga cuestionara también el “desenmascaramiento” de Marcos y descubriera que era un fraude más. Afortunadamente no fue así. Como ésa, los medios siguieron tragando otras ruedas de molino semejantes.

Un tiempo después el tampiqueño llegó a estas tierras. Junto con el Subcomandante Insurgente Moisés, hablamos con él. Le ofrecimos entonces dar una

conferencia conjunta, así podría él librarse de la persecución puesto que sería evidente que no eran Marcos y él la misma persona. No quiso. Vino a vivir acá. Salió algunas veces y su rostro puede encontrarse en las fotografías de los velorios de sus padres. Si quieren pueden entrevistarlo. Ahora vive en una comunidad, en.... Ah, no quiere que sepan dónde mero vive. No diremos nada más para que él, si así lo desea algún día, pueda contar la historia que vivió desde el 9 de febrero de 1995. Por nuestra parte sólo nos queda agradecerle que nos haya pasado datos que cada tanto usamos para alimentar la “certeza” de que el *SupMarcos* no es lo que es en realidad, es decir, una botarga o un holograma, sino un profesor universitario, originario del ahora doloroso Tamaulipas.

En el entretanto seguíamos buscando, buscándolas, buscándolos a ustedes, a quienes ahora están aquí y a quienes no están aquí pero están.

Lanzamos una y otra iniciativas para encontrar al otro, a la otra, a lo otro compañero. Diferentes iniciativas, tratando de encontrar la mirada y el oído que necesitamos y merecemos.

En el entretanto, seguía el avance de los pueblos y el relevo del que se ha hablado mucho o poco, pero que se puede constatar directamente, sin intermediarios.

En la búsqueda de lo otro, una y otra vez fracasamos.

A quien encontrábamos o nos quería dirigir o quería que lo dirigiéramos.

Había quienes se acercaban y lo hacían con el afán de usarnos, o para mirar hacia atrás, sea con la nostalgia antropológica, sea con la nostalgia militante.

Así para unos éramos comunistas, para otros trotskistas, para otros anarquistas, para otros maoístas, para otros milenaristas, y ahí les dejo varios “istas” para que pongan lo que sea de su conocimiento.

Así fue hasta la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, la más audaz y la más zapatista de las iniciativas que hemos lanzado hasta ahora.

Con la Sexta al fin hemos encontrado quien nos mira de frente y nos saluda y abraza, y así se saluda y abraza.

Con la Sexta al fin los encontramos a ustedes.

Por fin, alguien que entendía que no buscábamos ni pastores que nos guiaran, ni rebaños a los cuales conducir a la tierra prometida. Ni amos ni esclavos. Ni caudillos ni masas sin cabeza.

Pero faltaba ver si era posible que miraran y escucharan lo que siendo somos.

Al interior, el avance de los pueblos había sido impresionante.

Entonces vino el curso “La Libertad según l@s zapatistas”.

En 3 vueltas, nos dimos cuenta de que ya había una generación que podía mirarnos de frente, que podía escucharnos y hablarnos sin esperar guía o liderazgo, ni pretender sumisión ni seguimiento.

Marcos, el personaje, ya no era necesario.

La nueva etapa en la lucha zapatista estaba lista.

Pasó entonces lo que pasó y muchas y muchos de ustedes, compañeras y compañeros de la Sexta, lo conocen de manera directa.

Podrán decir luego que lo del personaje fue ocioso. Pero una revisión honesta de esos días dirá de cuántas y cuántos voltearon a mirarnos, con agrado o desagrado, por los desfiguros de una botarga.

Así que el relevo de mando no se da por enfermedad o muerte, ni por desplazamiento interno, purga o depuración.

Se da lógicamente de acuerdo a los cambios internos que ha tenido y tiene el EZLN.

Sé que eso no cuadra con los esquemas cuadrados que en los distintos arriba hay, pero eso la verdad nos tiene sin cuidado.

Y si esto arruina la perezosa y pobre elaboración de los *rumorólogos* y *zapatólogos* de Jovel, pues ni modos.

Ni estoy ni he estado enfermo, ni estoy ni he estado muerto.

O sí, aunque tantas veces me mataron, tantas veces me morí, y de nuevo estoy aquí.

Si alentamos esos rumores fue porque así convenía.

El último gran truco del holograma fue simular enfermedad terminal, e incluso todas las muertes que ha padecido.

Por cierto, lo de "*si su salud lo permite*", que el Subcomandante Insurgente Moisés usó en el comunicado anunciando la compartición con el CNI, era un equivalente a "*si el pueblo lo pide*" o "*si las encuestas me favorecen*" o "*si dios me da licencia*" u otros lugares comunes que han sido la muletilla en la clase política en los últimos tiempos.

Si me permiten un consejo: deberían cultivar un poco el sentido del humor, no sólo por salud mental y física, también porque sin sentido del humor no van a entender al zapatismo. Y el que no entiende, juzga; y el que juzga, condena.

En realidad ésa ha sido la parte más sencilla del personaje. Para alimentar el rumor sólo fue necesario decirle a algunas personas en específico: "*te voy a decir un secreto pero prométeme que no se lo vas a contar nadie*".

Por supuesto que lo contaron.

Los principales colaboradores involuntarios del rumor de enfermedad y muerte han sido los “expertos en zapatología” que en la soberbia Jovel y en la caótica Ciudad de México presumen su cercanía con el zapatismo y el profundo conocimiento que de él tienen, además, claro, de los policías que también cobran como periodistas, de los periodistas que cobran como policías, y de l@s periodistas que sólo cobran, y mal, como periodistas.

Gracias a todas y todos ellos y ellas. Gracias por su discreción. Hicieron exactamente como suponíamos que iban a hacer. Lo único malo de todo esto, es que dudo que ahora alguien les confíe ningún secreto.

Es nuestra convicción y nuestra práctica que para rebelarse y luchar no son necesarios ni líderes ni caudillos ni mesías ni salvadores. Para luchar sólo se necesitan un poco de vergüenza, un tanto de dignidad y mucha organización.

Lo demás, o sirve al colectivo o no sirve.

Ha sido particularmente cómico lo que el culto al individuo ha provocado en los politólogos y analistas de arriba. Ayer dijeron que el futuro de este pueblo mexicano dependía de la alianza de 2 personalidades. Antier dijeron que Peña Nieto se independizaba de Salinas de Gortari, sin darse cuenta de que, entonces, si criticaban a Peña Nieto, se ponían del lado de Salinas de Gortari; y que si criticaban a éste último, apoyaban a Peña Nieto. Ahora dicen que hay que optar por un bando en la lucha de arriba por el control de las telecomunicaciones, así que o estás con Slim o estás con Azcárraga-Salinas. Y más arriba, o con Obama o con Putin.

Quienes hacia arriba suspiran y miran pueden seguir buscando su líder; pueden seguir pensando que ahora sí se van a respetar los resultados electorales; que ahora sí Slim va a apoyar la opción electoral de izquierda; que ahora sí en *Game of Thrones* van a aparecer los dragones y las batallas; que ahora sí en la serie televisiva *The Walking Dead*, Kirkman se va a apegar al comic; que ahora sí las herramientas hechas en china no se van a quebrar a la primera vuelta; que ahora sí el futbol va a ser deporte y no negocio.

Y sí, puede que en algunos de los casos sí le atinen, pero no hay que olvidar que en todos ellos son meros espectadores, es decir, consumidores pasivos.

Quienes amaron y odiaron al *SupMarcos* ahora saben que han odiado y amado a un holograma. Sus amores y odios han sido, pues, inútiles, estériles, vacíos, huecos.

No habrá entonces casa-museo o placas de metal en donde nació y crecí. Ni habrá quien viva de haber sido el subcomandante Marcos. Ni se heredará su

nombre ni su cargo. No habrán viajes todo pagado para dar pláticas en el extranjero. No habrá traslado ni atención en hospitales de lujo. No habrán viudas ni hereder@s. No habrán funerales, ni honores, ni estatuas, ni museos, ni premios, ni nada de lo que el sistema hace para promover el culto al individuo y para menospreciar al colectivo.

El personaje fue creado y ahora sus creadores, los zapatistas y las zapatistas, lo destruimos.

Si alguien entiende esta lección que dan nuestras compañeras y compañeros, habrá entendido uno de los fundamentos del zapatismo.

Así que en los últimos años ha pasado lo que ha pasado.

Entonces vimos que la botarga, el personaje, el holograma pues, ya no era necesario.

Una y otra vez planeamos, y una y otra vez esperamos el momento indicado: el calendario y la geografía precisas para mostrar lo que en verdad somos a quienes son en verdad.

Entonces llegó Galeano con su muerte a marcarnos la geografía y el calendario: *“aquí, en La Realidad; ahora: en el dolor y la rabia”*

V.- El dolor y la Rabia. Susurros y gritos.

Cuando llegamos al caracol aquí en La Realidad, sin que nadie nos lo dijera empezamos a hablar en susurros.

Quedo hablaba nuestro dolor, quedito nuestra rabia.

Como si tratáramos de evitar que al Galeano lo ahuyentaran los ruidos, los sonidos que le eran ajenos.

Como si nuestras voces y pasos lo llamaran.

“Espera compa”, decía nuestro silencio.

“No te vayas”, susurraban las palabras.

Pero hay otros dolores y otras rabias.

Ahora mismo, en otros rincones de México y del mundo, un hombre, una mujer, *unoa otroa*, un niño, una niña, un anciano, una anciana, una memoria, es golpeada a mansalva, rodeada por el sistema hecho crimen voraz, es garroteada, macheteada, baleada, rematada, arrastrada entre burlas, abandonada, recuperado y velado su cuerpo, enterrada su vida.

Sólo algunos nombres:

Alexis Benhumea, asesinado en el Estado de México. Francisco Javier Cortés, asesinado en el Estado de México. Juan Vázquez Guzmán, asesinado en

Chiapas. Juan Carlos Gómez Silvano, asesinado en Chiapas. El compa Kuy, asesinado en el DF. Carlo Giuliani, asesinado en Italia. Aléxis Grigoropoulos, asesinado en Grecia. Wajih Wajdi al-Ramahi, asesinado en un Campo de refugiados en la ciudad cisjordana de Ramala. 14 años, asesinado de un tiro en la espalda desde un puesto de observación del ejército israelí, no había marchas, ni protestas ni nada en la calle. Matías Valentín Catrileo Quezada, mapuche asesinado en Chile. Teodulfo Torres Soriano, compa de la Sexta desaparecido en la Ciudad de México. Guadalupe Jerónimo y Urbano Macías, comuneros de Cherán, asesinados en Michoacán. Francisco de Asís Manuel, desaparecido en Santa María Ostula. Javier Martínez Robles, desaparecido en Santa María Ostula. Gerardo Vera Orcino, desaparecido en Santa María Ostula. Enrique Domínguez Macías, desaparecido en Santa María Ostula. Martín Santos Luna, desaparecido en Santa María Ostula. Pedro Leyva Domínguez, asesinado en Santa María Ostula. Diego Ramírez Domínguez, asesinado en Santa María Ostula. Trinidad de la Cruz Crisóstomo, asesinado en Santa María Ostula. Crisóforo Sánchez Reyes, asesinado en Santa María Ostula. Teódulo Santos Girón, desaparecido en Santa María Ostula. Longino Vicente Morales, desaparecido en Guerrero. Víctor Ayala Tapia, desaparecido en Guerrero. Jacinto López Díaz “El Jazi”, asesinado en Puebla. Bernardo Vázquez Sánchez, asesinado en Oaxaca. Jorge Alexis Herrera, asesinado en Guerrero. Gabriel Echeverría, asesinado en Guerrero. Edmundo Reyes Amaya, desaparecido en Oaxaca. Gabriel Alberto Cruz Sánchez, desaparecido en Oaxaca. Juan Francisco Sicilia Ortega, asesinado en Morelos. Ernesto Méndez Salinas, asesinado en Morelos. Alejandro Chao Barona, asesinado en Morelos. Sara Robledo, asesinada en Morelos. Juventina Villa Mojica, asesinada en Guerrero. Reynaldo Santana Villa, asesinado en Guerrero. Catarino Torres Pereda, asesinado en Oaxaca. Bety Cariño, asesinada en Oaxaca. Jyri Jaakkola, asesinado en Oaxaca. Sandra Luz Hernández, asesinada en Sinaloa. Marisela Escobedo Ortíz, asesinada en Chihuahua. Celedonio Monroy Prudencio, desaparecido en Jalisco. Nepomuceno Moreno Nuñez, asesinado en Sonora.

Los y las migrantes desaparecidas forzosamente y probablemente asesinadas en cualquier rincón del territorio mexicano.

Los presos a quienes se quiere matar en vida: Mumia Abu Jamal, Leonard Peltier, los Mapuche, Mario González, Juan Carlos Flores.

El continuo entierro de voces que vida fueron, silenciadas por el caer de la tierra y el cerrarse de las rejas.

Y la burla mayor es que, en cada paletada de tierra que arroja el esbirro en turno, el sistema va diciendo: *“no vales, no importas, nadie te llora, a nadie le da rabia tu muerte, nadie sigue tu paso, nadie levanta tu vida”*

Y con la última paletada sentencia: *“aunque agarren y castiguen a los que te matamos, siempre encontraré otro, otra, otros, que de nuevo te embosquen y repitan la danza macabra que acabó con tu vida”*

Y dice *“Tu justicia pequeña, enana, fabricada para que los medios de paga simulen y obtengan un poco de calma para frenar el caos que se les viene encima, no me espanta, no me daña, no me castiga”*

¿Qué le decimos a ese cadáver al que, en cualquier rincón del mundo de abajo, se le entierra en el olvido?

¿Que sólo nuestro dolor y rabia cuentan?

¿Que sólo nuestro coraje importa?

¿Que mientras susurramos nuestra historia, no escuchamos su grito, su alarido?

Tiene tantos nombres la injusticia y son tantos los gritos que provoca.

Pero nuestro dolor y nuestra rabia no nos impiden escuchar.

Y nuestros susurros no son sólo para lamentar la caída de nuestros muertos injustamente.

Son para así poder escuchar a otros dolores, hacer nuestras otras rabias y seguir así en el complicado, largo y tortuoso camino de hacer de todo eso un alarido que se transforme en lucha libertadora.

Y no olvidar que, mientras alguien susurra, alguien grita.

Y sólo el oído atento puede escuchar

Mientras hablamos y escuchamos ahora, alguien grita de dolor, de rabia.

Y así como hay que aprender a dirigir la mirada, la escucha debe encontrar el rumbo que la haga fértil.

Porque mientras alguien descansa, hay quien sigue cuesta arriba.

Para mirar ese empeño, basta bajar la mirada y elevar el corazón.

¿Pueden?

¿Podrán?

La justicia pequeña se parece tanto a la venganza. La justicia pequeña es la que reparte impunidad, pues al castigar a uno, absuelve a otros.

La que queremos nosotros, por la que luchamos, no se agota en encontrar a los asesinos del compa Galeano y ver que reciban su castigo (que así será, que nadie se llame a engaño).

La búsqueda paciente y porfiada busca la verdad, no el alivio de la resignación.

La justicia grande tiene qué ver con el compañero Galeano enterrado.

Porque nosotros nos preguntamos no qué hacemos con su muerte, sino qué debemos hacer con su vida.

Disculpen si entro en el pantanoso terreno de los lugares comunes, pero ese compañero no merecía morir, no así.

Todo su empeño, su sacrificio cotidiano, puntual, invisible para quien no fuera nosotros, fue por la vida.

Y sí les puedo decir que fue un ser extraordinario y además, y esto es lo que maravilla, hay miles de compañeras y compañeros como él en las comunidades indígenas zapatistas, con el mismo empeño, idéntico compromiso, igual claridad y un único destino: la libertad.

Y haciendo cuentas macabras: si alguien merece la muerte es quien no existe ni ha existido, como no sea en la fugacidad de los medios de comunicación de paga.

Ya nos ha dicho nuestro compañero jefe y vocero del EZLN, el Subcomandante Insurgente Moisés, que al asesinar a Galeano, o a cualquiera de los zapatistas, los de arriba querían asesinar al EZLN.

No como ejército, sino como rebelde necio que construye y levanta vida donde ellos, los de arriba, desean el páramo de las industrias mineras, petroleras, turísticas, la muerte de la tierra y de quienes la habitan y trabajan.

Y ha dicho que hemos venido, como Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, a desenterrar a Galeano.

Pensamos que es necesario que uno de nosotros muera para que Galeano viva.

Y para que esa impertinente que es la muerte quede satisfecha, en su lugar de Galeano ponemos otro nombre para que Galeano viva y la muerte se lleve no una vida, sino un nombre solamente, unas letras vaciadas de todo sentido, sin historia propia, sin vida.

Así que hemos decidido que Marcos deje de existir hoy.

Lo llevarán de la mano sombra el guerrero y lucecita para que no se pierda en el camino, Don Durito se irá con él, lo mismo que el Viejo Antonio.

No lo extrañarán las niñas y niños que antes se juntaban para escuchar sus cuentos, pues ya son grandes, ya tienen juicio, ya luchan como el que más por la libertad, la democracia y la justicia, que son la tarea de cualquier zapatista.

El gato-perro, y no un cisne, entonará ahora el canto de despedida.

Y al final, quienes entiendan, sabrán que no se va quien nunca estuvo, ni muere quien no ha vivido.

Y la muerte se irá engañada por un indígena con el nombre de Galeano en la lucha, y en esas piedras que han colocado en su tumba volverá a andar y a enseñar, a quien se deje, lo básico del zapatismo, es decir, no venderse, no rendirse, no claudicar.

¡Ah la muerte! Como si no fuera evidente que a los de arriba los libera de toda corresponsabilidad, más allá de la oración fúnebre, el homenaje gris, la estatua estéril, el museo controlador.

¿A nosotros? Bueno, pues a nosotros la muerte nos compromete por lo que tiene de vida.

Así que aquí estamos, burlando a la muerte en la realidad.

Compas:

Dicho todo lo anterior, siendo las 0208 del 25 de mayo del 2014 en el frente de combate suroriental del EZLN, declaro que deja de existir el conocido como Subcomandante Insurgente Marcos, el autodenominado “subcomandante de acero inoxidable”.

Eso es.

Por mi voz ya no hablará la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Vale. Salud y hasta nunca... o hasta siempre, quien entendió sabrá que eso ya no importa, que nunca ha importado.

Desde la realidad zapatista.

Subcomandante Insurgente Marcos. México, 24 de mayo del 2014.

P.D.1.- ¿“Game is over”?

P.D.2.- ¿Jaque Mate?

P.D.3.- ¿Touché?

P.D. 4.- Ahí se ven, raza, y manden tabaco.

P.D. 5.- Mmh... así que esto es el infierno... ¡Ése Piporro, Pedro, José Alfredo! ¿Cómo? ¿Por machistas? Nah, no lo creo, si yo nunca...

P.D.6.- O sea que como quien dice, sin la botarga, ¿ya puedo andar desnudo?

P.D. 7.- Oigan, está muy oscuro acá, necesito una lucecita.

(...)

(se escucha una voz en off)

Buenas madrugadas tengan compañeras y compañeros. Mi nombre es Galeano, Subcomandante Insurgente Galeano.

¿Alguien más se llama Galeano?

(se escuchan voces y gritos)

Ah, tras que por eso me dijeron que cuando volviera a nacer, lo haría en colectivo.

Sea pues.

Buen viaje. Cuídense, cuídenos.

Desde las montañas del Sureste Mexicano.

Subcomandante Insurgente Galeano.

México, mayo del 2014.

