

CIÊNCIA CULTURA

TEMAS E TENDÊNCIAS

CULTURA INDÍGENA

3 EDITORIAL

4 TENDÊNCIAS

A INVIABILIDADE DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NA AMAZÔNIA

Evaristo Eduardo de Miranda

BRASIL

6 O ESFORÇO FÍSICO EXCESSIVO DOS CORTADORES DE CANA

8 TV DIGITAL ENTRA AOS POUCOS NA VIDA DOS BRASILEIROS

10 MULHERES NAS FORÇAS ARMADAS DESAFIAM CONCEITO DE SOLDADO



Cadetes do 4º ano de formação da Força Aérea

MUNDO

12 INDÚSTRIA APOSTA EM MEDICAMENTOS COM MENOS EFEITOS COLATERAIS

13 INFORMAÇÃO: ARMA PARA COMBATER OBESIDADE

14 A RESPONSABILIDADE DE TER UM PRÊMIO NOBEL

NÚCLEO TEMÁTICO: CULTURA INDÍGENA

ARTIGOS



18 APRESENTAÇÃO REPENSANDO A EXPERIÊNCIA INDÍGENA NOS DIAS DE HOJE
Clarice Novaes da Mota

19 DIAGNÓSTICO DA POPULAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL
Marta Maria Azevedo

22 SER INDÍGENA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: NOVOS RUMOS PARA UM VELHO DILEMA
Clarice Novaes da Mota

25 EDUCAÇÃO ESCOLAR E SUSTENTABILIDADE INDÍGENA: POSSIBILIDADES E DESAFIOS
Antonio Brand

28 EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA? A GENTE PRECISA VER
Wilmar da Rocha D'Angelis

31 DIÁLOGO INTERCULTURAL E DIREITO INDÍGENA
Tatiana Azambuja Ujacow Martins

34 POR QUE VALORIZAR PATRIMÔNIOS CULTURAIS INDÍGENAS?
Dominique Tilkin Gallois

37 AS FORMAÇÕES SOCIORRELIGIOSAS DA AMAZÔNIA INDÍGENA E SUAS TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS
Robin M. Wright

40 A ARTE DOS ÍNDIOS E A ARTE CONTEMPORÂNEA
Regina Polo Müller

43 TORÉ E JUREMA: EMBLEMAS INDÍGENAS NO NORDESTE DO BRASIL
Rodrigo de Azeredo Grünwald

45 A PRESENÇA DO INVISÍVEL NA VIDA COTIDIANA E RITUAL DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE: O CONTEXTO DE UMA EXPOSIÇÃO
Lux Vidal

47 JOGOS INDÍGENAS, REALIZAÇÕES URBANAS E CONSTRUÇÕES MIMÉTICAS
Maria Beatriz R. Ferreira, Manuel Hernández, Vera Regina T. Camargo e Olga Rodrigues Von Simson

NOTÍCIAS 50
PESQUISAS 51

A & E

54 RELAÇÕES DE TRABALHO E SINDICATO NO PRIMEIRO GOVERNO LULA (2003-2006)
Iram Jácome Rodrigues
José Ricardo Ramalho
Jefferson José da Conceição

CULTURA

58 1968
Comunidade científica repensa momento que mudou a sociedade

60 RESENHA
Fobópole: *uma postura insurgente para novo desenvolvimento urbano*

61 CINEMA
A educação musical como forma de luta

63 CENTENÁRIO
Machado de Assis: entendendo o homem e o escritor



Reprodução

Análises revelam diversas faces de Machado

66 PROSA
LEANDRO SARMATZ

68 POESIA
CYRO ARMANDO C. PRETA

E X P E D I E N T E

CIÊNCIA CULTURA

<http://cienciaecultura.bvs.br>

CONSELHO EDITORIAL

Ana Maria Fernandes, André Tosi Furtado, Carlos Vogt, Celso Pinto de Melo, Dora Fix Ventura, Francisco Cesar de Sá Barreto, Gilberto Cardoso Alves Velho, Hernan Chaimovich Guralnik, Ima Célia Guimarães Vieira, Isaac Roitman, João Lucas Marques Barbosa, Luiz Eugênio de Mello, Marcelo Marcos Morales, Phillipe Navaux, Regina Pekelman Markus

EDITOR CHEFE

Marcelo Knobel

EDITORA EXECUTIVA (licenciada)

Wanda Jorge

EDITORA EXECUTIVA (em exercício)

Germana Barata

EQUIPE DE REPORTAGEM

Alfredo Luiz Suppia, Chris Bueno,
Fábio Reynol, Luciano Valente, Luiz Paulo Juttel,
Marta Kanashiro, Patrícia Mariuzzo,
Simone Pallone

CAPA

João Baptista da Costa Aguiar

DIAGRAMAÇÃO

Carla Castilho | Estúdio
Luis Paulo Silva (tratamento de imagens)

REVISÃO

Daisy Silva de Lara

CONSULTORES

Literatura

Alcir Pécora, Carlos Vogt, Paulo Franchetti

DIRETORIA DA SBPC

PRESIDENTE

Marco Antônio Raupp

VICE-PRESIDENTES

Helena Bonciani Nader
Otávio G. Cardoso Alves Velho

SECRETÁRIO-GERAL

Aldo Malavasi

SECRETÁRIOS

Vera Maria Fonseca Val
Dante Augusto Couto Barone
Rute Maria Gonçalves Andrade

TESOUREIROS

José Raimundo Braga Coelho
Lisbeth Kaiserlian Cordani

CONTATOS

Redação

cienciaecultura@sbpcnet.org.br

Revista *Ciência e Cultura*

ISSN 0009-6725

O conflito da reserva Raposa/Serra do Sol (RR) recolocou a questão indígena no centro do debate público. Sob a coordenação de Clarice Novaes da Motta, da Universidade Federal de Alagoas, este Núcleo Temático da revista *Ciência & Cultura* dedica-se à cultura indígena analisando a importância da afirmação e recuperação de identidade através da arte, cultura, educação, ritos e esportes dos cerca de 225 povos existentes no país.

E é através de 12 artigos que a questão é abordada, em múltiplos aspectos, de modo a contribuir para que os leitores possam conhecer um pouco mais sobre a situação na qual vive a população indígena que representava, em 2005, 0,2% da população nacional. Praticamente metade dos povos reconhecidos é formada por até 500 indivíduos, o que indica a urgência na discussão dos seus direitos, tendo os indígenas como protagonistas ativos desse processo.

A seção *Tendências* expõe o difícil equilíbrio entre o tão desejado desenvolvimento sustentável, frente à crescente demanda econômica, e à necessidade de preservação da Amazônia. Por meio da divulgação de um mapeamento do alcance territorial da legislação ambiental realizado pela Embrapa, Evaristo Eduardo de Miranda, afirma que, embora a proteção ambiental apareça sempre como o objetivo final de leis e iniciativas, o que se tem, na prática, é o efeito contrário. E é sob esse cenário que residem os impasses pela demarcação, uso e produção de terras na Amazônia – e em todo o território nacional –, onde se concentra 60% da população indígena, segundo dados do Instituto Socioambiental.

Vale destacar que a seção *Artigos & Ensaios*, recém-inaugurada, traz uma reflexão de Iram Jácome Rodrigues (USP), José Ricardo Ramalho (UFRJ) e Jefferson José da Conceição (Dieese) sobre as relações de trabalho na primeira gestão do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003 e 2006), cujo engajamento com a luta sindical, na década de 1980, é conhecido.

Esperamos, assim, contribuir para enriquecer, em nossa sociedade, o debate dos temas culturais e científicos tratados neste número da revista.

Boa leitura!

MARCELO KNOBEL

Outubro de 2008

A INVIABILIDADE DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL NA AMAZÔNIA

Evaristo Eduardo de Miranda

É possível conciliar a ilegalidade crescente das atividades humanas na Amazônia com o desenvolvimento sustentável? Na Amazônia não se desmata por pura maldade, no que pese a crença de alguns. As razões são sociais e econômicas. Lá existem cerca de 25 milhões de pessoas com direito a trabalhar e viver com dignidade. Mesmo sendo uma das regiões mais pobres do Brasil, a Amazônia tem a economia regional que mais cresce. Em três anos, entre 2002 e 2005, seu PIB cresceu 22,4%, enquanto o do Brasil cresceu apenas 10%. O estado em que o PIB mais aumentou foi Tocantins, seguido pelo Mato Grosso.

Se é verdade que parte das atividades humanas na Amazônia declaradamente desrespeita os princípios da sustentabilidade, também é verdade que uma parte crescente da presença e das atividades humanas na Amazônia foi e continua sendo empurrada para a ilegalidade por uma legislação ambiental carente de planejamento transversal. Segundo demonstra pesquisa realizada por uma equipe da Embrapa Monitoramento por Satélite (1), a rigor, em termos legais, dos 4.240.605 km² do bioma Amazônia, apenas cerca de 289 mil km² seriam passíveis de ocupação econômica urbana, industrial e agrícola. Talvez menos. Na realidade, porém, as atividades urbanas, industriais e agrícolas já ocupam o dobro ou o triplo dessa área. E nada indica uma reversão nesse processo.

Como fazer caber tal realidade num espaço legal de apenas 5 a 7% da Amazônia? Examinemos as dimensões desse conflito: em sua primeira fase, a pesquisa da Embrapa mapeou e quantificou, num sistema de informações geográficas, o alcance territorial da legislação ambiental com base em dados do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), da Fundação Nacional do Índio (Funai), da Agência Nacional de Águas (ANA), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e da legislação ambiental.

ÁREAS PROTEGIDAS A pesquisa considerou todas as Unidades de Conservação (UCs) federais e estaduais criadas até junho de 2008, com base em dados do Ibama. Não foram incluídas as UCs municipais, as Reservas Particulares de Patrimônio Natural (RPPNs), as áreas militares, as Áreas de Proteção Ambiental (APAs) estaduais e municipais, ou outros tipos de unidades de ocupação restrita. Portanto, o resultado subestima a extensão real das áreas protegidas. Quanto às Terras Indígenas (TIs), foram utilizados os dados atualizados da Funai. Assim, quando somadas, as Terras Indígenas e áreas protegidas existentes totalizam 1.967.805 km², ou 46,4% do bioma Amazônia.

ÁREAS DE PRESERVAÇÃO PERMANENTE A pesquisa também considerou parte das duas principais categorias de Áreas de Preservação Permanente (APPs), as associadas à hidrografia e ao

relevo. Não foram consideradas as APPs associadas a feições litorâneas, deltas, mangues, restingas e dunas, nascentes e seu entorno, locais de reprodução da fauna, linhas de cumeada e outras categorias previstas nas resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (Conama). Da mesma forma, uma infinidade de cursos d'água não cartografáveis na escala 1:1 milhão deixou de ser considerada. Portanto, essa primeira fase do trabalho subestima a extensão total dessas APPs.

A primeira dificuldade para quantificar essas áreas reside na inexistência de um mapeamento homogêneo e exaustivo da rede hidrográfica da Amazônia, em escala grande. O cálculo da hidrografia utilizou dados da ANA, baseados no IBGE. A segunda e maior dificuldade está no fato que as resoluções 302 e 303/2002 do Conama estabelecem como área ocupada pelo rio não a inundada de forma permanente, mas a inundável na cheia máxima, dado absolutamente indisponível. À área inundável deve ser agregada uma faixa marginal variável de 30 a 500 m. O total de APPs associadas à hidrografia, na primeira fase da pesquisa, foi estimado em 1.388 mil km² ou 33% do bioma Amazônia. O desenvolvimento metodológico desse cálculo prossegue. Paradoxalmente, nessas áreas está localizada a maioria das cidades, povoados, populações ribeirinhas, portos, embarcadouros, agriculturas de várzea, pastagens com búfalos e diversas atividades modernas e tradicionais. O mapeamento das áreas ocupadas por APPs associadas ao relevo foi obtido por

geoprocessamento, a partir de modelos matemáticos desenvolvidos pela equipe, com base em dados com 90m de resolução espacial da Missão Topográfica por Radar Interferométrico (SRTM, na sigla em inglês) da Agência Espacial Americana (Nasa). Diversas feições não foram consideradas – como linhas de cumeada e morros muito isolados – ou não eram identificáveis – como faixas estreitas de declividades acima de 45° e bases de chapadas. Foram mapeadas e calculadas as áreas situadas acima de 1.800 metros de altitude, os topos de morro e as declividades entre 25° e 45° e acima de 45°, seguindo a resolução Conama 303/2002. As APPs associadas ao relevo resultaram em cerca de 104.500 km² ou 2,5 % do bioma Amazônia.

SUPERPOSIÇÕES ESPACIAIS Existe superposição de limites entre UCs e TIs e entre elas e APPs. O sistema de informações geográficas calculou essas sobreposições, caso a caso. Trata-se de um cálculo pesado e longo a ser realizado. O total de superposições foi de 687 mil km² (16%). Descontado esse valor, restou como área disponível para ocupação legal cerca de 1.468 mil km² ou seja 35% do bioma. Os outros 65% estão legalmente destinados às UCs, TIs e APPs.

RESERVA LEGAL A Medida Provisória 2166-67, de 24 de agosto de 2001, deu nova redação à Lei 4.771 de 15 de setembro de 1965 (Código Florestal) e prevê, no mínimo, 80% da área florestal da propriedade rural mantida intocada a título de reserva legal no bioma Amazônia. Respeitadas as exceções, já calculadas, a área total a ser destinada à reserva legal foi calculada. Ela é da ordem de 1.179 mil km² suplementares dedicados à manutenção da cobertura florestal ou cerca de 28% da região.

LEGALIDADE E LEGITIMIDADE Descontadas todas as áreas legalmente destinadas à proteção ambiental, o que restaria como área disponível para ocupação seria cerca de 289 mil km², ou seja, menos de 7% do bioma Amazônia. Reiterando, dos 4.240.605 km² do bioma Amazônia, menos de 289 mil km² estão legalmente disponíveis para uma ocupação intensiva, seja agrícola, urbana ou industrial.

Do lado ambiental e indigenista, ainda existem propostas de novas UCs e TIs a serem criadas, sem falar das demandas dos quilombolas. Por outro lado, a expansão das fronteiras econômicas prossegue e será ampliada por demandas crescentes das cidades, pela expansão da agricultura (agroenergia e alimentos), pela integração rodoviária e energética com países vizinhos e pela implementação das obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). O impasse entre legalidade e legitimidade no uso e ocupação das terras deve agravar-se, dificultando a governança territorial.

Em resumo, embora várias leis e iniciativas visassem a proteção ambiental da Amazônia, elas não contemplaram as realidades socioeconômicas existentes, nem a história da ocupação humana da região e produzem um efeito contrário ao meio ambiente. Na ausência do zoneamento ecológico-econômico, a somatória de UCs e TIs, das exigências legais de reserva legal e de manutenção dos diversos tipos de APPs, evidenciam a falta de planejamento transversal ou mesmo de comunicação entre os diversos ministérios. O conjunto das áreas protegidas levou a uma restrição legal de uso das terras sobre mais de 93% da região, colocando na ilegalidade grande parte das atividades econômicas regionais, sem possibilidade de adequação.

A sociedade local, através de seus repre-

sentantes municipais e estaduais, é a grande ausente na formulação das políticas públicas de impacto territorial, frequentemente suscitada por gestores oriundos de outras regiões, quando não do exterior. Os resultados da primeira fase da pesquisa da Embrapa são inequívocos: para respeitar a legislação ambiental em vigor, em menos de 7% da área do bioma Amazônia deveriam estar capitais, cidades e vilarejos, áreas de agricultura, indústrias, todas as obras de infraestrutura, incluindo as do PAC, e boa parte de seus 25 milhões de habitantes. Para o ordenamento territorial e desenvolvimento sustentável, a impressão é de que a Amazônia acabou. O país cortará pela metade a economia e a população da Amazônia e bloqueará seu crescimento para atender à legislação? Ou adequará a legislação ambiental às realidades históricas e territoriais diferenciadas da Amazônia? Ou a região conviverá com um quadro que a cada dia afasta a legitimidade da legalidade? Ou, ainda, em uma negociação supra-setorial, com a voz ativa dos brasileiros da Amazônia, o Brasil repactuará o ordenamento territorial, as formas e processos de desenvolvimento e o futuro da região? A prosseguir o atual quadro de ilegalidade e confronto entre demandas sociais e as exigências ambientais, hoje e no futuro, todos perdem. Perde-se também, sobretudo, a perspectiva de qualquer tipo de desenvolvimento sustentável.

Evaristo Eduardo de Miranda é doutor em ecologia e chefe geral da Embrapa Monitoramento por Satélite (www.cnpm.embrapa.br)

NOTA BIBLIOGRÁFICA

1. Além do autor, participam dessa pesquisa Daniel de Castro Victória, Fábio Henrique Torresan e Osvaldo Tadatomo Oshiro, da Embrapa Monitoramento por Satélite, e Marcos Hott, da Embrapa Gado de Leite.



Fotos: Assessoria de Imprensa da 15ª PRT



Até 2015 o corte manual da cana será extinto no estado de São Paulo

ESCRAVOS DA CANA

Esforço físico excessivo busca aumento de renda

São seis da manhã. Hora de dar a última conferida no velho “podão de guerra”, de 600g, que não está nas melhores condições, mas não impedirá a produtividade dos campeões. O “atleta” entra em campo e já agarra o primeiro feixe com cinco a dez varas de cana. Em seguida as puxa, flexiona a coluna para cortar o feixe rente ao solo – como gosta o patrão –, traz o tronco de volta para cortar as “ponteiros” no alto da cana, joga-as em montes e avança oito adentro. Nesse momento o relógio crava em 5,6 segundos. A prova não é de velocidade, mas de resistência. Às 16h, horário previsto para os

cortadores de cana terminarem a jornada, os números alcançarão a impressionante marca de 3792 golpes de facão desferidos, 3994 flexões de coluna e 11,5 ton de cana cortadas. O esforço é recompensado por R\$ 38. Porém, não haverá comemoração, apenas recuperação. Amanhã será mais um dia de trabalho.

Esse esforço físico é a realidade diária de 335 mil cortadores de cana no Brasil. Os números são frutos de uma pesquisa ergonômica sobre o corte manual de cana-de-açúcar no interior do estado de São Paulo. Os resultados do estudo da Universidade Metodista de Piracicaba (Unimep) concluem que a condição física desses cortadores se assemelha a de maratonistas. “Os músculos desse profissional são franzinos, mas sua resistência é elevada; seus problemas de saúde também são os mesmos a que estão sujeitos atletas de alto desempenho”,

afirma Erivelton Fontana de Laat, coordenador da pesquisa.

Esses problemas vão muito além das lesões por repetição de movimentos. O principal fator de risco, de acordo com a pesquisa realizada em 2007, é a sobrecarga na atividade cardiorrespiratória do trabalhador. Ao analisar aspectos como a frequência cardíaca em repouso, média e máxima, idade e produção diária (em toneladas), Laat descobriu que seis dos dez trabalhadores analisados ultrapassaram o limite cardiorrespiratório tolerável à saúde, alguns chegaram a picos de 200 batimentos por minuto.

Outras evidências respaldam dados de exploração e mortes de canavieiros em expediente. De 2004 para cá, por exemplo, a Pastoral do Migrante de Guariba (SP) relacionou 20 mortes, principalmente, por parada cardiorrespiratória. Números do INSS mostram que 30 mil funcionários de usinas de cana foram afastados por período inferior a 15 dias, entre 1999 e 2005. Os afastamentos permanentes somaram 450.



O CORTADOR ESTRANGEIRO Em 1985, um trabalhador cortava 5 toneladas diárias de cana. Hoje, ele corta 9,3. Muitos fatores contribuíram para esse aumento de produção radical, mas segundo o economista da Universidade Federal de São Carlos (UFScar) Francisco José da Costa Alves, o novo perfil social e demográfico desse cortador é uma das causas.

A partir de 2000, migrantes do Maranhão e do Piauí se juntaram à legião de cortadores naturais do estado de São Paulo, do Vale do Jequitinhonha (MG) e do Nordeste. Naquele ano, o relatório de atividades da Pastoral do Migrante estimou em 100 o número de migrantes desses dois estados para os canaviais paulistas, chegando a 6 mil em 2006.

Alves acredita que a maior resistência física desses novos migrantes é um dos principais responsáveis pelo forte incremento no número de toneladas de cana cortadas. A socióloga da Universidade Estadual Paulista (Unesp) de Araraquara, Maria Aparecida de Moraes Silva, que há 30 anos estuda o cotidiano dos bóias-frias, fala que os migrantes são preferidos porque, em função da distância de suas famílias, suportam mais as imposições do que os trabalhadores locais. “Se reclamarem, correm o risco de serem despedidos. Isso implicaria em sérios riscos para a sobrevivência dele e de suas famílias”, declara. Ela acrescenta que, ao final da safra, os migrantes regressam aos seus locais de origem, desobrigando as em-

presas de assumirem qualquer compromisso trabalhista na entressafra.

O destaque do etanol no cenário internacional deve movimentar R\$ 40 bilhões no setor sucroalcooleiro até o fim de 2008. Infelizmente, essa riqueza parece não causar melhorias na infraestrutura e nas condições de trabalho. Pelo menos é isso que as fiscalizações do Grupo Rural da Superintendência Regional do Trabalho e Emprego de São Paulo (SRTE/SP) constataram. De acordo com o coordenador do grupo Roberto de Martins Figueiredo “a precariedade do trabalho nas frentes de corte de cana manual é caracterizada pela falta de fornecimento de água potável, abrigo para intempéries, sanitários, gestão de segurança e de equipamentos de proteção individual, assim como da sua reposição”.

SALÁRIO POR PRODUÇÃO Para a grande maioria dos pesquisadores e procuradores do Ministério Público, a remuneração por produção é o principal motivo pelo qual os trabalhadores suportam condições tão duras de trabalho. O piso salarial da categoria é de aproximadamente R\$500, mas pode chegar a R\$1200 ou até R\$1500 para os chamados campeões. Essa maneira perversa de pagamento por produção, afirma o economista da UFScar, apenas estimula o trabalhador a passar dos limites físicos. A solução, acredita, seria substituir a prática pelo pagamento fixo, com o controle da jornada de trabalho. Sindicatos de trabalhadores rurais pedem a redução da

carga semanal para 40 horas, com dois dias de descanso. Cristina Gonzaga, pesquisadora da Fundacentro, fundação de pesquisas do Ministério do Trabalho, defende 30 horas, com cinco jornadas de seis horas por semana. As usinas rejeitam todas as reivindicações.

Mas o Procurador do Trabalho de Bauru (SP) José Fernando Ruiz Maturana enfatiza que a questão não é tão simples. “Hoje os trabalhadores ganham pelo que produzem, apesar dos problemas dessa prática; amanhã mudamos as regras e os usineiros vêm nos agradecer por termos diminuído seus gastos com a folha de pagamentos dos funcionários”. Ele também lembra que os próprios trabalhadores são contrários à mudança na forma de remuneração no corte da cana em função da diminuição de seus rendimentos. Já o procurador do Trabalho de Campo Grande (SP) Jonas Ratier Moreno aposta que os empresários serão obrigados a rever seu posicionamento sobre a questão trabalhista quando os mercados internacionais embargarem o etanol brasileiro em função da presença de trabalho escravo ou exploração na cadeia produtiva.

Outra saída talvez seja deixar as coisas como estão e esperar pela tão falada mecanização no corte de cana, que a partir de 2015 deverá cobrir 100% das plantações no estado de São Paulo. Quando isso ocorrer, a grande questão será o destino de grande parte dos atuais trabalhadores rurais semi-analfabetos.

Luiz Paulo Juttel

TV DIGITAL

Sinal digital entra aos poucos na vida dos brasileiros

É difícil pensar em um país no qual a televisão tenha tanta penetração e influência quanto aqui. Segundo o Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br), a TV cobre 97% do território nacional. Isso dá uma amostra do tamanho das mudanças que estão por vir com a migração do sistema analógico para o novo padrão digital. Dentro de pouco menos de oito anos, exatamente no dia 29 de junho de 2016, as transmissões analógicas de televisão serão desligadas, de acordo com o Decreto 5820/06. Até lá, o governo aposta que a sociedade esteja pronta para receber o novo sinal, seja com novos aparelhos de TV ou com os aparelhos conversores, os chamados *set-top box*. Enquanto a recepção digital cresce, a transmissão precisa acelerar o ritmo da mudança. No entanto, os desafios técnicos são grandes. De 2000 a 2005, a Agência Nacional de Telecomunicações (Anatel) se adiantou à definição do padrão a ser adotado pelo governo brasileiro e mapeou as cerca de

400 geradoras de sinais de TV de todo o território nacional com o objetivo de estabelecer a faixa de sinal digital equivalente para cada faixa analógica em atividade. “A orientação era levantar dados para que os canais digitais a serem consignados mantivessem a mesma área de cobertura que as emissoras detêm hoje com os sinais analógicos”, explica o supervisor de Serviços de Comunicação de Massa da Anatel, Ara Apikar Minassan.

MARCA REGIONAL Com a opção pelo sistema japonês, por meio do Decreto 5820/06, o estudo da Anatel teve de ser revisto. Atualmente, apenas oito capitais aguardam a finalização do trabalho, o que deve ocorrer neste ano. As grandes cidades do interior paulista serão as próximas visitadas e, até o fim de 2009, de acordo com o cronograma da Agência, o Ministério das Comunicações poderá consignar as faixas digitais aos interessados de todo o país. Isso não quer dizer que a TV brasileira já estará digitalizada, pois as geradoras e retransmissoras não conseguem adaptar sua infra-estrutura na mesma velocidade dos estudos governamentais. Para entrar na era digital, o país também teve de correr atrás de

soluções locais para estabelecer o seu sistema de TV. Um dos maiores trunfos nesse sentido foi o software aberto Ginga, em duas versões, Ginga-NCL e Ginga-J, desenvolvidos pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), respectivamente. O Ginga é considerado um middleware, um software que faz interação entre os equipamentos (hardware) e seus sistemas operacionais com os softwares aplicativos. “O seu desenvolvimento é mais fácil do que [a linguagem] Java, o que permite que um produtor de TV possa fazer uma aplicação com muita facilidade”, explica Luiz Fernando Gomes Soares que coordenou os trabalhos de desenvolvimento do Ginga na PUC-RJ e representa a academia no Fórum Brasileiro de TV Digital. O Ginga se tornou padrão do Sistema Brasileiro de TV Digital (SBTVD) pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Até 2016, os sistemas analógico e digital poderão conviver, mas isso não sairá barato. “O custo operacional para manter os dois sistemas será muito alto; uma transmissão em alta potência gasta cerca de R\$400 mil mensais em energia elétrica”, explica o engenheiro Gunnar Bedicks, pesquisador-chefe do



Sneider Maia/Anatel

Ara Minassian, supervisor da Anatel

Laboratório de TV Digital da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Os custos das transmissões via satélite também podem acelerar a desativação das bandas analógicas. Portanto, quanto mais rápido o sistema antigo for desligado, menor será o custo da transição para as empresas.

INCLUSÃO DIGITAL E o consumidor? Ele estará devidamente equipado quando o seu canal aberto desativar o sinal analógico? Bedicks é otimista: “acredito que, em cinco anos, 50% do país estará assistindo a TV digital”. Segundo o especialista, muita atenção tem sido dada ao preço do conversor, na

faixa dos R\$300, mas a tendência é que o preço caia.

Depois que o processo de digitalização da TV no país estiver completado, a população terá mais do que imagens melhores. “Com a abertura de mais canais para a TV aberta, vai aumentar a oferta de conteúdo e haver mais opções para o público”, diz a diretora da TV Câmara, Sueli Navarro. Atualmente, o espectro da região da grande São Paulo é dividido entre 26 canais abertos, com a digitalização este número subirá para 55, com a possibilidade de aumentar. Com o aprimoramento das tecnologias de compressão de sinal, a banda digital poderá comportar dois canais em alta definição onde hoje cabe apenas um. “É uma questão de tempo para isso acontecer”, anuncia o engenheiro Bedicks. A maior oferta de faixas pressupõe, em princípio, um salto na produção de novos programas e de forma mais socializada. “Haverá um aumento da oferta de produções independentes”, prevê Sueli. No caso das TVs públicas, esse número pode ser multiplicado por quatro. Isso porque, ao contrário das produtoras privadas, as TVs estatais têm autorização para dividir a banda digital em quatro, o que diminui a qualidade da imagem, mantendo-a em padrões similares aos atuais. Bedicks, no entanto, é

cético em relação ao sucesso dessa técnica. Um efeito negativo, acredita, seria a queda na audiência desses canais como ocorreu em países que optaram pela divisão da faixa digital. Outra revolução que o sinal digital promete é a interatividade com o telespectador que, aliada à portabilidade (o sinal poderá ser captado por celulares e placas de computador) “vão melhorar a qualidade da democracia”, ressalta a diretora. Nas residências, porém, a interatividade vai depender do acesso a outros recursos. A programação interativa exige um sinal de retorno do telespectador, propiciado por cabo ou telefone fixo. Para se ter uma idéia, pouco mais de 50% da população atual tem acesso à telefonia fixa, segundo dados do site do Comitê Gestor da Internet, e só cerca de 3% dos domicílios possuem TV paga (Mídia Dados, 2008). Até que se resolva essa questão, ficam comprometidos os anseios expressos no primeiro parágrafo do primeiro artigo do Decreto 4901/03 que criou o Sistema Brasileiro de TV Digital, “promover a inclusão social (...) por meio do acesso à tecnologia digital, visando à democratização da informação”.

Fábio Reynol



AFA

“Domingo aéreo”, evento que abre a AFA para familiares e comunidade em geral

GÊNERO

Mulheres nas forças armadas desafiam conceito de soldado

A partir da segunda metade do século XX as forças armadas de vários países do mundo começaram a admitir mulheres, que receberam formação idêntica a dos homens. Esse processo marca uma ruptura na história dos exércitos ocidentais, abrindo espaço para uma atuação diferente das funções auxiliares e modificando o esquema tradicional de recrutamento, alistamento e participação das mulheres apenas em tempos de guerra. Entre os países que se destacam no número de mulheres em suas forças armadas estão os Estados Unidos, 14% em relação ao total de soldados do país, Cana-

dá com 11%, Hungria com 9% e França com 8,5%, de acordo com dados da Organização do Tratado do Atlântico Norte (Otan, 2000).

No Brasil, a inserção de mulheres nas forças armadas é recente. A participação ocorreu, primeiramente, em funções como auxiliares. A marinha foi a primeira a admiti-las na área de manutenção eletrônica. Em 1980, foi criado o Corpo Auxiliar Feminino da Reserva da Marinha, para atuação na área técnica e administrativa. “Legalmente elas podem ser movidas para outros trabalhos, mas na prática não é o que acontece. Elas permanecem nesse trabalho a vida inteira”, conta Maria Celina D’Araújo, pesquisadora do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, da Fundação Getúlio Vargas (Cpdoc/FGV), e professora da Universidade Federal Fluminense

(UFF). Apenas em 1998 houve permissão para participação feminina em missões nos navios hidrográficos, oceanográficos e de guerra e permissão para integrar tripulações de helicópteros.

O exército brasileiro foi o último das forças armadas a aceitar mulheres. Elas passaram a integrar os quadros complementares e de apoio administrativo, exercendo funções como médicas, dentistas, farmacêuticas, economistas, advogadas e outros. Depois, foram incorporadas nos quadros permanentes, mas sem poder galgar o topo da carreira. Segundo Maria Celina, que coordenou a sessão temática “Forças armadas e gênero”, no II Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos de Defesa, que ocorreu um julho deste ano, as mulheres desafiam o conceito tradicional de soldado profissional secularmente associado à valentia como atributo masculino. “Elas são consideradas, em geral, como seres que precisam ser protegidos, dentro e fora dos quartéis, e isto suporia a exclusão em certas atividades consideradas de risco e de rigor disciplinar e, portanto, masculinas”, acredita.

Em Israel, país onde o serviço militar é obrigatório para mulheres, elas estão excluídas das posições de combate. Isso ocorreu porque contribuíam para aumentar o número de mortos. A tendência do homem era proteger a companheira, enquanto o inimigo não queria se render à mulher. Ambos os casos geravam mais mortes. Nos Estados Unidos, as mulheres ocupam 95% dos postos de trabalho abertos para elas nas forças armadas, mas



ainda estão excluídas dos campos de combate direto (artilharia, infantaria, forças especiais etc).

FORMAÇÃO MILITAR A Academia da Força Aérea (AFA) brasileira foi a primeira, e atualmente é a única, a incluir mulheres em um de seus cursos de formação de oficiais. Em 1996, mulheres foram admitidas como cadetes e começaram a receber formação idêntica a dos homens no curso de formação de oficiais da intendência. Quatro anos depois, mais de 50% dos cadetes do curso eram mulheres. Em 2002, foi aprovado o ingresso delas para o curso de formação de oficiais aviadores e, em 2004, pela primeira vez na história da aviação brasileira, uma mulher pilotou sozinha uma aeronave de instrução militar da AFA.

Segundo Emília Emi Takahashi, professora da AFA e autora de uma pesquisa sobre a

participação de mulheres nessa instituição, as cadetes tem que se esforçar para que sua condição de mulher não se sobreponha ao espírito militar, ou à identidade militar. “As dificuldades ainda ocorrem, especialmente aquelas causadas por comportamentos discriminatórios isolados, entretanto, a elevação das notas, a identificação com os valores e atitudes próprios à vida militar como coragem, lealdade, dever e amor à pátria, são os aspectos mais lembrados quando penso na integração das mulheres na AFA”, diz.

Na opinião de Maria Celina, entre os militares brasileiros prevalece o argumento da fragilidade feminina que serve de justificativa para restrições. “A idéia de proteção coloca a mulher no lugar de um ser que deve ser defendido em qualquer situação, se necessário pela guerra, mas nunca como agente direto do exercício da violência”, explica. Segundo ela, é forte também a iden-

tificação da mulher com a maternidade, principal razão das baixas entre as militares. O casamento também aparece como fator limitante, em função das exigências de distanciamento e disposição de tempo integral próprios da vida militar, lembra Emília Takahashi.

“A admissão de mulheres na academia das forças armadas traz inovações históricas: o recebimento de uma formação acadêmico-militar idêntica a dos homens em um curso de formação de oficiais de carreira e a possibilidade de atingir o generalato”, afirma Emília Takahashi. Hoje, segundo informações do Ministério da Defesa, 8403 mulheres estão empregadas na marinha, exército e aeronáutica, o que corresponde a 2,62% do efetivo das forças armadas brasileiras.

Patrícia Mariuzzo

PARTICIPAÇÃO DE MULHERES NAS FRENTE DE BATALHAS É ANTIGA

O mito das amazonas antecede a mitologia grega. De acordo com Maria Izilda de Matos, da PUC-SP, são encontradas referências sobre essas guerreiras em culturas pré-helênicas que viviam às margens do mar Negro e no norte da África. Relatos desse período falam de conquistadoras que combatiam em pares, unidas por cintos e juramentos. Foi também uma lenda sobre guerreiras que deu origem aos nomes do estado e rio mais extensos do país. Os primeiros europeus, ao chegarem às terras da futura Amazônia, contaram ter encontrado tribos de mulheres cujos costumes assemelhavam-se aos das famosas amazonas da Capadócia, na Ásia Menor. Diz-se que elas extirpavam o seio direito para melhor manusear suas armas durante as batalhas, razão pela qual se originou o nome: a (sem) + mazos (seios). “Na antiguidade, como o poder mágico feminino era considerado necessário à vitória, a inclusão de guerreiras nos exércitos não foi pouco usual, por isso são encontradas referências à sua participação entre vários povos”, observa a Maria Celina D’ Araújo, da UFF. “Relatos descrevem ainda a presença de batalhões femininos na Irlanda até o século VII, quando a cristianização, de certa forma, condicionou as mulheres a abandonar as armas”, diz.

Reprodução do livro *Amazzonia um gigante ferido*, 1993



MUN

ACERTANDO NO ALVO

Indústria aposta em medicamentos com menos efeitos colaterais

O Viagra é um dos medicamentos mais conhecidos no mundo hoje. Apesar de ter trazido grandes benefícios para a vida de homens com problemas de disfunção erétil o medicamento, produzido pela Pfizer, apresenta alguns efeitos colaterais, sendo por isso contra-indicado para pacientes com problemas cardíacos que tomam trinitrina, um vasodilatador coronário. Como o Viagra também

atua como vasodilatador dos vasos sanguíneos do pênis pode ocorrer queda de pressão no paciente. Em 2006, o Instituto de Química de Recursos Naturais da Universidade Estadual de Talca, no Chile, começou a trabalhar em um projeto para desenvolver uma nova forma de síntese que evitaria os riscos associados ao uso do Viagra. O novo medicamento já está sendo testado em humanos e a previsão é que em um prazo de dois anos ele deve estar disponível para comercialização. O Viagra, assim como os fármacos similares, atua inibindo a fosfodiesterase 5 ou PDE-5, uma enzima que se encontra no

músculo liso dos corpos cavernosos do pênis e que tem relação direta com o fluxo sanguíneo e, portanto, com a ereção. O projeto se baseou em uma técnica que a cada dia está mais presente na indústria farmacêutica, a chamada síntese seletiva ou assimétrica por meio da qual é possível obter moléculas com arranjos espaciais específicos, chamadas de moléculas quirais (cuja estrutura não é sobreponível à sua própria imagem no espelho). A correta orientação espacial de uma molécula de um fármaco é de extrema importância, a fim de que se possa obter uma interação mais

AUMENTA CONSUMO DE VIAGRA ENTRE JOVENS

Além do Viagra, existem outras drogas desenvolvidas para o tratamento da disfunção erétil. O Cialis (citrato de tadalafila) e o Levitra (vardenafila) pertencem à chamada "segunda geração" do Viagra e são fabricados, respectivamente, pela Eli Lilly e pela Bayer. Na expectativa de melhorar seu desempenho sexual, muitos homens saudáveis, especialmente os jovens, têm experimentado essas drogas. "Muitos usam por insegurança e medo de fracassarem e outros por quererem experimentar algo a mais", explica Eduardo Bertero, coordenador do Departamento de Andrologia da Sociedade Brasileira de Urologia. Um dos problemas que podem surgir, afirma, é que isso pode se

tornar um hábito.

"Como não há fiscalização, qualquer cidadão entra na farmácia e compra Viagra e afins sem receita médica", completa. Outro perigo são produtos ilegais como o Pramil, fabricado pelo laboratório paraguaio Novophar, cuja comercialização no Brasil foi vetada pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa). Apesar da determinação, é possível encontrar o produto ilegalmente no mercado.



O Viagra completou 10 anos em 2008. É o 5º medicamento mais vendido no país, atrás do Cialis na 2ª posição



Notícias do Mundo

efetiva desta com seu receptor biológico. De acordo com Leonardo Silva Santos, que coordenou o projeto em Talca, isso gera uma ação especializada sobre o organismo, sem afetar outras enzimas, o que provocaria efeitos não desejados que, no caso do Viagra, poderiam, entre outras coisas, potencializar a ação de outros medicamentos para o coração. “Nos processos celulares e metabólicos é de suma importância que os receptores e enzimas reconheçam o que chamamos de composto opticamente puro. Isso aumenta a potencialidade da droga no receptor, tornando sua ação mais específica”, explica Santos. No projeto chileno, novas metodologias para a síntese de moléculas de interesse farmacêutico foram propostas. Dentre elas estavam os inibidores de PDE-5, que atuam como o Viagra, e que já vêm sendo estudadas por grandes empresas farmacêuticas, mas sem causar efeitos colaterais. “Nossa metodologia de síntese é uma alternativa eficiente e com custo razoável para se chegar a esse resultado”, afirma o pesquisador. A metodologia está sendo patenteada nos Estados Unidos.

Patrícia Mariuzzo



Cartoon extraído do site da FOE

OBESIDADE

Informação: arma para combater epidemia

Um site da Nova Zelândia é responsável por uma grande oferta de informação a respeito da obesidade e do diabetes tipo 2. Resultado da luta de uma sociedade de voluntários preocupados com o avanço das duas doenças no país, principalmente entre crianças e adolescentes, o site tem o objetivo de conscientizar a população a respeito dos riscos da obesidade e também sobre as políticas em andamento no país e em outros lugares, que podem ajudar a combater essa epidemia. A Fundação Fight the Obesity Epidemic (FOE, na sigla em inglês) foi criada em 2007, mas, desde 2001 o grupo empenha-se na conscientização sobre a obesidade e a sua prevenção. A proposta é mudar o ambiente físico, social, cultural e regulador do país, de forma a ajudar os cidadãos a manterem um peso adequado e um corpo saudável.

Atualmente, a FOE faz essa conscientização por meio de um boletim de notícias sobre desenvolvimentos e iniciativas atuais no país e em outros lugares; aproveita oportunidades para divulgar mensagens sobre o tema nos meios de comunicação e em outros; produz relatórios e divulga-os; submete pareceres ao ministério da saúde sobre regulamentações, projetos de leis; sonda a opinião pública a respeito da receptividade para mudanças nesse ambiente que consideram ser obesogênico. Todo esse material permanece disponível no site www.foe.org.nz.

FATOR MOTIVADOR A obesidade já é considerada epidêmica em praticamente todo o mundo, sendo responsável pelo aumento de doenças como diabetes tipo 2, doenças coronarianas, problemas nas articulações, além daqueles de ordem psi-

MUN

cológica. Afeta adultos, crianças e adolescentes, devido, principalmente, ao consumo de alimentos com altos níveis de gordura, sal e açúcar, e à redução do exercício. A condição das crianças é especialmente preocupante, uma vez que a atividade física é menos estimulada, as brincadeiras foram substituídas pela TV, videogames e computadores e, além disso, a propaganda transmitida pela televisão incentiva o consumo de alimentos não saudáveis.

Uma avaliação feita na Nova Zelândia, em 2002, constatou que quase um terço das crianças têm excesso de peso ou estão obesas. Uma em cada dez apresentava à época, um quadro de obesidade. Ainda segundo a pesquisa, 47% das meninas e 35% dos meninos da etnia maori apresentaram excesso de peso ou obesidade. Esse quadro levou à criação da FOE.

A associação do consumo maior de alimentos calóricos com o sedentarismo resultou no aumento do peso das crianças e no avanço da incidência de diabetes tipo 2 (ocorre quando o pâncreas produz insulina, mas o organismo não a reconhece e, portanto, ela não se liga à glicose, ocorrendo um acúmulo desta na circulação sanguínea) nesse grupo. A situação pede medidas sérias de informação à população sobre os riscos que está correndo, de incentivo a mudanças de comportamento e de políticas públicas.

Simone Pallone

ENTREVISTA

A responsabilidade de ter um Prêmio Nobel

Peter Agre, diretor do Instituto de Pesquisa da Malária da Universidade Johns Hopkins (EUA) recebeu o mais alto mérito que um cientista poderia sonhar, o Nobel de Química (2003) por elucidar o mecanismo de transporte de água para o interior da membrana celular. O prêmio, dividido com o também norte-americano Roderick MacKinnon, mudou sua relação com a mídia e permitiu que se tornasse um formador de opinião de enorme influência. Vantagens que procura usufruir de forma a contribuir para que mais jovens se encantem pela ciência e que o tratamento da malária avance e chegue aos países pobres. A doença afeta quase meio bilhão de pessoas e mata um milhão todos os anos no mundo. Formado em química e medicina, Agre faz questão de lembrar em sua autobiografia que era um aluno mediano, contando até com um D em química no boletim. Entre as influências de sua carreira estão seu pai, Courtland Agre, químico, e o professor Richard Hughes, do ensino fundamental, que o ensinou que o aprendizado pode ser imensamente divertido. Linus Pauling, duas vezes laureado pelo

Nobel (1954 e 1962), era amigo de seu pai, que descrevia o prêmio como “o mais próximo que se pode chegar do Santo Graal”. Peter Agre concedeu esta entrevista durante a 10ª Conferência Internacional sobre Comunicação Pública da Ciência e Tecnologia (PCST-10), na cidade de Estocolmo, na Suécia, em junho deste ano. Ele acredita que ainda escreverá uma obra de divulgação científica, mas no momento está se dedicando em aproximar a ciência do público, sendo acessível, razoável, e tentando dar esperança. “Os métodos da ciência podem melhorar a vida, eu sei que podem”. Segundo o site Web of Science, ele possui fator h 71, o que significa que possui 71 artigos que receberam, ao menos, a mesma quantidade de citações; uma média de 800 citações por ano de carreira, sendo 2004 o ano no qual seus trabalhos foram mais citados.

O que o senhor pensava sobre o Prêmio Nobel antes de recebê-lo?

Antes e depois. Antes é maravilhoso, impossível, o Santo Graal. Depois é algo como “Oh meu Deus!”. Não há como corresponder às expectativas.

Mas, como cientista, o senhor já havia considerado ganhar o Nobel?

Acredito que todo cientista em algum momento, sonhando acordado, imagina que está recebendo o



Notícias do Mundo



Peter Howard

Prêmio Nobel proporciona maiores oportunidades de influenciar a opinião pública

telefonema de Estocolmo [informando sobre o prêmio]. Acho que é universal, embora não seja sério. É um sonho prazeroso, é como todo jogador de futebol que se imagina ganhando um campeonato mundial.

Qual foi o impacto pessoal e para sua carreira?

Isso é interessante. Uma das primeiras coisas é que meus filhos notaram que, afinal, o pai não era um perdedor - "Meu pai?!!". Eu era apenas um pai estúpido que trabalhava no laboratório

duramente, frustrado. Acho que a opinião dos meus filhos mudou um pouco [risos], não inteiramente. Mas há muitas expectativas. Nenhum jornalista da América do Sul tinha me procurado antes, eles não sabiam quem eu era. Então pode ser útil, não para mim pessoalmente, mas é claro que é incrível, prazeroso, elogioso, mas em termos do objetivo que nós cientistas temos de que gostaríamos de avançar a sociedade ou a preocupação com o ambiente etc... normalmente não se dá a atenção devida. Mas quando

você é um Prêmio Nobel e se preocupa com o meio ambiente é como se [acreditassem que] "talvez ele saiba mais do que nós, talvez devemos nos preocupar com o meio ambiente". Então creio que o desafio dos laureados é tentar, seriamente, ser razoável, falar sobre as coisas que se sabe ou deixar claro que se trata de uma opinião. Em termos de financiamentos, muitas universidades têm me oferecido um lugar e tenho sido convidado para estar em todos os comitês. Tento ser acessível e dar palestras, mas já estive em centenas de universidades e, depois de um tempo, é exaustivo. Não consegui estar em casa por alguns meses sem ser interrompido. Cria-se um nível de expectativas que é impossível de preencher. Mas é basicamente muito bom, um prêmio para algo construtivo, que modifica a ciência e que, se espera, mude a vida das pessoas e não em função de um apelo sexual ou algo engraçado que não faz sentido.

Há uma pesquisa que mostra que os laureados, depois de ganharem o Prêmio Nobel passam a ser convidados a ser co-autores de inúmeros papers.

No meu caso, fomos convidados para ser co-autores. Para escrever um *paper* a co-autoria é necessária, mas uma co-autoria ativa, este é o adjetivo chave. Mas há um ponto aí



sobre o quanto de participação há e normalmente isso não é para o meu benefício. Mas, realmente, não dá para ser sempre co-autor porque há sempre um colega que tenta ficar a sua sombra. E seu nome também fica sujeito às conseqüências do artigo: se ele for errado, ou de má qualidade ou, pior, desonesto? Seu nome está lá, então é preciso ser cuidadoso.

O Prêmio Nobel mudou sua relação com a mídia?

Primeiramente, acho que a mídia tem um papel muito importante na sociedade, e na ciência também. Acredito que ela seja a voz para que a população saiba o que está acontecendo. Depois que recebi o prêmio percebi que a maior parte da mídia, a européia e da América do Sul, tem um *background* científico. Nos Estados Unidos ela é mais misturada, os profissionais das melhores instituições têm uma boa compreensão [sobre a ciência], mas a mídia local é um lixo – as questões que me faziam eram do tipo “qual a sua pasta dental?” ou se aceitaria ser jurado do Miss Universo. Sempre tento ser acessível, não tanto porque preciso disso ou porque me beneficia, mas acho que é justo. Os leitores querem respostas interessantes, reflexivas e isso pode atrair os jovens para a ciência e é por isso que estou aqui. Para acabar com o estereótipo do cientista impessoal, frio, analítico e mostrar que ele é uma pessoa normal: com amor, família, interesses, medos, e muito humano.

É importante mostrar o lado humano, porque aí não será tão difícil para os jovens serem atraídos para a ciência.

Qual é a sua responsabilidade como laureado?

A mesma responsabilidade que todo cidadão tem, mas há mais oportunidades de provocar ação, de contribuir para mudanças. Assim, acho que se deve fazer uso dessas oportunidades. Qualquer cidadão que vê um problema deve tentar lidar com ele mas, como laureado, pode-se tentar fazer mais, chamando atenção para os problemas e soluções adequadas.

No que o senhor está trabalhando atualmente?

Nosso laboratório está reduzido e sou o diretor de um Instituto de Malária da Universidade de John Hopkins, então essa é uma aventura nova. Na realidade esse era meu interesse original em ciências médicas, queria me envolver com a medicina do Terceiro Mundo, contribuindo com a saúde, estudando as doenças, protegendo os pobres na África, na Ásia. Foi assim que comecei na medicina. Nosso laboratório trabalha com malária, em novas direções que esperamos ter valor terapêutico. Mas, principalmente, estamos tentando, junto ao Instituto, atrair jovens cientistas. Porque eles podem se interessar pela ciência, ir para muitas áreas, mas são constantemente lembrados de que a pesquisa com

câncer e neurociência é importante, mas não a única. Em termos de sofrimentos humanos, as doenças do Terceiro Mundo, como a malária, talvez sejam ainda mais importantes porque afetam crianças. Há cerca de três anos eu trabalhava com câncer, era bastante confortável e facilmente administrável. Mas senti que não era suficiente, queria fazer algo importante, globalmente falando.

Quem o senhor indicaria para ganhar o Prêmio Nobel de Química?

Não vou citar um nome porque não seria justo, seria fazer a publicidade de alguém sem autorização. Mas acho que, no futuro, o prêmio deverá envolver alguém que trabalhe com questões de saúde pública, com doenças dos pobres, medicina reprodutiva. Creio que mais mulheres serão premiadas, porque mais mulheres estão entrando na ciência. É interessante, porque há algumas diferenças no trabalho, elas são mais pensativas e trabalham bem em grupos, então acho que serão reconhecidas. E também há a entrada de outros países. Cientistas brasileiros, por exemplo, acontecerá logo. Muitos países estão investindo pesado, como Cingapura. Como se ganha um Prêmio Nobel? Não é tão simples, mas fazer investimentos é parte da resposta. Sei de algumas pessoas que são merecedoras do prêmio, mas se dissesse o nome delas, de certa forma, diminuiria suas chances.

Germana Barata

CULTURA INDÍGENA

Organizadora

CLARICE NOVAES DA MOTA

MARTA MARIA AZEVEDO

ANTONIO BRAND

WILMAR DA ROCHA D'ANGELIS

TATIANA AZAMBUJA UJACOW MARTINS

DOMINIQUE TILKIN GALLOIS

ROBIN M. WRIGHT

REGINA POLO MÜLLER

RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD

LUX VIDAL

MARIA BEATRIZ ROCHA FERREIRA

MANUEL HERNÁNDEZ

VERA REGINA TOLEDO CAMARGO

OLGA RODRIGUES VON SIMSON

APRESENTAÇÃO

REPENSANDO A EXPERIÊNCIA INDÍGENA NOS DIAS DE HOJE

Clarice Novaes da Mota

Desde a "descoberta" do território hoje conhecido como Brasil pelos portugueses que a presença dos indígenas aqui vivendo tem sido um desafio às políticas de ocupação e colonização da nova terra por todos os governos constituídos pela população não-indígena. A política colonizadora em relação aos índios foi sempre de protecionismo, com vista à assimilação do contingente indígena para usufruto da sociedade nacional. Os indígenas, por sua vez, ora resistiram à ocupação de suas terras e sua escravização pelo capital, ora aceitaram pacificamente os intrusos, inclusive colaborando com eles em suas guerras contra outros invasores, ou simplesmente se mudaram para glebas longínquas onde continuaram a viver suas vidas da forma como sabiam. Este desafio permaneceu ao longo destes 500 anos de ocupação da terra alheia, com altos e baixos em termos das relações com os índios, relações estas marcadas pela necessidade quase constante em controlá-los, tomando variadas decisões quanto a seu destino, resultando no que é atualmente a convivência dos povos indígenas com a sociedade nacional. Sendo que esta ainda é marcada pela soberania de uns sobre outros, estes outros sempre vistos como "exóticos" ou "primitivos" e, consequentemente, necessitados de nosso apoio, compreensão, amizade e solidariedade para poderem continuar sobrevivendo enquanto "os outros". Mas não resta dúvida que a consciência de sua diferença, e de seus direitos, tem se solidificado nas últimas décadas, inclusive a partir desse mesmo apoio e solidariedade por parte de movimentos pró-indígenas da sociedade nacional, facilitando o ressurgimento de várias comunidades indígenas que já tinham sido dadas como "extintas" ou até mesmo de sociedades novas e auto-afirmadas. Enquanto o lema do contato com os povos indígenas era o de proteger para assimilar e aculturar, as relações, embora homogeneizadoras e controladoras, pareciam satisfatórias para a maioria da população não-indígena. Afinal, trata-se de populações minoritárias e desprovidas de "cultura". Mesmo se nem todos os assim chamados povos primitivos estavam fisicamente morrendo, suas culturas exóticas estavam certamente se desintegrando (por "aculturação") sob o

assédio da ordem capitalista mundial. Parecia que logo nada mais restaria a contemplar senão versões locais da "civilização" ocidental.

A Constituição de 1988, no entanto, reconheceu "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." (Capítulo VIII – Dos índios – Artigo 231 da CF). O Artigo 231 afirma ainda, em seu segundo parágrafo: "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". E no quarto parágrafo: "As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis". Ou seja, a Constituição de 1988 rompeu com a perspectiva integracionista vigente desde o período colonial no Brasil e abriu uma nova perspectiva: de reconhecimento dos direitos territoriais e culturais dos povos indígenas. Como se nada houvesse passado nos últimos 20 anos, como se a sociedade civil não tivesse se recuperado dos anos da ditadura militar, não só eles, mas, principalmente, os militares brasileiros continuam a pensar os povos indígenas como devendo "ser plenamente integrados à sociedade nacional", de modo que suas terras e riquezas sejam colocadas à disposição do mercado e do "desenvolvimento do país". Para os militares, os povos indígenas não podem ser reconhecidos como tais, pois o seu mero reconhecimento significaria "uma ameaça à soberania nacional", uma velha paranoia política que nos leva sempre a estratégias de conflito, baseada no desentendimento do que é realmente necessário para se manter ou lograr uma desejada soberania nacional. A saber, que não são necessariamente os índios que nos impedem de alcançar tal soberania, mas os desastrosos contratos com multinacionais estrangeiras e outros desacertos econômicos...

A terra indígena Raposa Serra do Sol é, no momento, a principal vítima da reação militar às políticas de governo e às conquistas constitucionais dos povos indígenas. Na verdade, para os militares, Raposa Serra do Sol deverá ser, numa concepção de guerra, a "cabeça de ponte" de um ataque generalizado às demarcações e homologações de terras indígenas já feitas,

sendo feitas ou a serem feitas no Brasil. Trata-se de voltar ao período pré-constitucional, anular demarcações, evitar novas e disponibilizar os territórios indígenas para as grandes corporações nacionais e internacionais, principalmente mineradoras, e para o agronegócio. Só assim, a “segurança nacional” estaria garantida.

Neste conjunto de excelentes artigos, escritos por antropólogos, historiadores e educadores, com a autoridade permitida por seus vastos trabalhos de pesquisa e por anos de convivência pacífica junto às sociedades indígenas neles tratada, analisa-se e debate-se mais uma vez o grande conflito gerado (e seus resultados), ao longo das décadas, pelas incompreensões entre índios e não-índios e pelos interesses altamente diversos da sociedade mercantilista, consumista e capitalista em confronto com sociedades comunitárias e sem vistas a acumulação do capital mercantil, como são até hoje as sociedades que nos antecederam neste vasto território nacional. Os artigos nos atualizam sobre o que se precisa saber sobre as comunidades, mas também o que se precisa aprender com as mesmas. As atuais comunidades indígenas não nos parecem tão sequiosas de nosso aval, nem de nossa logística dominadora, para exercerem a sua própria vida, ou para se manifestarem como povos autônomos e auto-afirmados em termos de cultura e sobrevivência material. Estão sequiosos, isto sim, de um reencontro com sua natureza pré-conquista, por suas culturas tradicionais, seus saberes, seus idiomas, numa vontade expressa de fortalecimento, tanto cultural como político. Entram na sociedade nacional, não mais como vítimas, mas como autores de seu próprio destino. Ao ler os textos aqui presentes, faremos, com certeza, uma idéia diferente sobre quem são os índios brasileiros na atualidade: artistas, religiosos, educadores bilíngües, esportistas, autores, especialistas sobre a cura e a natureza, integrados consigo mesmos e prontos para um recomeço em termos das relações com os não-indígenas. Além do mais, como nos mostra Marta Maria Azevedo no artigo “Diagnóstico da população indígena no Brasil”, capazes de aumentar sua população, mostrando sua integridade física e espiritual, subvertendo a antiga visão do “civilizado” sobre o “primitivo”, reelaborando o passado para construir o presente.

Clarice Novaes da Mota é professora adjunta de antropologia na Universidade Federal de Alagoas e vice-coordenadora do grupo de pesquisa do Laboratório de Movimentos Étnicos, da Universidade Federal de Campina Grande. Em 1980, foi pesquisadora do Museu do Índio (RJ) e, em 2007, publicou o livro Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura em duas comunidades indígenas do Nordeste do Brasil, pela Edufal.

DIAGNÓSTICO DA POPULAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL

Marta Maria Azevedo

INTRODUÇÃO No Brasil do século XVI, quando da chegada dos portugueses, viviam cerca de mil povos distintos com uma população de 2 milhões a 5 milhões de pessoas, segundo diferentes estimativas. A Funai (Fundação Nacional do Índio), em reunião sobre a possível realização de um levantamento populacional dos índios em 2003, apresentou a tabela abaixo com estimativas do decréscimo populacional desses povos.

Desde o início da colonização brasileira até a década de 1970 os povos indígenas eram considerados como uma categoria social transitória, ou seja, todas as políticas públicas direcionadas aos povos indígenas tinham como objetivos sua “integração à comunhão nacional”, seja através da catequização, colonização, ou até mesmo da escravização. A lei nacional mais recente que especificamente diz respeito aos povos indígenas no Brasil é o Estatuto do Índio, de 1973, que, embora tenha ficado desatualizado com a nova Constituição, ainda não foi substituído. Nesta lei todas as ações visam “a integração do índio à comunhão nacional”.

Com a Constituição de 1988, os povos indígenas passaram a ser considerados como povos distintos sujeitos de direitos especiais, são reconhecidas suas organizações sociais, econômicas e políticas distintas e fica estipulado que o Estado deve respeitá-los enquanto povos distintos. Portanto, não estão mais fadados ao desaparecimento, espera-se uma convivência mais respeitosa, as políticas públicas não devem mais ter como objetivos a integração desses povos à comunhão nacional. Muitos esforços têm sido feitos para melhorar a implementação desses direitos garantidos na Constituição (1), não só por parte do próprio movimento indígena, como também

Tabela 1 - Estimativas da população indígena no Brasil

Fonte: Funai

Ano	População Indígena	% População Total
1500	5.000.000	100,00
1570	800.000	94,00
1650	700.000	73,60
1825	360.000	9,14
1940	200.000	0,40
1950	200.000	0,37
1953	150.000	0,30
1957	70.000	0,10
1979	210.000	0,17
1980	227.801	0,19
1995	330.000	0,20
2000	358.397	0,20
2005	450.000	0,20

por parte do governo. Porém, ainda é nítida a falta de sistemas de informações populacionais mais detalhados e com ampla cobertura para orientar, acompanhar e avaliar as políticas públicas. Como se sabe, os censos demográficos brasileiros começaram a captar de maneira específica os *indígenas* a partir de 1991, com a auto-declaração de pessoas no quesito “cor ou raça” do questionário da amostra. Ainda assim, muitos trabalhos já demonstraram que essa metodologia de captação tem sido insuficiente para termos uma idéia mais acurada da situação sociodemográfica dos povos indígenas, sujeitos de direitos e políticas públicas específicas (2).

Diferentemente de outras populações no mundo, que em sua grande maioria estão com baixos níveis de fecundidade (3) (ou baixando) e baixos níveis de mortalidade (ou baixando), ou seja, passando pela chamada transição demográfica. Os povos indígenas na América Latina, ao contrário, se encontram num processo de crescimento populacional. Assim sendo, os altos níveis de fecundidade desses povos estão sendo mantidos, nos últimos dez anos pelo menos, e a taxa de crescimento anual está sendo estimada, de uma maneira geral, em 3% ao ano. Isto indica que esses povos estão com uma dinâmica demográfica completamente distinta daquela observada na maioria dos países do mundo, não só da América Latina. Somente esse fato deveria ser motivo de muitas pesquisas, investigações e investimentos para que se possa saber o porquê desse fenômeno: é algo semelhante ao “baby boom” pós-guerras? Ou seja, é um fenômeno de recuperação demográfica, ou é uma diferente dinâmica demográfica que tem raízes culturais e territoriais? Ou é uma fase temporária que pode acontecer muitas vezes no início da transição demográfica, que se caracteriza por um aumento da população causado pela alta fecundidade e queda da mortalidade? Quais são os níveis e perfis da fecundidade desses povos tão distintos entre si, e quais são as diferenças entre os diversos componentes demográficos de suas populações – fecundidade, mortalidade e migração? Todos os indicadores epidemiológicos, importantíssimos para ajustar e planejar as políticas públicas de saúde, têm suas bases na população total por etnia, desagregada por sexo e idade; ou seja, as taxas de morbi-mortalidade, por exemplo, têm por base a população total num determinado período, e se não temos a população total por sexo e idade de um determinado povo não podemos saber com confiança quais são esses indicadores. Todas essas são perguntas que, embora a nova Constituição do Brasil os reconheça como povos distintos, com direitos territoriais, culturais, lingüísticos etc, não podemos responder, pois não temos como analisar esses componentes demográficos por povo ou etnia.

OS INDÍGENAS NOS CENSOS DEMOGRÁFICOS BRASILEIROS Os censos demográficos brasileiros captam a auto-declaração daqueles que se identificam como *indígenas*, categoria que está incluída no quesito raça/cor da pele, do questionário da amostra. Este contingente populacional inclui pessoas que se identificam como sendo “índio-descendentes” mesmo não sabendo a que povo/etnia pertenciam seus ancestrais (em geral, reconhecidamente ancestrais via materna); pessoas que moram em cidades e que se reconhecem como pertencendo a povos/etnias específicos; pessoas que moram em Terras Indígenas (TIs) e que se reconhecem como pertencendo a povos/etnias específicos, e pessoas que reconhecem como pertencendo a povos/etnias específicos que estão em processo de reivindicação de suas terras e, em alguns casos, de suas identidades étnicas.

Com os resultados do censo demográfico de 1991, do questionário da amostra, já apontávamos para um fenômeno de “valorização das identi-

Tabela 2 - População Indígena - 1991-2000, segundo o IBGE

Fonte: FIBGE - Censo demográficos 1991,2000

Regiões e UF	1991	2000
Basil	294.128	701.462
Norte	124.616	200.934
Rondônia	4.134	15.859
Acre	4.745	10.205
Amazonas	67.881	119.927
Roraima	23.427	20.912
Pará	16.131	19.029
Amapá	3.244	2.996
Tocantins	5.054	12.007
Nordeste	55.851	166.500
Maranhão	15.672	46.494
Piauí	316	2.106
Ceará	2.692	3.469
Rio Grande do Norte	394	598
Paraíba	3.784	4.353
Pernambuco	10.575	32.812
Alagoas	5.692	6.101
Sergipe	705	10.238
Bahia	16.021	60.329
Sudeste	30.586	156.134
Minas Gerais	6.114	50.381
Espírito Santo	2.352	10.345
Rio de Janeiro	8.953	33.389
São Paulo	13.167	62.019
Sul	30.332	50.891
Paraná	10.974	19.636
Santa Catarina	4.883	1.515
Rio Grande do Sul	14.475	29.739
Centro Oeste	52.743	127.003
Mato Grosso do Sul	32.759	60.533
Mato Grosso	16.550	46.027
Goiás	2.087	10.916
Distrito Federal	1.347	9.527

dades étnicas” com muitas facetas, onde o aumento populacional dos indígenas no Brasil é uma delas. Esse crescimento pode ser atribuído a várias causas: a) crescimento vegetativo, quando a população mantém altas taxas de fecundidade, está sendo observado entre os povos indígenas residentes das TIs, como é o caso dos Xavante (cerca de 9 mil pessoas em 2000 e 12.845 pessoas em 2005, contabilizadas pela Funasa), dos Waiãpi, que eram 412 em 1992 e em 2005 sua população contava com 756 pessoas, dos Kaiabi no Xingu (4) e outros povos. Esse crescimento tem sido apontado em inúmeros trabalhos sobre demografia e saúde dos povos indígenas e, em alguns casos, deve-se também à melhoria paulatina das fontes de informações sobre esses povos; b) outro caso importante é aquele de outros povos indígenas que passam por um aumento popula-

cional expressivo, como é o caso dos Pataxó da Bahia, que em 2001 eram 2.790 pessoas e em 2005 foram contadas como 10.897 pessoas; este aumento populacional não é devido somente ao crescimento vegetativo, mas muito mais a uma crescente identificação de pessoas e comunidades que anteriormente não se consideravam Pataxó. Assim como os Pataxó existem vários casos, como os Kokama do Amazonas e outros; c) além desses dois tipos de aumento populacional, verifica-se hoje no Brasil uma outra face desse fenômeno de “valorização étnica” que são os povos formados por comunidades que recentemente passaram a se reconhecer como povos indígenas. Esses povos, já denominados de resistentes são, por exemplo, os Kaxixó de Minas Gerais, Pipipá de Pernambuco, Tumbalálá da Bahia e outros, que, portanto, não eram contabilizados como povos indígenas há 15 anos atrás, mas hoje fazem parte desse contingente, com uma população estimada de 15 mil pessoas mais ou menos; d) e, por fim, tivemos um grande aumento populacional da categoria indígena nos censos demográficos de 1991 para 2000 (de 290 mil para 770 mil) que possivelmente pode ser explicado por um crescente reconhecimento da nossa descendência indígena, embora sem conhecermos os povos/etnias específicos dos quais descendemos.

Portanto, no Brasil, são muitos os “índios-descendentes”, porém, aqueles que se reconhecem como povos específicos são os que estão com uma dinâmica demográfica distinta do restante da população brasileira, com altos níveis de fecundidade, com crescimento que chega a níveis de duplicação da população em 15 anos. E são esses povos, ou essas populações, sobre as quais é necessário, e urgente, termos informações populacionais, não só por causa do enorme interesse em estudarmos populações que têm dinâmicas distintas para entendermos as dinâmicas populacionais de uma maneira mais geral, como também para subsidiarmos as políticas públicas de saúde, educação e outras.

Em 2005, o IBGE lançou um pequeno livro com análises demográficas dos auto-declarados *indígenas* nos censos 1991 e 2000 (5), nesse volume conseguiu-se demonstrar que os indicadores demográficos dos indígenas residentes das áreas rurais dos municípios que têm Terras Indígenas em seus territórios (denominadas na publicação de “rural específico”) são próximos daqueles encontrados pelos demógrafos especialistas em populações indígenas quando analisam as informações populacionais desses povos a partir de outras fontes de informação.

Por isto, a tarefa que se impõe agora é conseguir captar informações demográficas confiáveis sobre esses povos, o que exige possivelmente não só ter questões no questionário da amostra dos censos demográficos nacionais (6), mas levando a questão “raça/cor da pele” com as cinco categorias fechadas para respostas, para o questionário do universo, ou seja, fazendo esta pergunta do pertencimento étnico para todos os cidadãos residentes no Brasil. Com isto, teríamos a possibilidade de termos informações para cada Terra Indígena, e para cada povo/etnia.

Sabemos que, no Brasil, dos 225 povos indígenas existentes, 49,55% tem até 500 pessoas, 39,55% tem entre 500 e 5 mil pessoas, 9% tem entre 5 mil e 20 mil pessoas, e apenas 4 povos indígenas têm mais de 20 mil pessoas. Se fôssemos construir amostras populacionais para pesquisar esses povos, portanto, deveríamos levar em consideração as estimativas populacionais de cada um deles, considerá-los o que na realidade são: totalidades sociológicas distintas. Portanto, é, como já foi dito, um grande mosaico de micro-sociedades com populações de pequeno ou médio

porte, com dinâmicas demográficas distintas revelando não só autonomias culturais como também qualidade de vida e perfis epidemiológicos muito diferentes.

Além dessas questões de caráter mais geral, é preciso repensar ou adequar os grandes temas pesquisados, como saúde, educação, religião, ocupação ou trabalho, migração etc.

Enquanto isto, um avanço enorme já se poderia dar se o censo demográfico de 2010 incluísse uma ou duas questões a mais para aqueles que se auto-declarassem indígenas, como pertencimento étnico específico e línguas faladas, e considerasse setores censitários especiais todas as Terras Indígenas já reconhecidas.

Marta Maria Azevedo é pesquisadora do Núcleo de Estudos de População (Nepo) da Unicamp e do Instituto Socioambiental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E NOTAS

1. Os direitos indígenas garantidos na Constituição Federal de 1988 também estão detalhados e garantidos em diversos instrumentos internacionais, sendo mais conhecidos a Declaração da OIT, que o Brasil assinou no ano passado, e mais recentemente, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.
2. IBGE, 2005. “Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000”. Rio de Janeiro: IBGE.
3. As medidas de fecundidade visam termos uma idéia de número médios de filhos nascidos vivos por mulher. Quando estamos falando em níveis baixos de fecundidade em geral queremos dizer que em média as mulheres de uma determinada população em um determinado período de tempo (um ano em geral) estão tendo 2 ou menos filhos. Isto significa que essa população está chegando nos níveis de fecundidade que vão apenas repor a população, ou, fecundidade nos níveis de reposição, a depender dos níveis de mortalidade.
4. Pagliaro, H. “A revolução demográfica dos povos indígenas no Brasil: a experiência dos Kaiabi do Parque Indígena do Xingu – Mato Grosso – 1970-1999”. Tese de doutorado na Faculdade de Saúde Pública da USP. 2002.
5. IBGE. “Tendências demográficas, uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos de 1991 e 2000”. 2005. Disponível no site do IBGE.
6. Amostra essa cujo tamanho depende da população do município (no censo de 2000, 10% para os municípios com mais de 15 mil habitantes e 20% para aqueles com população menor do que esta).
7. Este número 225 foi contabilizado pela equipe do Instituto Socioambiental para a última publicação sobre os povos indígenas. Levou-se em conta todos os povos que têm feito gestões junto à Funai para o seu reconhecimento.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Alves, José E. D. e Cavenaghi S. “Questões conceituais e metodológicas relativas a domicílio, família e condições habitacionais”. In: *Papeles de Población*, n. 43, CIEAP/UAEM, México. 2005.

Azevedo, Marta e Ricardo, Fany. "Censo 2000 do IBGE revela contingente indígena pouco conhecido". In: *Notícias Socioambientais*, publicada no site www.socioambiental.org acessado em 12/12/2006. 2003.

Inep. Censo Escolar Indígena, Brasília, MEC. 1999.

Inep. Questionários do Censo Escolar, Brasília, MEC. 2005 e 2006. Disponível no site www.inep.gov.br acessado em 1 de agosto de 2006.

Mindlin, Betty; Muñoz, H.; Azevedo, M. M. (coord.). "Apreciação das políticas públicas em educação indígena no período 1995-2002". Ministério da Educação, Brasília, mimeo. 2002.

Osório, R. G. "O sistema classificatório de 'cor ou raça' do IBGE". *Textos para discussão*, Ipea, n. 996, Rio de Janeiro/RJ. 2003.

Pagliari, H.; Azevedo, M. & Santos, R.V. (orgs.). *Demografia dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz & ABEP. 2005.

Ricardo, Carlos Alberto. *Povos indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo: Instituto Socioambiental. 2000.

Ricardo, C. A. e Ricardo, Fany. *Povos indígenas no Brasil 2000/2006*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2006.

SER INDÍGENA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: NOVOS RUMOS PARA UM VELHO DILEMA

Clarice Novaes da Mota

INTRODUÇÃO Os anos 1970 no Brasil abrangeram, entre outros, processos de buscas políticas por liberdade de expressão, marcados por movimentos contra-hegemônicos de dissidentes da ditadura militar. Inspirados, em parte, pelo movimento católico da Teologia da Libertação, como também pelas ações do Conselho Missionário Indigenista (Cimi), algumas comunidades indígenas do Nordeste lutaram por seus direitos a terra e identidade, voltando a pelo menos parte de seus territórios. Ainda hoje trabalham pela manutenção de uma identidade que lhes havia sido subtraída durante o processo colonizatório. Entre trabalhos anteriores (1), descrevi a trajetória de dois desses grupos: os Kariri-Xocó de Alagoas e os Xocó de Sergipe. Vários outros autores também registraram esse constante processo de "reinvenção da tradição" e "etnogênese", como ficou conhecido na literatura antropológica. (2;3).

Mais recentemente, Siló Amorim (4) registrou, em imagens e em literatura, esse mesmo processo vivido por várias comunidades do interior do estado de Alagoas a partir de 1998, abordando a construção da auto-identidade dos indígenas Tumbalalá, Kalankó, Catókin e Kóiuanká, que ficaram conhecidos como "índios ressurgidos". Temos, portanto, já registrado todo um processo de busca pelo que se considera o elemento principal para a retomada da terra e dos direitos subsequentes: a chamada cultura ancestral, por conseguinte, a auto-imagem identitária.

Tais grupos indígenas têm enfrentado vários obstáculos e problemas, de origem socioeconômica, mas que são interdependentes de elementos próprios do imaginário social brasileiro, a fatores de origem simbólica, que, no entanto, são primordiais para a legitimação das comunidades. Idéias pré-concebidas sobre autenticidade, cultura original e legitimidade formam a base de consideráveis desses problemas vividos por comunidades que foram forçadas a abrir mão, entre outras coisas, de sua língua ancestral. E esta é apenas a base de uma avalanche de sinais identitários perdidos. Não consigo esquecer a tristeza expressada por uma velha mulher Xocó, da ilha de São Pedro em Sergipe, ao declarar-me que "cultura aqui não tem mais nenhuma". Com isto, ela ponderava sobre a necessidade de se apresentar quem sabe algum traço de uma fugaz "cultura indígena" que pudesse lhes autorizar a se declararem como "índios".

Exatamente qual é a natureza da identidade indígena no Brasil nos dias de hoje? A pergunta é feita não para questionar a chamada autenticidade das comunidades indígenas atuais. O objetivo não é analisar os critérios de inclusão e exclusão que legitimam o processo de delimitação das fronteiras identitárias para os povos indígenas, mas refletir sobre alguns temas do processo atual, sobre o que tem havido tanto de adequado como de nefasto para a vida das comunidades indígenas em todo o Brasil, especialmente aquelas que ressurgiram a partir de sua luta e se auto-declararam indígenas. Ou ainda mais, é entender a forma como o "resgate cultural indígena" está levando o indígena para fora de sua aldeia, em sentido contrário do movimento anterior de estar dentro da

aldeia. O que nos chama mais atenção para esses processos de definição da identidade indígena tem sido a atual inclusão dos mesmos na sociedade brasileira de uma forma bastante diferente do que acontecia antigamente, quando “ser índio” era visto como algo negativo, e se lhes atribuía as piores qualidades possíveis. A inclusão atual tem se dado através da busca de um ser mítico tradicional, com atributos bastante positivos, relacionados ao imaginário social sobre seres quase sobre-humanos, que sabiam como preservar o meio-ambiente natural, eram sábios e poderosos em suas crenças xamânicas. Esta imagem de um “índio autêntico” tem sido divulgada principalmente por uma parcela da sociedade brasileira não-indígena, correspondendo ao desenvolvimento de um movimento alternativo conhecido como o *new age*. Essa visão aproxima-se muito da visão do “bom selvagem” preconizada por [Jean-Jacques] Rousseau.

EXCLUSÃO VERSUS INCLUSÃO Temos visto e compreendido que quando uma comunidade se organiza em torno de seus antigos costumes ou mesmo costumes reinventados (5) e se reconhecem como indígena, há necessidade de separação, tanto territorial como cultural, ou seja, de re-agrupamento em um território definido como indígena, para que possam apropriar-se de terra, objetos, labores, tradições e objetivos. Trata-se de um movimento na direção de um suposto resgate da antiga forma de ser, das tradições reconhecidas como tribais e, portanto, “autênticas”, mas que orientam e suportam uma nova *raison d'être*, ou um novo agrupamento autorizado pelas leis nacionais como sendo indígena. Registra-se também uma necessidade de validação e, portanto, de conexão com a sociedade nacional, pois as lutas não podem ser travadas solitariamente. Formam-se redes de apoio, de solidariedade, nas quais não só se valoriza a chamada cultura tradicional indígena, mas também se busca um tipo de apropriação dessa mesma cultura fora dos limites das novas aldeias. Tal apropriação se vale de uma autenticidade meramente suposta e superimposta a um corpus de conhecimento e viver nativo.

Percebe-se um movimento para fora dos limites físicos e culturais da aldeia, ao mesmo tempo em que tal movimento reflete a busca da identidade indígena por dois grupos sociais: a própria comunidade indígena e alguns setores urbanos de classe média e alta. Grupos que se contradizem, portanto, ao passo que também se encontram em um espaço recém-construído de necessidades de auto-afirmação interdependentes, onde a antiga exclusão se traduz em inclusão, mesmo que a custa de invenções e ressignificações das tradições perdidas.

Há várias contribuições para o entendimento do que significa a “tradição tribal” para um povo que se re-organiza como descendentes indígenas. As tradições geralmente têm sido representadas por um saudosismo dos “velhos tempos” adicionado à necessidade real de demonstrar a validade de suas experiências e seu modo de vida atual como sendo “legítimo”. Acima de tudo, sobrevive ainda o mito do “índio legítimo” sem o qual não há auto-afirmação possível. Assim, as comunidades recém re-constituídas vivem a busca e a validação de uma cultura tradicional como verdadeiro capital cultural, que lhes há de valer na hora de provar aos órgãos oficiais que têm direito à terra e a apoios institucionais.

Esses movimentos de reivindicação por parte de comunidades que se declaravam indígenas foram calcados em transformações políticas e culturais dos anos 1970, que incluía desenterrar raízes culturais até então tão ocultas como suas verdadeiras histórias, como também poder começar a celebrar heranças culturais diversas, incluindo as dos descendentes de africanos no Brasil.

CULTURA DE CONSUMO E A REINVENÇÃO DA TRADIÇÃO Durante o processo de colonização, descendentes indígenas eram impulsionados a negar sua descendência e incluir-se na sociedade em geral. No século XX já os descendentes de indígenas, tradicionalmente oprimidos, mas que buscam o reconhecimento da sociedade nacional, começaram a afirmar-se como “índios” e a demandar seus direitos à terra e à identidade. Para tanto, têm tido que demonstrar conhecimentos sobre suas tradições.

Em trabalho recente, a historiadora Marilyn Halter faz algumas considerações interessantes sobre o processo de resgate da identidade cultural que ela coloca como sendo “o marketing da etnicidade”. Sobre o caminho trilhado na busca dessa identidade, ela considera, em primeiro lugar que:

“Tais iniciativas geralmente políticas eram adornadas por transformações culturais monumentais que incluíam o resgate de raízes enterradas e ocultas pela história assim como a celebração de herança distintiva”, portanto, “Após décadas em que a assimilação era o modelo principal para a incorporação de populações diversas, o pluralismo cultural emergiu para tomar seu lugar como o paradigma reinante” (6)

Mas, após décadas em que a assimilação de ex-escravos e de nativos era considerada o modelo para a incorporação dessas diversas populações, ainda que dentro de um quadro hierárquico no qual continuavam constituindo as classes subalternas, um pluralismo cultural, impulsionado também por movimentos de afirmação étnico-raciais, emergiu dando lugar a um outro paradigma sociopolítico no qual as tradições e as etnias nativas eram celebradas como tais. O que antes era visto negativamente tornou-se um valor. Na pós-modernidade esses movimentos tendem a ser engolfados em um modelo do que poderíamos chamar de mercantilismo cultural, numa “nova era capitalista” (7) onde bens culturais, da chamada tradição ancestral de um povo, tornam-se mercadorias, servindo aos propósitos tanto das classes dominantes como dos próprios indígenas.

“TRADIÇÃO”: CAPITAL CULTURAL E SOCIAL Entendemos que os atuais movimentos alternativos conhecidos como “nova era” fazem parte de uma contra-cultura esposada por pessoas em geral inconformadas com os modelos da sociedade contemporânea, mas que continuam, por força do próprio processo capitalista, ligadas a um complexo urbano consumista. Parece contraditório, mas se percebe que a contracultura fabrica e consome capital cultural, além do econômico. Os índios da pós-modernidade são atraídos por tais grupos alternativos, onde encontram plena aceitação de seus conhecimentos, que constituem um verdadeiro capital cultural, capital de honra, do qual podem passar a subsistir já que são trocados como mercadorias. Parece-nos, então, que “ser índio” tornou-se uma tarefa lucrativa, um caminho profissional no qual os índios das aldeias passam não só a ensinar suas técnicas e práticas rituais fora de seu ambiente, como a formar os chamados xamãs. Pode-se pensar esse movimento como uma desconstrução cultural em termos do que os indígenas ressurgidos imaginavam ser seu próprio destino dentro das aldeias. Encontraram uma forma de reconstruir – desconstruindo, transformando – suas bases culturais antigas, enquanto vivem à custa de suas novas performances e ofícios dentro dos parâmetros da nova era capitalista.

Este mesmo movimento em busca de um “índio autêntico” e sua cultura por parte da sociedade nacional não é novidade, em termos de outros paí-

ses, pois o mesmo vem acontecendo nos Estados- Unidos, onde seu New Age Movement tem tratado de abranger práticas xamânicas, incluindo as poderosas substâncias psicodélicas dos nativos norte-americanos. Suas estratégias de produção e consumo de rituais considerados nativos têm influenciado inclusive essa mesma conduta no Brasil, quando “xamãs” formados nos Estados- Unidos vêm participar de “vivências” brasileiras. Alguns desses xamãs não são originariamente de nenhuma tribo nativa, mas descendem de um movimento de formação xamânica, produzido e desenvolvido por não-indígenas, nos centros urbanos daquele país, e que seguem, entre outros, os ensinamentos do antropólogo Michael Harner, autor do manual sobre o “caminho do xamã” (8).

Marilyn Halter observa que podemos simplesmente declarar que “a mercantilização cultural é inerente ao sistema capitalista, um resultado inevitável do funcionamento do mercado” (p.12; 8). A mesma autora considera, mais adiante em sua tese, que “o consumismo simultaneamente desagrega e promove uma comunidade étnica, podendo mostrar-se tanto subversivo como hegemônico”. (p.14; 8). Entende-se por isso que as comunidades indígenas tanto têm a ganhar como a perder com a mercantilização de sua cultura e saber, pois é possível que as forças consumistas possam tanto desestruturar o plano original da comunidade, com seus significados intrínsecos, como também enaltecer e reforçar a identidade. Na verdade, esses são acontecimentos paralelos, via de regra focalizados em alguns poucos membros da comunidade, que servem como propagadores de sua cultura e que se beneficiam quase que individualmente dos resultados monetários, sem que deixem de afetar a comunidade como um todo, tanto para melhor como para pior.

Em relatório de viagem a comunidades indígenas do Nordeste, entre eles os Kariri-Xocó de Alagoas, Estevão Martins Palitot e Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque (9) fazem um interessante relato sobre o “mercado cultural” naquela aldeia. Segundo eles:

“A venda bem como a produção de artesanato e outras modalidades artísticas que dão conta da produção cultural indígena foram indicadas como um outro grande meio de restituir ao índio uma qualidade de vida significativa. (...)”

A produção artesanal também é enriquecida com a possibilidade de venda destes materiais nas inúmeras viagens que membros Kariri-Xocó fazem às cidades de São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília, como outras também. Nestes lugares, além de expor sua produção artesanal, o grupo se apresenta em representações de seus rituais. Talvez motivo de algum conflito, a apresentação de rituais para curiosos nas grandes capitais, [sic] investe o grupo de prestígio, estima, bem como serve de ganho econômico para aqueles que fazem estas viagens (...). O Instituto Txhidjio de cultura e desenvolvimento Kariri-Xocó é um destes projetos na aldeia que tem como interesse preservar este ‘mercado’ cultural que vem aos poucos se desenvolvendo”(...

Este instituto atua relacionando a produção material, artesanal e artística do grupo com um mercado externo. O presidente do instituto e outros índios já foram a São Paulo e outras capitais apresentar seus rituais e vender artesanato” (p.9; 9).

Aqui está um claro exemplo de como uma cultura de consumo contribui para a reinvenção da identidade, assim como o turismo pode ter uma parcela

significante de contribuição para acelerar a renovação de uma consciência étnica. Mas o que dizer sobre os não-indígenas que desejam “ser índio” e pagam para isso? São ingênuos, por reificarem a visão romântica do “bom selvagem” ou ameaçadores, pela possibilidade de apropriar-se de bens culturais alheios?

Clarice Novaes da Mota é professora adjunta de antropologia na Universidade Federal de Alagoas e vice-coordenadora do grupo de pesquisa do Laboratório de Movimentos Étnicos, da Universidade Federal de Campina Grande. Em 1980, foi pesquisadora do Museu do Índio (RJ) e, em 2007, publicou o livro Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura em duas comunidades indígenas do Nordeste do Brasil, pela Edufal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Mota, Clarice Novaes da. *Jurema's children in the forest of spirits: ritual and healing among two Brazilian indigenous groups*. Intermediate Technologies Publications: London, England, 1997.
2. Grunewald, R. A. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
3. Oliveira Filho, J. P. (Org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. 1a. Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
4. Amorim, Siloé Soares de. *Índios ressurgidos: a construção da autoimagem, os Tumbalalá, os Catókinn, os Kalankó, os Karuazu e os Kóipanká*. [s.n.], 2003.
5. Hobsbawn, Eric. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, p. 9-23, 1997.
6. Halter, M. *Shopping for identity. The marketing of ethnicity*. Kindle Edition: New York, 2000.
7. Paiva, V. et al. “Percurso formativo na nova era capitalista: do alternativo à busca da legitimidade profissional”. *Contemporaneidade e Educação*, Rio de Janeiro, v. 10, p. 113-152, 2001.
8. Harner, Michael. *The way of the shaman: a guide to power and healing*. Harper & Row Publishers, New York, 1980.
9. Albuquerque, Marcos Alexandre dos Santos e Palitot, Estevão Martins. “Índios do Nordeste (AL, PE e PB)”. Relatório de viagem apresentado ao Laced/MN/UFRJ, 2002.

EDUCAÇÃO ESCOLAR E SUSTENTABILIDADE INDÍGENA: POSSIBILIDADES E DESAFIOS

Antonio Brand

INTRODUÇÃO O presente trabalho (1) está apoiado em pesquisas junto aos índios Kaiowá e Guarani, localizados no sul do estado de Mato Grosso do Sul, na divisa Brasil-Paraguai. Essa população passou por um amplo processo de confinamento, com a perda do território e comprometimento de recursos naturais relevantes para a sua sustentabilidade. O confinamento espacial criou, ainda, dificuldades especiais para a organização social dessa população e sua autonomia. O processo de confinamento territorial veio acompanhado pela imposição do sistema escolar nacional, não-indígena, que desempenhou, historicamente, papel importante nas políticas de integração dos índios à sociedade nacional.

A partir da década de 1980, essa população indígena iniciou importante processo de quebra do confinamento, mediante a recuperação de parcelas do território indígena perdido para as frentes de colonização. Esse processo de recuperação territorial vem, também, inserido num contexto mais amplo e abrangente de busca de recuperação de sua autonomia, mediante a busca de fortalecimento das instâncias organizativas internas. E as mesmas escolas, antes voltadas para o projeto de integração, são percebidas como espaços relevantes, desta vez no projeto indígena de afirmação étnica.

Está em curso um complexo processo de busca de apropriação e resignificação do espaço escolar por parte das comunidades indígenas, a partir de projetos políticos e pedagógicos direcionados de forma cada vez mais clara para o fortalecimento étnico e para a busca de maior autonomia frente ao entorno regional. Porém, passados alguns anos, persistem impasses e desafios nesse processo de apropriação indígena dos espaços escolares, que indicam os limites dessa alternativa.

O PROCESSO HISTÓRICO DE CONFINAMENTO Os Kaiowá e Guarani ocupavam um território amplo, situado ao sul do atual estado de Mato Grosso do Sul. Agrupavam-se, nesse imenso território, especialmente em áreas de mata e ao longo dos córregos e rios, em pequenos núcleos populacionais, integrados por uma, duas ou mais famílias extensas, que mantinham entre si inúmeras relações de casamento, tendo à frente os chefes de família mais velhos, denominados de *tekocharuwicha* ou *nãnderu* (2). Esses núcleos, apoiados especialmente nas relações de parentesco, eram relativamente autônomos, não havendo autoridade externa com poder coercitivo sobre eles. Caracterizavam-se, ainda, pela constante mobilidade no interior do território, sendo que esses deslocamentos podiam ocorrer em razão de demandas relacionadas a recursos naturais disponíveis, alianças e/ou conflitos internos, doenças, entre outras causas.

As primeiras frentes não-indígenas adentraram no território Kaiowá e Guarani, especialmente, a partir da década de 1880, quando se instala na região a Cia Matte Laranjeira (3). Esta companhia não questionou a posse da terra ocupada pelos índios, não fixou colonos e não desalojou comunidades, definitivamente, das suas terras. No entanto, o engajamento dos índios nes-

se empreendimento foi responsável pelo deslocamento de inúmeras famílias e núcleos populacionais, tendo em vista a colheita em novos e, por vezes, distantes ervais. A ação dessa frente de colonização do território Kaiowá e Guarani foi, certamente, mais restrita do que as posteriores, exatamente por não questionar diretamente a posse da terra (4).

Nas décadas de 1910 e 1920, o governo federal reconheceu como de posse dos Kaiowá e Guarani oito reservas de terra, perfazendo 18.124 hectares (ha), com o objetivo de confinar os diversos núcleos populacionais dispersos em amplo território. Essas reservas, demarcadas sob a orientação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), constituíram importante estratégia governamental de liberação de terras para a colonização e conseqüente submissão da população indígena aos projetos de ocupação e exploração dos recursos naturais por frentes não-indígenas (5). Ignorou-se, na sua implementação, os padrões indígenas de relacionamento com o território e seus recursos naturais e, principalmente, a sua organização social.

Dando seqüência ao processo de ocupação do território por não-índios, em 1943, o então presidente da República, Getúlio Vargas, criou a Colônia Agrícola Nacional de Dourados, (Cand) (6), que tinha como objetivo possibilitar o acesso à terra a milhares de famílias de colonos, migrantes de outras regiões do país. A instalação dos colonos em território indígena questionou a presença desta população naqueles espaços, impondo a sua transferência e dispersão para dar lugar aos novos chegantes.

A partir de 1950, plantações de café e fazendas de criação de gado começaram a instalar-se em toda a região, incluindo as áreas de mata, atingindo em cheio os inúmeros núcleos indígenas que aí se localizavam. Segundo Rinaldo Iapequino (7) “aí começou a vir gente de dinheiro comprar terra e derrubar tudo para plantar café. A madeira dessa região, 80% foi destruída com fogo (...), com a visão de ficar rico de um ano pro outro”. Caracteriza-se esse período como de acentuada dispersão dos núcleos macrofamiliares, sempre em busca de trabalho nas diversas frentes de implantação desses empreendimentos (8).

A etapa de implantação dos empreendimentos agro-pastoris se estende até a década de 1970, quando inicia o plantio de soja e com ela a mecanização das lavouras. Amplia-se, então, o processo de confinamento dos Kaiowá e Guarani dentro das reservas demarcadas até 1928, reduzindo-se as alternativas de *oguata* (caminhar), ou de buscar outros refúgios fora das terras consideradas como indígenas (9).

Na década de 1980 implantam-se, na região, as usinas de produção de açúcar e álcool, abrindo um novo e amplo espaço para a mão-de-obra indígena, tornada disponível pelo processo de mecanização das lavouras. Ao contrário da *changa*, enquanto trabalho temporário prestado pelos índios fora das reservas, o assalariamento nas usinas de açúcar e álcool exige um trabalho continuado de até dez meses por ano. Ao invés da dispersão, característica do trabalho de implantação dos empreendimentos agro-pastoris, o assalariamento nas usinas exige a concentração da mão-de-obra, além da dedicação continuada não permitir o trabalho nas lavouras de subsistência interna.

As conseqüências decorrentes do processo de confinamento e o correspondente adentramento no território indígena de novos e diversos contingentes populacionais não-indígenas, ocupando crescentes parcelas desse território, traduzem-se em um aumento das doenças, ao mesmo tempo em que se reduzem as alternativas de alimentação para os indígenas. Compromete-se, progressivamente, a sua economia, apoiada em uma agricultura itinerante, na coleta, na caça e na pesca. É o que vem destacado no depoimento de

lapequino: “Foi entrando gente, entrando gente e os índios perdendo espaço”. A perda do espaço foi comprometendo a economia indígena e, como consequência, veio à desnutrição, favorecendo o surgimento de epidemias. A falta de alternativas de trabalho e o território indígena sendo rapidamente ocupado por terceiros, gerou a falta de alimentos. No entanto, junto com as profundas transformações na economia, verificamos, também, impactos sobre a organização social dos Kaiowá e Guarani, obrigando grupos macro-familiares distintos a conviver em espaços cada vez mais reduzidos, gerando crescente mal-estar.

Entende-se por confinamento, portanto, esse processo histórico que se seguiu à demarcação das reservas, pelo SPI, e de ocupação do território por frentes não-indígenas, forçando a transferência dessa população para dentro dos espaços definidos pelo Estado para a posse indígena. Indica, portanto, o processo de progressiva passagem de um território indígena amplo, fundamental para a viabilização da sua organização social, para espaços exíguos, demarcados a partir de referenciais externos, definidos tendo como perspectiva a integração dessa população, prevendo-se sua progressiva transformação em pequenos produtores ou assalariados a serviço dos empreendimentos econômicos regionais.

É, no entanto, importante destacar que junto com o confinamento chega o nosso sistema escolar, comprometido com o processo de integração dessa população. Apoiado em uma pedagogia repressiva e profundamente enquadradora, as escolas buscam “preparar” a criança indígena para uma vida em outra realidade, desconectada de seu contexto social. Impõe-se, em todas as terras indígenas, um modelo de educação descomprometido com a vida e o futuro da população indígena, que ignora suas experiências de vida, seu processo de aprendizagem e seu mundo simbólico e conceitual. Afirma Júlio Lopez, representante indígena, que “o índio já tem sua experiência” e a escola traz a experiência e a história dos outros (10). Trabalham-se conteúdos desconectados de sua história e vivência. E, por isso mesmo, sem qualquer espaço para a experiência indígena de educação.

A QUEBRA DO CONFINAMENTO E O PROCESSO DE EDUCAÇÃO ESCOLAR.

A partir do final da década de 1970, inicia-se, entre os Kaiowá e Guarani, um importante processo de quebra do confinamento, mediante a recuperação de áreas de terra cada vez mais significativas. De 1980 até a presente data, os Kaiowá e Guarani recuperaram onze áreas de terra, que haviam sido ocupadas por terceiros durante o processo de colonização de seu território, perfazendo um total de 22.333 ha, já devidamente demarcadas e de posse indígena. Outras dez áreas seguem em processo de identificação, sendo que os índios, em alguns casos, ocupam pequenas parcelas da terra pretendida e já reconhecida (11). Cabe destacar que os Kaiowá e Guarani anunciam outras iniciativas de retomada de espaços de ocupação tradicional indígena e ainda na posse de terceiros.

Junto com as ações voltadas à superação ou à quebra do confinamento geográfico imposto aos Kaiowá e Guarani, inicia essa população, também, o questionamento do modelo escolar transferido para dentro das áreas indígenas no decorrer do mesmo processo de confinamento. Queremos “uma educação voltada para a comunidade, uma educação voltada para a valorização da etnia Kaiowá e Guarani”, afirmava um professor indígena em fórum realizado na aldeia, explicitando a percepção de que a perspectiva de integração, tal como apresentada pela política indigenista de tradição rondoniana, estava superada.

Firma-se um grupo cada vez mais ativo de lideranças e, especialmente, de professores indígenas, preocupados em construir uma escola mais comprometida e engajada com seus projetos de futuro. “Autonomia não é só o direito de votar, de escolher o diretor, de ser professor...”, afirmava Teodora de Souza, da Área Indígena de Dourados (MS) e descreve as dificuldades aí vivenciadas. “O índio morre de desnutrição, a mãe já gestante passa fome e a gente sabe as consequências que a criança sofre na escola pela desnutrição”. E segue questionando: “Que tipo de ensino fundamental nós temos? (...). Esse ensino fundamental tem ajudado a resolver os nossos problemas?” (p.62; 12) (13).

O conceito de autonomia deve ser entendido, aqui, no contexto da Constituição de 1988, na qual se encontra uma série de dispositivos relacionados ao reconhecimento dessa autonomia. Destacam-se entre esses dispositivos o reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas. A discussão sobre autonomia perpassa cada vez mais todas as demandas indígenas, sendo argumento recorrente nas discussões envolvendo a recuperação de territórios e das condições de sustentabilidade dentro desses territórios, bem como a necessidade de melhores escolas nas aldeias e de maior acesso à tecnologia, entre outros. Por isso, o ensino escolar necessário no contexto por eles vivenciado é aquele “que dê condições para os nossos jovens repensar isso e descobrir as potencialidades que temos em nossas terras, para desenvolver a sustentabilidade” (p.57; 12). O desafio da sustentabilidade é um aspecto fundamental para uma maior autonomia.

Porém, ao buscar trazer a realidade vivida pela comunidade indígena para dentro da escola ou inserir a escola nesse contexto indígena, os professores reconhecem que “hoje seguimos muitos caminhos” (14) e uma escola comprometida com os seus problemas, em especial, com os desafios da sustentabilidade, confronta-se, também, com essa dimensão do problema. Os caminhos de maior autonomia, visualizados em cada terra indígena hoje, são múltiplos. Temos, então, a escola como um espaço de encontro dessas múltiplas demandas indígenas, o que é muito bem analisado por Tassinari (15). Trata-se da concepção de escola como um lugar em que se vivencia essa diversidade de perspectivas de futuro, ou a escola como, “espaços de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e de redefinições” (p. 50; 15). Nesse contexto de transição, em que ao mesmo tempo ainda buscam se “livrar” de uma escola repressora, enquadradora, mas já sendo crescentemente assumida pelas comunidades indígenas, através de seus professores, percebe-se a relevância dessa transformação da escola em espaço polifônico, onde se cruzam expectativas e interesses múltiplos e por vezes contraditórios. A escola, como instituição não-indígena, porém, sendo assumida pelas populações indígenas, apresenta condições que favorecem a sua constituição como este espaço de trânsito, troca e articulação de novas alternativas em uma sociedade profundamente fragmentada em consequência do processo de confinamento a eles imposto e confrontando-se com inúmeros desafios novos.

Afirma-se, nesse contexto, a escola como espaço poroso, permeável e flexível, onde a “bricolagem” (p. 110; 16) é possível, permitindo, de certa forma, “ajustar peças entre si díspares, reorganizando-as e dando-lhes um sentido” (p. 196; 16), onde professores, alunos, pais, lideranças, jovens e velhos, participantes de igrejas de diversas denominações, ou setores preocupados em recuperar o “sistema do Kaiowá e Guarani antigo” possam encontrar-se. Diversas experiências novas vêm sendo implementadas pelos professores Kaiowá e Guarani, no Mato Grosso do Sul. Porém, essas iniciativas não

conseguem se firmar como práticas inseridas nos projetos políticos pedagógicos, com recursos para a sua efetivação e acabam confinadas como “experiências locais”. Esbarram em impasses que persistem no âmbito dos órgãos responsáveis pela educação escolar, com ênfase especial na incapacidade dos aparelhos burocráticos do Estado em lidar com as diferenças. Nesse sentido, as contradições e os impasses que seguem perpassando as escolas indígenas, apesar das lutas dos professores indígenas e suas comunidades parecem indicar para a persistência da observação de Gadotti (17), indicando que a escola reproduz as estruturas existentes e é correia de transmissão da ideologia oficial, que segue monocultural. Embora a legislação (p. 131; 18) apóie as demandas indígenas no que se refere à uma escola submetida às suas perspectivas culturais, percebe-se a quase incapacidade dos órgãos responsáveis pela “administração” da educação escolar indígena em submeterem suas práticas cotidianas às exigências das especificidades indígenas, garantidas em lei.

É o que destaca Lopes da Silva (p. 104; 19), ao afirmar que, apesar dos avanços legais, persiste o fosso “entre a letra da lei e a prática política e administrativa no país” e a persistência da defasagem entre os textos e a prática nas escolas, nas quais segue a “certeza do saber hegemônico” (p. 119; 19), autoritário frente aos demais saberes. E ao analisar essa contradição, a autora (p. 121; 19) fala em “meia conversão” frente à pluralidade reconhecendo que essa timidez decorre da percepção “oficial” que, no caso das diferenças, ultrapassem “o plano do discurso sobre”, isso exigiria a redefinição de muitos outros aspectos da vida do país. Alerta para a mesma tensão claramente percebida pelos professores e comunidades indígenas em suas demandas por mudanças no cotidiano escolar, entre “a extrema liberdade de criação e o respeito à diferença, garantidos nos textos da lei e nas recomendações do MEC” e de outro a “resistência e a dificuldade de compreensão e aceitação desse direito à diferença pela máquina burocrática e política” (20).

As experiências desenvolvidas, na terra indígena de Caarapó, pelos professores índios, sinalizam para dois aspectos importantes na educação escolar indígena: a) o acento na pesquisa e na experimentação, estimulando e privilegiando a bricolagem, conforme acima descrito e; b) a inserção no contexto de vida dessas populações, desafiando os alunos a pesquisar e contribuir com a sustentabilidade de seus povos. Percebe-se que cada comunidade e cada povo indígena terá que ir construindo o seu caminho, através do diálogo. Porém, para isso, é fundamental investir na capacitação continuada dos professores indígenas, garantindo-lhes a liberdade para trilhar os caminhos que junto com os pais e as lideranças de cada comunidade julgarem melhor, por mais “distintos e diferenciados” que sejam.

Antonio Brand é doutor em história, professor na graduação em história e nas pós-graduações em educação e desenvolvimento local. Coordenador do Programa Kaiowá/Guarani/ Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (Neppi) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) (22)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E NOTAS

- O trabalho contou com o apoio da Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia (Fundect) do estado de Mato Grosso do Sul.
- O termo designa as chefias de família extensa que acumulavam atribuições na esfera política e religiosa. Atualmente, esses termos designam, entre os Kaiowá e Guarani, no Brasil, os líderes religiosos, também, denominados de caciques ou rezadores. Essas denominações escondem, no entanto, uma grande variedade de personagens com poderes e atribuições muito diversas, porém, todas envolvendo graus diversificados de relacionamento com o sobrenatural.
- A Cia Matte Larangeira instala-se no território ocupado pelos Kaiowá e Guarani, em Mato Grosso do Sul, após a Guerra do Paraguai, tendo em vista a exploração dos ervais nativos, abundantes na região. Antes disso, em 1767, o governo português instalara, às margens do rio Iguatemi, em pleno território Kaiowá, o Forte Iguatemi (Povoação e Praça de Armas Nossa Senhora dos Prazeres e São Francisco de Paula do Iguatemi), de curta duração.
- O impacto dos deslocamentos e das doenças sobre a organização social dos Kaiowá e Guarani, bem como o tratamento a eles dispensados nesse período, embora já se tenha importantes relatos, é tema ainda pouco pesquisado (ver Brand, 1997 e depoimentos indígenas).
- Lima, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- A Colônia Agrícola Nacional de Dourados (Cand) situa-se no contexto da política de “marcha para o Oeste”, tendo em vista ampliar as fronteiras agrícolas mediante a integração de novos espaços.
- Rinaldo Iapequino veio para Dourados integrar a equipe da Missão Caiuá, em 1948, de orientação presbiteriana, que inicia suas atividades junto aos Kaiowá e Guarani em 1928.
- É o sistema de trabalho conhecido como “changa”, trabalho temporário, mediante regime de empreita ou por dia de trabalho. Sendo que se tratava de um engajamento temporário, permitia o seguimento das lavouras de subsistência no interior das terras indígenas.
- Brand, Antonio. “O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra”. Tese de doutorado em história defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.
- Júlio Lopez *In* (9).
- São elas Sucuri'ú, município de Maracaju (MS), Potrero Guasu e Arroio Korá, município de Paranhos (MS), Ñande Ru Marangatu e Kokue'i, município de Antonio João (MS), Lima Campo, município de Ponta Porá (MS), Takuara, município de Juti (MS), Ypytã, município de Caarapó (MS), Yvy Katu, município de Japorã (MS), e Panambi, município de Douradina (MS). Dessas dez áreas, oito estão devidamente identificadas, primeiro passo para o seu reconhecimento como terra indígena pelo Estado brasileiro e já duas homologadas por ato do presidente da República.
- Souza, Teodora. *In*: “Seminário políticas de ensino médio para os povos indígenas” (2003: Brasília, DF) Anais do [...]. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, Diretoria de Ensino Médio, 2003.
- Anais do seminário “Políticas de ensino médio para os povos indígenas”, organizado pela Secretaria de Educação Média e Tecnologia-MEC, em dezembro de 2003, em Brasília, DF.
- Ver VI Fórum de Educação Indígena, realizado na Terra Indígena de Caarapó, dias 12 e 13 de abril de 2002.
- Tassinari, Antonella Maria Imperatriz. “Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação”. *In*: *Antropologia, história e educação*. São Paulo: Global, 2001.
- Gruzinski, Serge. *O pensamento mestiço*. Tradução de Rosa Freire d'Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

17. Gadotti, Moacir. *Perspectivas atuais da educação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000. *apud* Silva Mota, Kelly Cristine Corrêa. "Os lugares da sociologia na formação de estudantes do ensino médio: as perspectivas de professores". In: *Revista Brasileira de Educação*, Maio/Jun/Jul/Ago 2005, N° 29, p. 88-107.
18. Nascimento, Adir C. *Escola indígena palco das diferenças*. Campo Grande: UCDB, Coleção teses e dissertações em educação, v.2. 2004.
19. Lopes da Silva, Aracy. "Educação para a tolerância e povos indígenas no Brasil". In: *Povos indígenas e tolerância – construindo práticas de respeito e solidariedade*. Grupioni, Luis D.; Vidal, Lux B.; e Fishchmann, Roseli (org.), São Paulo: Editora USP, 2001.
20. Na mesma perspectiva, segue Francheto (p.192; 21), ao perguntar: "a mágica que permitiria adotar um modelo criado para civilizar, integrar ou até aniquilar as línguas e culturas, exatamente pela digestão escolar da diversidade lingüística por meio da escrita, invertendo suas finalidades para que se transforme nas da preservação da diversidade?"
21. Franchetto, Bruna. Notas em torno de discursos e práticas na educação escolar indígena, in *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Luis Donisete Benzi Grupioni (org), Brasília: Secad/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/MEC, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), fevereiro de 2006, p. 191-198.
22. O trabalho contou com o apoio da Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia (Fundect) do estado de Mato Grosso do Sul.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Barth, Fredrik. *Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução por John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- Brand, A. "'O bom mesmo é ficar sem capitão': o problema da 'administração' das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS". In: *Tellus*, a.1. v.1. p.89-101. Campo Grande, Editora UCDB, 2001.
- Brand, A. "Autonomia e globalização, temas fundamentais no debate sobre educação escolar indígena no contexto do Mercosul". *Série Estudos*, periódico do mestrado em educação da UCDB, p. 7-20, n. 7, abril de 1999.
- Cohn, Clarice. "A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin", In: *Crianças indígenas*. São Paulo: Global, 2002.
- Escosteguy, Ana Carolina D. *Cartografias dos estudos culturais. Uma versão latino-americana*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- Ferreira, Mariana Kawall. (orgs.). *Antropologia, história e educação*. São Paulo: Global/Mari, 2001.
- Nunes, Ângela. "No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'uwe-Xavante". In: *Crianças indígenas*. São Paulo: Global, 2002.
- Schaden, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Pedagógica/USP, 1974.
- Silva Mota, Kelly Cristine Corrêa. "Os lugares da sociologia na formação de estudantes do ensino médio: as perspectivas de professores". *Revista Brasileira de Educação*, p. 88-107, n.29, Mai/Jun/Jul/Ago 2005.
- Vieira, Ricardo. *Histórias de vida e identidades*. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA? A GENTE PRECISA VER

Wilmar da Rocha D'Angelis

*Do luar / do luar não há mais nada a dizer,
a não ser / que a gente precisa ver o luar.*

Gilberto Gil

Este pequeno texto não é mais que um arremedo de balanço da reflexão sobre educação escolar indígena, não tanto com relação ao que foi feito nesse caminho, mas uma provocação sobre o que, me parece, falta ainda fazer ou é a tarefa a fazer no momento.

O QUE JÁ TEMOS PARA LER Não são poucas as páginas que se têm preenchido a respeito da educação escolar indígena. O número de dissertações, teses, apresentações e textos em congressos, artigos em periódicos e livros sobre experiências particulares já se conta em centena. Para citar apenas "coletâneas", e as mais importantes, devemos começar pelo pioneiro *A questão da educação escolar indígena*, organizado pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, resultado de um dos primeiros encontros nacionais sobre o tema (publicado pela Brasiliense, 1981). Na seqüência (cronológica), é indispensável citar *Por uma educação indígena diferenciada*, organizado por Ana Suely A. C. Cabral, Nietta Monte e Ruth Monserrat (Fundação Pró-Memória, 1987). Outros encontros importantes que geraram uma boa publicação foram organizados no âmbito do indigenismo ligado aos setores ditos progressistas da Igreja Católica e de outras igrejas cristãs, e renderam o conhecido *A conquista da escrita*, organizado por Loretta Emiri e Ruth Monserrat, sob os auspícios da Operação Anchieta (Iluminuras, 1989).

Na década de 1990, marcou época a publicação de um número especial da revista *Em Aberto*, do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira do Ministério da Educação (Inep-MEC, n. 63, 1994), que trazia as "Diretrizes para a política de educação escolar indígena", do MEC (1993) e um conjunto de artigos propositivos a respeito do que deveria ser o que se começou a denominar "ensino diferenciado". O MEC publicou, na seqüência, os "Referenciais curriculares nacionais para a escola indígena" (RCNEI), em 1998. A coletânea que fechou a década foi um número da revista *Cadernos do Cedes*, dedicado à "educação indígena e interculturalidade" (n. 49, 1999) (1).

Na primeira década do novo século, é importante registrar as obras produzidas sob os auspícios do grupo Mari (de educação indígena), do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP): *Práticas pedagógicas na escola indígena*, organizado por Aracy Lopes da Silva (Global, 2001); *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*, organizado por Aracy Lopes da Silva e Mariana K. L. Ferreira (Global, 2001); *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*, organizado por Ana Vera L.S. Macedo (Global, 2002).

No mesmo período, quase uma década depois do famoso *Em Aberto* (n. 63), o Inep reservou outro número da revista exclusivamente ao tema (n. 76,

2003), com foco na formação de professores. Finalmente, uma nova coletânea do MEC, em livro, reunindo trabalhos antes dispersos em diferentes publicações, apareceu sob o título *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*, em 2006.

Cada uma das publicações mencionadas precisa ser lida ou compreendida no conjunto das demais para se construir, com isso, um painel dos caminhos e descaminhos da educação escolar indígena no Brasil nas últimas duas décadas e meia, período em que se processaram as tentativas mais amplas e significativas de mudanças das práticas nesse campo. Mas cada uma delas foi pensada e gestada em um processo distinto de articulação, e em todas elas o/a grande ausente é o/a intelectual indígena.

Em contrapartida, em 1995 realizou-se o primeiro Encontro sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), como parte da programação do 10º Congresso de Leitura do Brasil (Cole) (2). Desde então, a cada dois anos, sempre integrado ao Cole, foram realizados seis daqueles encontros. No primeiro, com pouquíssimos recursos, a participação indígena esteve restrita à presença de apenas três professores índios – que compuseram a mesa-redonda “Autonomia das escolas indígenas: a posição dos professores índios” – mas nos encontros posteriores a presença e participação de professores e professoras indígenas de todo o país foi incrementando-se a cada ano (3).

Dos seis encontros referidos, quatro resultaram em publicações importantes, entre outros motivos, porque constituem uma trajetória de mais de um década, naquele que é o único evento periódico aberto, de âmbito nacional, sobre educação escolar indígena. Mais que isso, é o único que não se constitui em encontro de professores indígenas com presença de assessores não-índios, nem é encontro de especialistas não-índios com participação de índios convidados, mas efetivamente um encontro de intelectuais índios e não-índios em torno de um tema de interesse comum. Os livros resultantes daqueles encontros são: *Leitura e escrita em escolas indígenas*, organizado por Wilmar D'Angelis e Juracilda Veiga (ALB, Mercado de Letras, 1997); *Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola*, organizado por Juracilda Veiga e Andrés Salanova (Núcleo de Cultura e Educação Indígena da ALB, Dedoc-Funai, 2001); *Escola indígena, identidade étnica e autonomia*, organizado por Juracilda Veiga e Wilmar D'Angelis (Núcleo de Cultura e Educação Indígena da ALB, IEL-Unicamp, 2003); *Desafios atuais da educação escolar indígena*, organizado por Juracilda Veiga e Maria Beatriz Rocha Ferreira (Núcleo de Cultura e Educação Indígena da ALB, Secr. Nac. de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer/Ministério do Esporte, 2005).

No conjunto desses quatro livros resultantes dos Encontros sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas, foram publicados 25 textos assinados por intelectuais indígenas. Destaque-se que, somente no último dos livros acima, dos 29 autores que assinam textos, 14 são professores indígenas (e desses, 9 são mulheres) (4).

FALTA VER O LUAR É evidente que as reflexões e propostas para a educação escolar indígena vão continuar existindo, enquanto existir essa prática. No entanto, o que se quer destacar aqui é que, em nosso modo de ver, o que já não fal-

ta são propostas ou discursos sobre “como deve ser” essa escola indígena (5), mas grande parte delas não faz senão ecoar um discurso que já é o senso-comum nesse campo. Nele não faltam “brilhantes” proposições do tipo: *a educação escolar indígena deve ser “específica e diferenciada”; a escola indígena deve respeitar a cultura da comunidade; a escola indígena deve resgatar a cultura; a escola indígena deve valorizar a língua indígena; os velhos devem ser levados à escola indígena para transmitir seus conhecimentos*.

Essas afirmações têm, hoje, tanto poder de produzir mudanças quanto um provérbio. Para não mencionar o que, em algumas delas, constituem também equívocos. Mas não é incomum que sejam essas e mais meia dúzia de afirmações do mesmo gênero que constituam toda a bagagem “diferenciada” de muitos consultores, assessores e formadores de professores indígenas pelo país afora. E os programas que assessoram, como esperado, não vão além disso.

Nas publicações mencionadas na seção anterior, de modo geral, não aparecem balanços e avaliações críticas dos projetos e experiências escolares em andamento. É comum, ao contrário, que na maioria das publicações as avaliações sejam otimistas e esperançosas (quando não, ufanistas). As razões são várias: há disputa entre indigenismos e entre entidades indigenistas; há financiamentos (às vezes, do exterior) a justificar; mas há, também, amorismo de antropólogos, lingüistas, indigenistas sem formação e agentes de governos falando – com pouco conhecimento – de educação, sem deixar de mencionar amorismo também de pedagogos sem experiência indigenista nem conhecimento antropológico ou lingüístico.

No entanto, é justamente do que se resente, no momento, a reflexão sobre educação escolar em sociedades indígenas, a saber: de amplas e fundamentadas avaliações críticas.

Numa leitura do macro-contexto das iniciativas em educação escolar indígena no Brasil, nossa percepção é de que

o ideal de uma “educação indígena” no formato escolar, ou de uma escola no formato “indígena”, é efetivamente uma impossibilidade. As exceções invariavelmente têm vida curta. A escola – essa é a grande constatação (que alguns críticos, possivelmente, diriam que é algo que se poderia saber de antemão) – não consegue não ser um aparelho do Estado. A começar por um elemento chave de grande parte dos problemas encontrados nas escolas indígenas: o assalariamento, tanto de professores como de funcionários diversos (merendeiras, vigilantes, faxineiras, etc).

Uma vez instalada a escola em uma comunidade indígena, as iniciativas seguintes da comunidade (no contexto político que se inicia na década de 1990) são no sentido de garantir o número maior de empregos para a aldeia (isto é, o maior número possível de entradas regulares em dinheiro, na comunidade). Em alguns lugares a questão nem se coloca como problema; em outras, foi (ou é) necessária ainda uma disputa com os regionais não-índios (ou porque já eram professores na área indígena, ou porque dominam a máquina oficial que nomeia funcionários).

Esgotadas as possibilidades, no primeiro momento, assim que possível surgirão demandas para garantir a ampliação daqueles cargos: são divididas as turmas e horários, e se ampliam as séries, com um mínimo de alunos, até chegar à implantação de todas as séries do ensino fundamental. Em alguns lugares, a demanda já é pelo ensino médio.

FALTAM AVALIAÇÕES CRÍTICAS DOS PROJETOS E EXPERIÊNCIAS ESCOLARES EM ANDAMENTO

Desse modo, introduz-se (ou reforça-se) aí, por conta das mesmas motivações iniciais, o problema da “seriação” (6). A escola passa a justificar-se por si mesma: não há mais um projeto claro do que fazer com o ensino, ou de qual ensino é útil e necessário para sustentá-la. Em outras palavras, se uma “escola indígena” existisse, com objetivos bem definidos em relação ao desenvolvimento de competências lingüísticas (em língua indígena e na língua oficial do país), tanto na oralidade como na escrita, e em relação à preparação das novas gerações para suas relações com a sociedade nacional brasileira, isso não implicaria, necessariamente, em um programa de ensino fundamental de oito (ou nove) séries. Mas a seriação coloca cada série escolar em relação à seguinte, e a evasão escolar (já que muitos pais também não vêem sentido nessa continuidade sem fim definido) passa a ser um problema para os professores, diretores de escola e, em geral, também para as lideranças da comunidade (por exemplo, os caciques que, em muitos casos, dão a última palavra quanto aos nomes das contratações) (7). Há casos em que a falta continuada da criança à escola, leva autoridades indígenas a determinar punições aos pais.

E no que mais a escola, que se queria “indígena”, faz o papel do Estado? Na exigência da disciplina e do cumprimento dos horários, e na forte prevalência, na maioria delas, da língua portuguesa. Mas também na sua imposição silenciosa, mas decisiva, da seriação que remete a criança indígena à continuidade em escolas da cidade.

Não se trata de negar que as comunidades indígenas tenham ou possam ter acesso à continuidade do ensino escolar para seus filhos. O que se quer chamar a atenção é para duas coisas: (a) o de um processo invertido, que é o da presença da escola induzindo as comunidades à seriação e continuidade escolar, e é bom lembrar que, depois das Diretrizes do MEC de 1993 (e em alguns casos, depois da Resolução 3 do Conselho Nacional de Educação, de 1999), em muitos estados se assistiu (em alguns, ainda ocorre) uma pressão forte sobre as comunidades indígenas para formar professores e implantar escolas; (b) a predominância (pelo papel central de consultores, assessores e formadores não-índios) da perspectiva liberal individualista, própria da nossa sociedade, que julga (moralmente) indispensável oferecer a todos (os indivíduos) as mesmas oportunidades, donde não se admitir que a seriação escolar não esteja disponível ou acessível a todas as crianças indígenas. Em outras palavras, porque cinco ou seis indígenas podem desejar ter acesso ao ensino superior, isso deve nortear, desde logo, todo o programa de educação escolar de um povo ou comunidade de duzentas, mil ou duas mil pessoas.

O que me incomoda, pois, é a visão superficial com que se tratam esses e outros fatos relacionados, que compõem as feições de parte considerável dos programas de educação escolar indígena no país, de modo que se continue propalando, quase ingenuamente, as belezas e benesses das “escolas indígenas”.

Numa dessas “visões otimistas”, a que me referi acima, há pouco tempo uma antropóloga atuante em um programa de formação de professores índios sugeriu, numa entrevista, que a escola na comunidade indígena representa, entre outras coisas, lugar de “aquisição de instrumentos de análise” do mundo dos não-índios (a sociedade dominante). Quantos de nós conhece escolas que cumprem esse papel, indígenas ou não? E por que motivos uma comunidade indígena precisaria de escola para saber ou transmitir isso?

Lembro sempre de uma circunstância, ocorrida em 2000, quando numa aldeia Guarani os “consultores” não-índios promoveram um pequeno even-

to, junto com a comunidade, para lembrar os famigerados “500 anos”. Um amigo meu, que vivenciou a experiência, contou que esteve lá e, conforme a programação, fez uma longa fala sobre os sofrimentos ou padecimentos dos povos indígenas desde a chegada, nessas terras, de Cabral e sua comitiva em 1500. Ao final, o cacique Guarani chegou-se a ele e disse algo mais ou menos nesse sentido: “Foi muito bom o que você falou, é isso mesmo. Mas tudo isso nós já sabemos. O que eu queria saber é por que vocês vieram para essa terra?” Para mim, se a escola em área indígena fosse capaz de responder a essa pergunta e a outras tantas perguntas como essa, ela realmente cumpriria o que a antropóloga sugere. Mas a pergunta anterior permanece: alguma escola indígena faz isso? E as comunidades indígenas precisam de escola para isso?

Há muito tempo defendi a necessidade de se garantir, às comunidades indígenas que assim o entendessem, o direito à não-escola. Mas a escola é tão importante para o Estado (e não me refiro somente aos representantes governamentais do Estado, também incluo aí as missões e as ONGs) (8) que essa possibilidade se torna, dia a dia, mais difícil de realizar-se. Quero defender, aqui – para finalizar essa breve provocação à necessidade de simplesmente olhar o que de fato está acontecendo nos programas de educação escolar em áreas indígenas – a urgência de se ampliar os espaços e oportunidades de manifestação e discussão de educadores e intelectuais indígenas, preferencialmente sem o monitoramento ou controle da agenda pelo Estado. A maior contribuição dos Encontros sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas talvez seja essa: de mostrar que os intelectuais indígenas precisam de oportunidades para pensar e falar sobre a educação escolar indígena vis-à-vis com os intelectuais não-índios.

E é o caso de insistir que os intelectuais indígenas que freqüentam as reuniões e debates sobre o tema convidem aqueles velhos “analfabetos” das aldeias para, no ritmo indígena, ir ver o luar (9). E ali perguntar-lhes duas coisas: por que, afinal, existe uma escola em nossa aldeia? O que vai ser da nossa gente, da nossa vida e da nossa cultura, quando todos freqüentarem escolas, na aldeia e fora da aldeia?

Wilmar da Rocha D'Angelis é lingüista e indigenista, professor do Departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), da Unicamp, desde 1994.

NOTAS

1. Em 1997 veio à luz, embora sendo anais de um congresso, uma reunião de trabalhos em “Ameríndia – Anais da Conferência Ameríndia de Educação”. Cuiabá: Secr. de Estado de Educação.
2. O Cole, Congresso de Leitura do Brasil, é um evento periódico (bienal) de âmbito nacional, criado e organizado pela Associação de Leitura do Brasil (ALB) na década de 1970, e nos últimos anos também co-promovido pela Unicamp. A partir de 1995 os Encontros sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas foram organizados e promovidos pelo Núcleo de Cultura e Educação Indígena da ALB, que em 2006 tornou-se uma entidade autônoma com a denominação Kamuri – Núcleo de Cultura, Educação, Etno-desenvolvimento e Ação Ambiental.
3. Por razões econômicas, a participação de professores/as indígenas da Amazônia e do Nordeste sempre foi mais restrita. Do Nordeste, sobretudo, tem sido pouquíssimo expressiva, mas da Amazônia chegou a 20 participantes em 2005.

4. É importante registrar, também, que as participações de expositores indígenas nos mencionados encontros vão além dos textos publicados. Há diversas apresentações em comunicações (de índios e de não-índios) que, por falta de espaço e recursos, não aparecem nos livros publicados.
5. Uma boa medida do “mesmismo” ou da “mesmice” que grassa nas secretarias de educação dos estados, pelo país afora, é deparar-se, em um programa ou relatório de encontro ou curso com professores indígenas, com a seguinte atividade em grupos: “A escola que temos e a escola que queremos”. Tenho dúvidas em chamar de educadores aos condutores desse tipo de encaminhamento, mas é comum que sejam pedagogos.
6. Obviamente, não é apenas em função de aumentar cargos de professor que as comunidades lutam pela implementação do ensino fundamental completo nas aldeias. Trata-se de um conjunto de fatores que se somam.
7. Para não mencionar os casos de corrupção, em que a indicação do cacique, decisiva para a contratação pela diretoria de ensino, custa uma “contribuição” (às vezes, mensal) do professor interessado.
8. Ainda que sejam “não-governamentais” (embora algumas, nem tanto), as ONGs integram o conjunto dos aparatos da organização do Estado, seja por seu funcionamento jurídico e por regalias garantidas em legislação, seja pelos recursos captados no país ou no exterior (mesmo quando de pessoas físicas ou jurídicas que os atrelam a abatimento de impostos), seja por suas finalidades e ações intervencionistas em sociedades ou comunidades minoritárias ou fragilizadas.
9. Coloco a palavra *analfabetos* entre aspas porque, em si, ela só faz sentido em sociedades letradas e de uma perspectiva preconceituosa, nessas sociedades, contra os que não dominam ou não aderem ao domínio da escrita.

DIÁLOGO INTERCULTURAL E DIREITO INDÍGENA

Tatiana Azambuja Ujacow Martins

Durante as fases da conquista, exploração e colonização do Novo Mundo, o colonizador impôs suas práticas jurídicas, educacionais e culturais, recusando-se a assimilar qualquer conceito diverso de seus paradigmas e cultura, e a acatar outros saberes.

A preponderância do saber dos conquistadores legitimava apenas as práticas de sua cultura, e os conquistados, sobretudo os indígenas, detentores de uma cultura milenar, vistos como seres exóticos, predestinaram-se à incorporação progressiva à sociedade ocidental. Imbuídos de uma pretensa superioridade cultural, os então soberanos abstiveram-se de saberes únicos, de riqueza ímpar.

Passados os anos, percebeu-se que os indígenas tinham normas de respeito à natureza, conhecimento sobre cura de doenças por manejo natural e uso de plantas medicinais, práticas essas só aceitas por grupos muito restritos. À maioria dos cientistas o que interessava eram as descobertas laboratoriais, as drogas sintetizadas, as soluções industrializadas, os avanços científico e tecnológico, concebidos como grande evolução em que quase sempre se imiscui uma força política ou econômica.

Após séculos nesse rumo, emergem-se temas, antes não abordados ou não preocupantes entre os que se intitulavam detentores dos modelos que a humanidade deveria seguir. O mundo percebeu que o crescimento desenfreado sem respeito à natureza poderia acabar em um grande cataclismo e extinguir a própria raça humana.

E isso vem ocorrendo progressiva e acintosamente, culminando no aquecimento global, reflexo do distanciamento homem-natureza, do qual decorrem as mais diversas formas de destruição do planeta. Passou-se a refletir e indagar sobre como não aniquilar a Terra. Ao pesquisarem áreas ainda preservadas, dentre as conclusões aponta-se para a herança cultural dos indígenas, plena de sistema de preservação ambiental, prático e eficaz para servir-se da natureza sem depredá-la.

Portanto, aqueles nativos, a quem os descobridores julgaram sem fé, rei e crença, são os povos capazes de ensinar a cuidar, respeitar e preservar a Terra para as futuras gerações, pois para eles a terra é mãe e respeitá-la é premissa de sobrevivência. Percebe-se, então, que o futuro da humanidade depende de experiências multiculturais. É premente a descolonização, o que significa quebra de domínio e estabelecimento de diálogo entre culturas distintas.

Vive-se, hoje, uma crise de paradigmas, contexto em que se devem buscar convergências que levem ao respeito à cultura alheia e à assimilação de práticas, de vivências há muito desprezadas e desrespeitadas sob o manto do processo de colonização.

A par desse novo direcionamento, a cultura preponderante do colonizador até hoje tenta impedir que os povos indígenas sejam os protagonistas de sua história. Muitas comunidades indígenas que buscam a demonstração e a efetivação de seu direito, de suas regras de conduta, sofrem restrições e retaliações, vêem-se em caminhos que não lhes asseguram qualquer escolha e representem rumos desconhecidos ou não desejados.

Esclarece Carlos Rodrigues Brandão (1) que a educação do colonizador, que contém o saber de seu modo de vida e ajuda a confirmar a aparente legalidade de seus atos de domínio, na verdade não serve para ser a educação do colonizado, pois este, embora dominado, também possui sua educação, em seu mundo, dentro de sua cultura. Se a educação existe no imaginário das pessoas e na ideologia dos grupos sociais, e se sua missão é transformar sujeitos e mundos em algo melhor, de acordo com as imagens que se têm de uns e de outros, na prática a mesma educação que ensina pode deseducar e correr o risco de fazer o contrário do que pensa que faz ou do que inventa que pode fazer.

Na construção de um conhecimento multicultural, para Boaventura de Sousa Santos (2), há duas dificuldades: o silêncio e a diferença. O domínio global da ciência moderna como conhecimento regulatório acarretou consigo a destruição de muitas formas de saber, sobretudo daquelas próprias dos povos que foram objeto do colonialismo ocidental. Isso produziu silêncios que tornaram impronunciáveis as necessidades e as aspirações dos povos ou grupos sociais cujas formas de saber foram objeto de destruição e, sob a capa dos valores universais autorizados pela razão, foi de fato imposta a razão de uma “raça”, de um sexo e de uma classe social.

Esse silêncio, no que tange aos povos indígenas, seguramente foi mais profundo e mais devastador. Muitos pesquisadores, tentando explicar os fenômenos sociais, culturais e jurídicos dos indígenas, procuravam adaptar suas descobertas a conceitos acadêmicos prévios e amoldar o que encontravam às suas próprias visões sobre o contexto indígena, o qual domina um conteúdo de sabedoria intangível e cujo viver não se desagrega da espiritualidade, da integração com a natureza, da cosmovisão que lhe é ínsita.

Entre os indígenas, transmite-se o saber às novas gerações, e emerge de cada etnia as relações de poder, coletivo, baseado no diálogo para a solução dos conflitos. Todavia, nem sempre isso ocorre como na cultura tradicional: há locais do Brasil onde a proximidade das reservas indígenas com as cidades é pequena, casos em que há intromissões graves na distribuição e legitimidade desse poder.

Nesse contexto, desequilibram-se as relações, pois, como lembra Hannah Arendt (3), o poder só se efetiva enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades.

Essa interferência do não-índio nos sistemas internos das comunidades indígenas leva a desavenças na disputa pelo poder, as quais levam à desarticulação das lideranças tradicionais e ao desrespeito à tradição desses povos, além de vários conflitos gerados pelo contato entre etnias com línguas, costumes e direitos diferentes o que, muitas vezes, resulta em uma desagregação cultural tão grande, fazendo surgir problemas variados, como alcoolismo, consumo de drogas, culminado na prática de crimes e suicídios.

Percebe-se, assim, que esses problemas estariam intrinsecamente ligados à morte da cultura indígena. É o que se conclui pela voz de um cacique Guarani-Nhandeva que, explicando sobre o suicídio, revela: “todos os que mantêm a cultura não se enforcam, todas as pessoas que se enforcam foram desviadas dos cantos, da cultura...” (4).

O distanciamento da cultura, com a imposição de normas de conduta distintas, afasta o “modo de ser” indígena, causando a perda de identidade.

Os povos indígenas possuem seu sistema jurídico próprio, seu direito, direito consuetudinário, baseado em costumes, tradição, e independe de leis escritas, pois são transmitidos e aplicados oralmente, reconhecidos e compartilhados pela coletividade.

Porém, quando regras, valores e princípios dos povos indígenas divergem da cultura imposta pelo não-índio, há pressões externas que impedem a essa comunidade buscar soluções adequadas para seus próprios conflitos e, sem um consenso para o bem viver com respeito mútuo à cultura alheia, oprime-se esse povo que se sujeita novamente à vontade do “mais forte”. Assim, não ocorre a efetivação do direito, pois não há realização da justiça. E justiça, conforme lembra Roberto Lyra Filho (5), é, antes de tudo, justiça social, é atualização dos princípios condutores, emergindo das lutas sociais, para levar à criação de uma sociedade em que cessem a exploração e opressão do homem pelo homem. Para ele, o direito não é uma coisa acabada, é um vir-a-ser, é um processo, dentro do processo histórico, que se enriquece nos movimentos de libertação das classes e grupos ascendentes e que define nas explorações e opressões que o contradizem, mas de cujas próprias

contradições brotarão as novas conquistas.

Portanto, não se pode conceber o direito como uma ordem estanque, aprisionado em seus próprios dogmas, distanciado da realidade social e da diversidade cultural dos povos.

Na 2ª sessão da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), em 1947, Jacques Maritain asseverou que cada povo deve empenhar-se em compreender a psicologia, o desenvolvimento e as tradições, as necessidades materiais e morais, a dignidade própria e a vocação histórica dos outros povos; que este despertar da compreensão mútua corresponde a uma necessidade de salvação

num mundo que daqui por diante é um só para a vida e para a morte (6).

Segundo Jürgen Habermas (7), uma cultura majoritária, no exercício do poder político, ao impingir às minorias sua forma de vida, está negando aos cidadãos de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos. E o direito, por intervir em questões ético-políticas, toca a integridade das formas de vida dentro das quais está enfiada a configuração pessoal de cada vida, pois os cidadãos não são indivíduos abstratos, amputados de suas relações de origem.

Ao se imputar as regras da cultura majoritária a povos culturalmente distintos, desprezando seu direito, estão se estabelecendo padrões que não partem de sua cultura e, portanto, não terão legitimidade. Isso afasta a própria cultura e desvirtua princípios milenares, provoca uma ruptura na estrutura social, que se sedimenta em valores coletivos. Estes hoje, expressos nos mais variados diplomas legais, pois desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos e outros instrumentos legislativos correlatos, tem-se ressaltado, cada vez mais, a importância dos direitos coletivos, contexto em que há uma evolução na discussão e adoção de novos princípios concernentes aos direitos fundamentais dos povos indígenas.

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) relativa aos Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes (8), assegurou o respeito à identidade indígena, estabelecendo, em seu artigo 2º, que os

A JUSTIÇA DEVE PROPICIAR UMA SOCIEDADE SEM EXPLORAÇÃO E OPRESSÃO DO HOMEM PELO HOMEM

governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e garantir o respeito pela sua integridade, incluindo medidas que lhes assegurem o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população; promover a plena efetividade dos seus direitos sociais, econômicos e culturais, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições; ajudar a eliminar as diferenças socioeconômicas que possam existir entre os membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 dispôs em seu artigo 231 que “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” (9).

Percebe-se que a Constituição reconheceu a diversidade étnico-cultural dos povos indígenas, não sendo mais considerada cultura em extinção, fadada à incorporação na denominada “comunhão nacional”. A Carta Magna assegura uma interação entre os povos indígenas e a sociedade envolvente em condições de igualdade, que se funda na garantia do direito à diferença (10).

O texto constitucional e a Convenção n. 169 remetem ao respeito aos povos indígenas, assegurando, pelo reconhecimento de sua tradição milenar, seu direito e dignidade como povo. E, para o indígena, isso engloba a dignidade do seu grupo social. Significa ter saúde, educação com respeito a seu processo educacional, meio ambiente equilibrado, seu espaço e a terra em que tira seu sustento e afirma sua espiritualidade; participar da sociedade envolvente em igualdade de condições e oportunidades, se assim o desejar, numa interculturalidade, sem que jamais signifique desaparecimento ou negação de sua própria cultura (11).

Os novos tempos exigem um novo papel nas nações, o de não mais substituir a vontade e as aspirações dos povos indígenas, mas sim trocar experiências e lutar para que as garantias expressas na legislação e os direitos que emergem da sua tradição, o direito indígena, sejam efetivamente concretizados.

Se a ciência pretende solucionar os problemas sobre a preservação da vida humana, não pode, pois, ignorar a sabedoria milenar, as manifestações culturais de povos com sistemas de conduta próprios. E o Estado brasileiro, com a imensa diversidade étnica e cultural de que dispõe, não pode mais cerrar os olhos para esse cenário e deve se afigurar extremamente atrelado à cultura de um povo formado por tantas miscigenações.

É tempo de libertação das amarras seculares que escravizam, que discriminam, que oprimem e impedem ao homem perceber que o futuro da Terra depende da sua disposição em conjugar esforços e trocar experiências entre todos os povos, tendo como norte o respeito mútuo, sem interferências ou ingerências de outras demandas e interesses que não atendam ao bem comum.

Tatiana Azambuja Ujacow Martins é advogada, professora do Centro Universitário da Grande Dourados, professora colaboradora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), professora convidada no “Diplomado de Pós-Título em Direitos Indígenas” na cátedra indígena da Universidad Indígena Intercultural, e pesquisadora da questão indígena. Membro do Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena (ITC) e do Parlamento Indígena do Pantanal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E NOTAS

1. Brandão, C. R. *O que é educação?* Brasiliense, São Paulo, ed. 25, 1989.
2. Santos, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.* Cortez, São Paulo, 2000.
3. Arendt, H. *A condição humana.* Forense Universitária, Rio de Janeiro, ed. 10, 2001.
4. Ujacow Martins, T. A. *Direito ao pão novo: o princípio da dignidade humana e a efetivação do direito indígena.* Pillares, São Paulo, 2005.
5. Lyra Filho, R. *O que é direito?* Brasiliense, São Paulo, 1999.
6. Maritain, J. *Discurso na segunda sessão da Conferência Geral da Unesco, 1947.* In: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, “O direito de ser homem”. Conquista, Rio de Janeiro, 1972.
7. Habermas, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política.* Edições Loyola, São Paulo, 2002.
8. Convenção n. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes aprovada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 27 de junho de 1989. O governo brasileiro depositou o instrumento que a ratificou, em 25 de julho de 2002, tendo sido promulgada pelo Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004.
9. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.
10. Ujacow Martins, T. A. *Direito ao pão novo: o princípio da dignidade humana e a efetivação do direito indígena.* Pillares, São Paulo, 2005.
11. *Idem, ibidem.*

POR QUE VALORIZAR PATRIMÔNIOS CULTURAIS INDÍGENAS?

Dominique Tilkin Gallois

Em todos os continentes, os povos indígenas continuam sofrendo intensa discriminação, com impactos agravados quando se encontram em situação de minorias, étnicas e lingüísticas. O próprio desconhecimento a respeito da diversidade desses povos, que representam hoje cerca de 350 milhões de pessoas, 4% da população mundial, acentua ainda mais esse quadro. Nas Américas, são 50 milhões, vivendo situações muito diversas em cada país. No Brasil, o censo realizado pelo IBGE em 2000 surpreendeu, quando mais de 700 mil pessoas se declararam “indígenas”, abrangendo um numeroso contingente indígena que vive em centros urbanos. Mas a maior parte da população brasileira considera que os índios ainda estão “em vias de desaparecimento” e delega ao Estado a responsabilidade de seu destino. Um destino que se costuma taxar de incerto, recomendando-se ora sua “integração”, ora sua “preservação”.

O fato é que os índios saíram do isolamento, integrados como estão aos sistemas sociais, econômicos e políticos, em âmbito regional ou nacional. Uma integração que se realiza por meio de relações profundamente desiguais, às vezes no limite da exclusão. Enquanto minorias, os povos indígenas se vêem forçados a negociar constantemente seus interesses diferenciados com as mais diversas instâncias de poder, locais, nacionais e internacionais. Nesses contextos, aprenderam a gerir tanto suas especificidades culturais quanto seu posicionamento face às exigências do desenvolvimento. É por este motivo que se costuma afirmar que os povos indígenas lutam “a favor” e “contra” o desenvolvimento. A favor, quando reivindicam acesso aos serviços básicos de educação e saúde. Contra, quando reivindicam garantias territoriais e procuram explicitar e defender suas diferenças culturais. Mas é também internamente a suas comunidades que ocorrem tensões decorrentes da insidiosa discriminação a que são submetidos.

COMO PROTEGER BENS IMATERIAIS INDÍGENAS? Centenas de projetos de valorização cultural estão em curso dentro e fora das aldeias. Estratégias estão sendo testadas, com a colaboração de programas supranacionais e de órgãos nacionais, universidades, organizações indígenas, organizações não-governamentais, formando um painel ainda frágil de experimentos, muitas vezes contraditórios. As dificuldades remetem, sobretudo, às condições disponibilizadas para a proteção dos patrimônios imateriais indígenas, que fluem em acordo com os contextos políticos e econômicos. Assim, a adequação das medidas de proteção envolve, sempre, complexas negociações.

Como se sabe, os procedimentos de “conservação” habitualmente utilizados para a proteção do patrimônio material não são adequados à preservação do patrimônio imaterial, que exige um conjunto muito mais complexo de procedimentos. A prática do “tombamento”, que visa garantir a integridade física e as características originais de um monumento histórico ou de uma obra artística, não se aplica aos conhecimentos e manifestações culturais intangíveis,

cujo valor reside justamente na capacidade de transformação dos saberes e modos de fazer. Neste caso, ao invés do tombamento, são recomendadas medidas de “salvaguarda”. Em acordo com as definições oficiais difundidas pela Unesco (1), entende-se por “salvaguarda” as ações que procuram assegurar a viabilidade e durabilidade do patrimônio cultural imaterial, incluindo sua identificação, documentação, investigação, preservação, além de sua proteção, promoção, valorização, transmissão – efetuada através do ensino formal e não formal – e a revitalização desse patrimônio em seus diferentes aspectos. Tanto a identificação – ou seja, a seleção e o inventário de elementos culturais relevantes para um registro ou para uma ação de difusão – como as medidas adotadas para sua proteção e sua valorização, colocam imediatamente em pauta uma série de desafios que consideramos interessante resumir, mesmo que brevemente, citando dificuldades de três ordens: quem são os agentes responsáveis pelo inventário dessas tradições culturais? Quem tem o poder de escolher entre uma ou outra tradição, entre uma ou outra comunidade? O que se pretende preservar numa tradição: as produções, o registro dessas produções ou seus meios de expressão?

QUEM SE RESPONSABILIZA POR UM INVENTÁRIO? Priorizar a ampla difusão ou enfatizar a capacitação local é uma diferença sensível, na discussão desses programas e na realização de inventários de tradições e manifestações culturais. Quem assume a responsabilidade de um inventário cultural? Especialistas acadêmicos ou as próprias comunidades?

Os primeiros programas de salvaguarda de tradições indígenas apoiados pela Unesco, no início desta década, revelam uma variação no peso dado às ações de sensibilização e divulgação, em detrimento de atividades de capacitação comunitária. Muito recentemente, vem se dando maior importância às ações educativas, para promover não apenas o bem cultural imaterial, mas seus detentores. Acentua-se o interesse em promover tanto os líderes como os jovens dessas comunidades, quando estão interessados em fortalecer sua cultura. Efetivamente, participar não significa “assistir” ao processo de valorização.

A participação comunitária na proteção e promoção de tradições culturais constitui atualmente o eixo central do conceito de salvaguarda. A igualdade de acesso aos procedimentos de preservação, sua descentralização e sua adaptação dinâmica às situações locais sendo determinantes para o sucesso dessas políticas (2). E há experiências interessantes nesse sentido, no Brasil. Programas desenvolvidos por organizações não-governamentais junto aos índios do Acre, Amapá, Amazonas, Tocantins, Parque Indígena do Xingu, investem na capacitação, permitindo que membros dessas comunidades ocupem um lugar de destaque nas atividades de registro de suas próprias tradições.

Essas ações de valorização de saberes e de práticas culturais tradicionais se apóiam, necessariamente, na escrita e em outras técnicas de registro. Engajam novos agentes de transmissão, como os indivíduos mais jovens das próprias comunidades, interessados no domínio dessas novas tecnologias. E é por esse motivo que devemos considerar que qualquer inventário do patrimônio cultural imaterial sempre abarca tanto aspectos “novos” quanto “tradicionais”. Essa é mais uma razão para valorizar esse patrimônio, que definitivamente não se define como um receptáculo de experiências do passado, mas como um espaço para a interação e o diálogo entre culturas.

Se a capacitação é, sem dúvida, indispensável para que membros de uma comunidade façam registros de seu patrimônio imaterial, essa formação

precisa se adequar às demandas locais, que podem estar voltadas para as mais diferentes ou surpreendentes mediações. Tal adequação depende de estratégias mais políticas do que técnicas, fazendo com que a adesão inicial possa se converter num engajamento duradouro da comunidade – ou de boa parte dos seus membros – na implementação de todas as etapas do processo de registro e de valorização. Por este motivo, em acordo com as recomendações de especialistas que assessoram a Unesco, a participação comunitária não se limita ao acompanhamento ativo das ações, mas à autoria explícita, na seleção, no registro e na documentação dos elementos culturais que se pretende salvar. Os critérios para julgar a “autenticidade” de uma manifestação ou expressão cultural só podem ser definidos no seu contexto local de uso, ou seja, depende das interpretações dos próprios indígenas.

A participação da comunidade não se limita, portanto, a aprender novas técnicas de documentação. Trata-se de um investimento que mobiliza todos os aspectos de uma cultura, desde os modos de percepção, interpretação, construção e uso. Pois o registro não é uma ação isolada, nem suficiente e seus procedimentos devem ser constantemente negociados para atender demandas renovadas que surgem ao longo das sucessivas etapas de um plano de salvaguarda. Um processo sempre muito demorado, além de complexo, em função das tensões políticas que podem surgir, tanto no seio de uma comunidade, como nas suas relações com a sociedade mais ampla.

PARA QUEM DOCUMENTAR TRADIÇÕES CULTURAIS?

As ações de documentação de tradições culturais ocupam um lugar predominante nos programas de salvaguarda. Mas levantam uma série de questionamentos. No caso do patrimônio imaterial, qual a função da documentação? É um fim, ou é um meio?

Essas indagações alimentam a maior parte das críticas feitas por antropólogos e linguistas a muitos planos de salvaguarda de tradições orais indígenas. Como explica Aurore Monod Becquelin (3), “é mais fácil armazenar *gigas* de arquivos do que preservar o uso de uma língua, uma atitude que exige esforços políticos, financeiros, humanos muito mais elevados; se as tradições orais fossem apenas um ato de conservação, então bastaria recolher, registrar, transcrever, eventualmente traduzir, documentar para salvar – na tela mundial da internet ou nos museus e universidades – tudo que se pode ainda salvar deste naufrágio”.

Mas muitos estudiosos do patrimônio imaterial indígena defendem a necessidade e mesmo a urgência de sua documentação, apresentando outra indagação: o conhecimento tradicional é mais bem preservado quando mantido sob segredo, ou reservado para uso exclusivamente local? Ou ele se fortalece quando é mostrado, explicado, traduzido e defendido com a ativa participação de seus detentores nas ações de difusão? O número crescente de publicações, de exposições, de *websites*, etc, criados ou mantidos por indígenas revela seu interesse na apropriação de novas mídias para expressar suas particularidades culturais. De acordo com Kurin (4), defender sua cultura consiste em perceber que “se o mundo no qual estou vivendo se ampliou, ainda tenho meu próprio lugar nesse mundo”. Os inventários, nessa perspectiva, abrem espaço às culturas indígenas no mapa das culturas do mundo. Mas, por si só, não garantem nem a sobrevivência nem a continuidade de uma prática cultural.

CABE ÀS COMUNIDADES DEFINIR CRITÉRIOS PARA O REGISTRO DE SUAS TRADIÇÕES

Por outro lado, a difusão ampliada de saberes e de costumes diferenciados não se faz sem riscos. Até recentemente, no Brasil, o apoio fornecido por instituições privadas ou públicas ao chamado “resgate cultural” centrava-se na produção de discos, documentários, calendários, artesanato, performances, configurados para o entretenimento de um público urbano, com algum retorno financeiro para os participantes indígenas. A visibilidade dos realizadores nem sempre repercutiu internamente na valorização dos saberes tradicionais. Como se sabe, o que se resgata para um público externo é, necessariamente, muito diferente do que se planeja valorizar “em casa”.

Como alertava Goody (5), “toda alteração no sistema de comunicação humana tem necessariamente repercussões no conteúdo transmitido”. Mesmo antes de ser difundido, o próprio registro, a inscrição de uma tradição em uma nova mídia, fora do seu contexto de uso, trará alterações significativas. É indispensável levar em conta as repercussões de que nos fala Goody, para controlar os procedimentos de registro e documentação e avaliar seus impactos na dinâmica própria da transmissão de saberes e práticas tradicionais. Os registros e sua inserção em inventários constituem de fato “memórias adicionais”, ou “artificiais”, que podem auxiliar aos propósitos de fortalecimento cultural de comunidades indígenas. Mas, sozinhos, não constituem uma salvaguarda do patrimônio imaterial.

COMO REGISTRAR A ORIGEM E A TRANSFORMAÇÃO DAS TRADIÇÕES?

“A memória em jogo na tradição oral não é apenas conservação. Ela é tratamento da percepção, tensão entre perenidade e flexibilidade, utensílio para a construção, produto de um *ethos*. Ela não é um saco de antiguidades, mas segue a história coletiva e as intencionalidades”. Becquelin (3) aponta, aqui, para um aspecto essencial nas tradições indígenas, que possuem sua própria história e estão diretamente relacionadas a

experiências de interação social. São menos um testemunho do passado de uma determinada comunidade, do que o testemunho da história das trocas que essa comunidade manteve com outras.

Isso nos traz de volta à questão da “origem” dos elementos culturais, que interessa abordar a partir das concepções indígenas. Os povos indígenas da Amazônia consideram que a maior parte de seus itens culturais foram adquiridos “de fora”, concebendo sua cultura como o resultado de apropriações, de empréstimos. E é por terem sido apropriados de “outros”, que esses elementos são valorizados. Esse ponto de vista torna muito mais complexo o ato do registro, que não poderá se restringir à descrição pura e simples de um saber, ou de uma técnica, mas das interpretações que a comunidade possui a respeito da origem dessa prática e do modo com foi transmitida e dinamicamente transformada até a atual geração. Essa é a abordagem adotada pelos antropólogos, cujos estudos focam menos traços e itens culturais que as relações sociais mediadas por esses itens culturais. Bens imateriais, como os bens materiais, circulam, sendo objeto de troca, de barganha, de lutas. São essas as relações que agregam valor aos itens culturais. Por isso, tanto a origem como as formas de apropriação e transformação de um elemento cultural, quando este passa de um lugar ao outro, devem ser cuidadosamente registradas.

COMO DOCUMENTAR TRADIÇÕES VIVAS? Nos debates entre os especialistas que a Unesco costuma convocar para discutir estratégias de proteção do patrimônio cultural imaterial, volta-se freqüentemente à mesma pergunta: a quais tradições dar prioridade? Às mais ameaçadas ou às mais dinâmicas?

Se um inventário de tradições culturais deve ser construído caso a caso, em acordo com interesses das comunidades, caberá a elas definir critérios para o registro. Além disso, se consideramos as alterações que o trabalho de registro pressupõe, essa escolha – entre tradições mais ou menos “vivas” – deixará de fazer sentido.

Um inventário de tradições culturais remete diretamente a questões metodológicas relacionadas à produção de conhecimento. Entre essas questões, uma das mais interessantes é a relação entre conhecimento e prática. Outra, diz respeito à variação das tradições, no seio de uma mesma comunidade cultural.

A inscrição de uma tradição – seja em forma escrita ou em formato audiovisual – representa uma nova forma de comunicação, constituindo-se em mais uma “versão” da tradição que se está registrando. O que essa nova “versão” da tradição, devidamente descrita, documentada e aparentemente “salva” num inventário, apresenta como vantagens? Quais são os benefícios para uma comunidade engajada no inventário de suas próprias tradições?

Quer nos parecer que o processo de inventário do patrimônio cultural imaterial pode trazer muitos ganhos para uma comunidade, desde que ela esteja interessada no fortalecimento de sua cultura e identidade. Não são ganhos imediatos, nem muito visíveis, mas ganhos intelectuais, propriamente intangíveis. De fato, tanto o esforço de reflexão exigido por um inventário como os resultados alcançados, podem contribuir para a consolidação de formas próprias de conceber e construir o conhecimento. É nesse contexto que indígenas engajados em processos de documentação poderão destacar as idéias, lógicas, teorias que estão por trás dos conhecimentos documentados. Eles estarão, por essa via, contribuindo à discussão teórica do conhecimento indígena, construindo explicações a respeito desses saberes, revelando classificações e lógicas culturais das mais relevantes para a qualidade dos inventários.

Se admitirmos que nessas experiências se deva registrar e documentar não só os “produtos acabados”, mas os jeitos de conhecer, os estilos próprios usados para explicar uma tradição, as formas de transmissão e validação desses saberes, os membros da comunidade que estiverem participando de um inventário estarão capacitados a refletir, de modo muito mais eficaz, sobre os mecanismos de produção e transformação do saber. E, por conseguinte, se sentirão habilitados a efetuar comparações, no tempo e no espaço, avaliando com maior propriedade as ameaças que podem pairar sobre suas tradições culturais. Mas a elevada carga de preconceitos que ainda rodeia os saberes indígenas exige cautela, nos procedimentos e processos de reconhecimento dos patrimônios desses povos, que só fazem sentido quando se levam em consideração os contextos particulares. Muitos grupos indígenas opõem-se ao registro de seus conhecimentos, por temer a difusão inadequada de seus conteúdos. Aliás, um primeiro passo, sem dúvida indispensável, deveria propiciar aos índios a possibilidade de avaliar criticamente inventários de que já se dispõe a respeito de suas “tradições”, especialmente quando os registros foram tão incipientes que não documentaram o contexto específico em que os saberes e práticas são utilizados.

Ou seja, a documentação apresenta um sério risco de descontextualizar um bem imaterial. Como sabemos, é o contexto que garante sentido de

uma tradição: um contexto de uso sempre acoplado a formas específicas de atualização, sem as quais essa mesma tradição se torna um bem inerte, sem valor para seus usuários. Manter um registro de elementos que já deixaram de fazer sentido para seus criadores não é, decididamente, o que os grupos indígenas parecem estar esperando de todo o conjunto de recomendações e de programas voltados à valorização de suas culturas. Ou, ao contrário, estarão eles liberando fragmentos de uma tradição abordada como “passado”, disponibilizando tais fragmentos à febre corrente de registros? Dessa forma, possivelmente, estarão preservando para si a responsabilidade de transformar, no seu próprio ritmo, o que selecionarem como “sua tradição” para o futuro?

Dominique Tilkin Gallois é docente do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) e coordenadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII/USP). Pesquisa e assessora programas de valorização de patrimônios culturais indígenas no Amapá e norte do Pará.

Este texto constitui uma versão atualizada da 3ª parte da brochura “Povos indígenas e patrimônio cultural imaterial” (Iepé, São Paulo, 2006).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Unesco – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Definições acordadas em 2002 pela reunião internacional de especialistas convocados pela Unesco. In: “Le patrimoine culturel immatériel, internationale de l’imaginaire”, n.17, *Maison des Cultures du Monde*, pp.230-236, 2004.
2. Unesco. Documento-base da reunião “Novas abordagens para a diversidade cultural: o papel das comunidades”. Havana, fevereiro 2006.
3. Becquelin, Aurore Monod. “La tradition orale n’est plus ce qu’elle était”. *Dossier Sciences Humaines*, vol. 159, 2005.
4. Kurin, R. “Immatériel, mais bien réel”. *Le Courrier de l’Unesco*, setembro 2001.
5. Goody, J. *A domesticação do pensamento selvagem*, Edições 70, Lisboa, 1997.

AS FORMAÇÕES SOCIORRELIGIOSAS DA AMAZÔNIA INDÍGENA E SUAS TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS

Robin M. Wright

As pesquisas antropológicas recentes sobre as vidas sociais e religiosas dos povos indígenas das Terras Baixas sul-americanas ressaltam, por um lado, a importância das dimensões estética e emocional, ambas intimamente vinculadas aos saberes e valores morais, nos quais há um ideal explícito de “convivialidade harmoniosa”, ou seja, um esforço ponderado de promover uma ética de compartilhamento e generosidade com os parentes. Este ideal, por outro lado, implica em uma luta constante, uma “síndrome de Sísifo”, em que cada esforço de estabelecer o ideal de harmonia esbarra em forças que impedem sua realização – tais como a feitiçaria, a violência física ou simbólica, e outras formas de conflito. Portanto, temos de fato dois modelos propostos para compreender as vidas sociais e religiosas das sociedades indígenas amazônicas: um seria a chamada “economia moral de intimidade”, em que as sociedades procuram estabelecer a convivialidade harmoniosa entre grupos de parentes consanguíneos – restringindo, por exemplo, os abusos de poder; o outro modelo seria a “economia simbólica de alteridade”, que enfatiza a categoria social de afinidade como fonte potencial de conflito e como uma força atuante em processos sociais e religiosos, concentrando as análises em processos de troca simbólica tais como guerra e canibalismo, predação, caça, xamanismo, e ritos funerários.

Essas tendências não são necessariamente exclusivas, e um expoente da primeira escola encontrou ambos os idiomas sociorreligiosos, diferencialmente definidos em termos morais, em um único grupo: os Amuesha, da Amazônia peruana ao leste, sobre os quais Fernando Santos Granero escreveu uma monografia importante, com o título “El poder del amor”.

Ao mesmo tempo, o material etnográfico da Amazônia mostra como as condições ecológicas, em alguma medida, moldam a dialética entre a “violência predatória” e a “convivialidade harmoniosa” nos grupos. O ciclo distintivo das estações alternantes de seca e chuva se mostra importante para uma alternância entre formas de socialidade: a “dispersão” durante a estação seca por um lado (uma espécie de “atomização” social, ou movimento centrífugo, quando pequenos grupos autônomos permanecem fora da aldeia principal para caçar, colher, pescar e plantar roças), e, por outro, a “concentração”, ou movimento centrípeto durante a estação chuvosa (quando a comunidade inteira está reunida na aldeia, com o término do plantio das roças novas e a colheita nas roças do ano anterior). Ambas situações ecológicas básicas propiciam não somente atividades econômicas diferentes, mas relações políticas e atividades rituais distintas. Em princípio, os períodos de dispersão enfatizam a violência predatória, enquanto os períodos de concentração, a convivialidade harmoniosa. Paradoxalmente, o inverso pode também ser verdadeiro: a convivialidade intensa (ou movimentos centrípetos) pode produzir situações conflituosas ou celebrar a violência predatória (rituais de guerra), enquanto a dispersão em grupos autônomos

pode, temporariamente, suspender os regimes restritivos de parentesco e celebrar a convivialidade harmoniosa com categorias de “outra” gente (tais como os afins). De todo modo, interessa entender como essas duas formas de socialidade/religiosidade se articulam com as atividades ecológicas, e também com a história.

Ora, todas as sociedades amazônicas, devemos reconhecer, têm sofrido transformações tão severas, muitas vezes catastróficas, desde pelo menos o começo do regime colonial (epidemias, colapso demográfico, atrocidades), que é difícil imaginar como poderiam não ter deixado marcas profundas e estruturais nos processos cosmológicos e sociorreligiosos dos povos indígenas. Assim, o que se chama “relações de predação” entre os humanos e o mundo natural, bem como entre grupos humanos, deve ser pensado em relação íntima com as realidades históricas de violência colonial e as suas estruturas sociais.

Então, como podemos compreender a dialética de harmonia interna e predação externa, a dispersão e a concentração, levando em consideração as transformações históricas e ecológicas? Sugiro que incluamos ambas dialéticas em um único modelo constituído pela oposição complementar entre duas formações sociorreligiosas: uma que podemos chamar de **particularista**; e a outra, **universalista**. Quero esclarecer que estou utilizando estes termos de modo diferente do que foi utilizado desde Max Weber, pois estou argumentando que ambas as formações sejam inerentes às sociedades amazônicas, sendo que ambas podem ser discernidas em suas articulações com circunstâncias históricas e ecológicas externas. Isto é, essas formações são generativas de, e influenciadas por, dinâmicas históricas; as circunstâncias históricas podem intensificar – ou exacerbar – uma ou outra formação. Ambas, necessariamente, envolvem as relações entre os humanos e a natureza, tal como são definidos pelas cosmologias indígenas. Examinemos cada uma dessas formações mais de perto.

AS FORMAÇÕES SOCIORRELIGIOSAS PARTICULARISTAS As formações sociorreligiosas particularistas são marcadas, no nível social, pela ênfase nos laços locais de parentesco, conflitos com grupos de afins ou considerados “não-parentes”, e na mediação com os recursos espirituais e naturais através de especialistas religiosos. Do mesmo modo, no nível religioso, as cosmologias das sociedades agrícolas tradicionais da floresta tropical são marcadas pela violência (ritual) *geradora-de-vida*. A idéia-chave nessas cosmologias é a centralidade da morte e da regeneração, em atos violentos, por exemplo, no motivo comum da divindade ou ser primordial morto e desmembrado, cujo corpo é a fonte de importantes plantas cultivadas. Esse ato de morte e desmembramento é periodicamente reencenado em rituais. Tal ideologia, com a sua violência explícita e implícita, explica rituais como a caça-de-cabeças e o canibalismo, mas também a pesca, a caça, e o plantio – todos reiterações do ato primordial de matar. Traduzindo essas idéias para a teoria etnológica contemporânea, esperar-se-ia que o idioma da violência fosse proeminente, embora evidentemente não excluindo a convivialidade harmoniosa.

Para ilustrar as formações sociorreligiosas particularistas, vou me referir a dois casos de povos amazônicos cujos contatos com a sociedade não-indígena foram relativamente recentes e/ou limitados: os Wauja, do Parque Indígena do Xingu, no Brasil Central, e os Enawene-Nawe, do alto rio Juruena, a sudoeste do Xingu. Trata-se de grupos relativamente pequenos (de cerca de 300 pessoas) e de língua aruak.

Entre os Wauja, a predação ocorre entre os espíritos primordiais, chamados *yerupoho* – seres **antropomorfos** e **zoomorfos** – e os humanos, e entre os humanos e animais. Os Wauja falam em seus mitos de uma predação primordial desses espíritos nos humanos, que foram forçados a viver dentro de cupinzeiros. Essa situação se reverteu quando o Sol vestiu uma máscara e forçou os espíritos *yerupoho* a assumir uma existência velada na natureza; naquele momento os *yerupoho* fabricaram milhares de máscaras para se esconderem do Sol. No entanto, dizem que os *yerupoho* hoje ainda têm uma enorme curiosidade em relação à vida humana, desejam conviver com os humanos, transformar os humanos em suas próprias imagens, incorporá-los a sua sociedade, animalizá-los. Há perigo nessa relação, pois podem roubar as almas humanas, e os *yerupoho* mais perigosos e monstruosos podem canibalizá-las. Ao roubarem as almas humanas, provocam a doença, embora, diz-se, não façam isso intencionalmente e ajudem na cura dos doentes. Os humanos, por outro lado, têm todo interesse em domesticar esses espíritos, pois a doença para os Wauja significa um desequilíbrio nos desejos da alma, e é isso que atrai os *yerupoho*, fazendo com que eles queiram levar embora as almas dos humanos. Ao domesticar seres *yerupoho*, os humanos podem posteriormente utilizar o seu poder para prevenir futuros ataques de outros *yerupoho*. Portanto, os humanos chamam os espíritos *yerupoho*, na forma de máscaras gigantescas (algumas com três metros de diâmetro) e aerofones (flautas e clarinetes), celebrando a sua presença entre os humanos, para assim restabelecer o equilíbrio – pela cura – entre o doente e o social.

Os Enawene-Nawe, por sua vez, dizem que habitam a camada intermediária do cosmos, entre os mundos dos espíritos ancestrais e celestes (a quem chamam de “avós”) – imortais, belos, generosos, brincalhões, saudáveis, numa aldeia arquitetonicamente perfeita cercada por um mundo natural de plenitude, onde tudo cresce e floresce sem a necessidade de ser cultivado – e os espíritos subterrâneos – feios, perversos, insaciáveis, implacáveis, sovínas, associáveis. Em contraste com os espíritos ancestrais, os que habitam o subterrâneo são considerados não-parentes, “outros” grupos (como os afins), que provocam doença e morte entre os humanos. Estes espíritos subterrâneos, chamados *yakayriti*, são “donos” ou pelo menos intermediários entre os humanos e quase todos os recursos encontrados na natureza. Já que controlam os recursos naturais, os Enawene-Nawe dependem desses espíritos para a produção de alimentos e, portanto, a reprodução da vida social. Por outro lado, se os Enawene-Nawe não alimentam esses espíritos, eles ficam tão furiosos que são capazes de matar todos com doença. A mitologia Enawene-Nawe está repleta de catástrofes produzidas no passado por esses espíritos. Assim, a sua relação com os humanos é de predação – uns diriam de extorsão –, em que eles, como os *yerupoho* entre os Wauja, controlam a produção ritual e social. Os Enawene-Nawe, como os Wauja, têm uma vida ritual extremamente elaborada, que envolve um conjunto complexo de aerofones/flautas representando os vários clãs. Estas sempre são tocadas durante os rituais *Yákwa*, que duram sete meses. Uma relação de reciprocidade é estabelecida com os *yakayriti* durante os *yákwa*: os espíritos fornecem quantidades abundantes de peixe moqueado para os Enawene-Nawe, enquanto estes retribuem com sal vegetal e outros alimentos (como mingau). Como os espíritos *yerupoho* dos Wauja, os *yakayriti* são domesticados durante os rituais (sobre o assunto, ver o filme de Virginia Valadão, *Banquete dos espíritos*, 1985).

OS MITOS DE CRIAÇÃO DEFINEM QUEM ESSES GRUPOS SÃO E SUAS RELAÇÕES SOCIAIS E RITUAIS

Em contraste com os Wauja e os Enawene-Nawe, tanto os Apurinã do alto rio Purus (com população de aproximadamente 2400 indivíduos) quanto os Baniwa do noroeste amazônico (com população de cerca de 4 mil pessoas em mais de cem aldeias só no Brasil) – que fazem parte de um dos maiores conjuntos de povos de língua aruak no continente – têm experienciado histórias de contato relativamente longas e brutais: os Apurinã, desde pelo menos a metade do século XIX, especialmente durante ambos os ciclos de borracha, e os Baniwa, desde a metade do século XVIII, período de escravidão indígena, até o segundo ciclo de borracha. Como se poderia esperar, tais contatos traumáticos deixaram marcas nas cosmologias Apurinã e Baniwa. Podemos dizer que – e esse é o ponto importante –, em ambos os casos, as características peculiares das formações socioreligiosas particularistas foram exacerbadas/intensificadas através de suas articulações com as circunstâncias históricas. De qual maneira?

Os mitos cosmogônicos Apurinã começam com uma destruição cataclísmica do mundo, seguido por uma seqüência de episódios envolvendo seres monstruosos contra os quais o herói *Tsurá* busca se vingar. A vingança assim é um tema proeminente em sua cosmogonia. E os Apurinã são hoje conhecidos por outros povos, e querem ser assim conhecidos, por seu *ethos* guerreiro; em sua história de contato, quando não estavam lutando contra os brancos, faziam guerras entre si, e o principal motivo para as guerras era vingança, por meio de ciclos aparentemente intermináveis de retribuição entre famílias. Assim, havia a predação na relação com os brancos e entre os grupos Apurinã. Podemos dizer que as circunstâncias históricas externas, acopladas ao *ethos* guerreiro dos Apurinã e como este é definido nos mitos, intensificaram a predação interna ao extremo. Os Apurinã também contam histórias de grandes migrações no passado distante, quando seus ancestrais saíram de um lugar de origem ao sul e migraram para um lugar onde não existia a morte, ao norte. Somente um grupo conseguiu alcançar essa “terra sagrada”, enquanto a maioria dos Apurinã resolveu ficar no meio do caminho, numa terra que eles conhecem hoje como a “terra onde ocorre muitas mortes”.

Voltemos agora a nossa atenção para o caso dos Baniwa da fronteira entre Brasil, Venezuela e Colômbia, entre os quais e sobre os quais tenho pesquisado desde 1976. Aqui podemos ver com mais clareza um modelo dialético de formações socioreligiosas “particularistas” e “universalistas”. Primeiro, o princípio básico da organização social Baniwa é a divisão em fratrias (unidade social composta de um conjunto de comunidades que reivindicam a descendência de um grupo agnático – de irmãos – em comum, que idealmente compartilham o mesmo território, e possuem um patrimônio ancestral que o distingue de outras unidades semelhantes), cada uma das quais consistindo num grupo de sibs (unidade social composta de um conjunto de comunidades locais que reivindicam o mesmo nome coletivo, a descendência de um ancestral em comum, e um território ancestral). Os mitos de criação definem quem esses grupos são e as suas relações sociais e rituais. Os sibs são localizados em uma série de comunidades locais. A tomada de decisões políticas e as atividades rituais tradicionais acontecem entre as comunidades ou, no máximo, entre um grupo de comunidades inter-relacionadas do mesmo sib que moram próximas umas às outras. As relações com outros sibs – particularmente aquelas com quem há alianças e casamentos – típica-

mente são marcadas por ambivalência: por um lado, a solidariedade para os afins nos momentos de necessidade; por outro, a traição (mortes por feitiçaria), a competição em torno de recursos naturais e outros conflitos. Tradicionalmente, tal ambivalência poderia, em princípio, ser superada ou pelo menos gerenciada durante as festas de dança, quando os sibs de fratrias diferentes bebiam e dançavam juntos. As figuras-chave nessa formação particularista eram mediadores, tais como os *maliiri* (geralmente chamados na Amazônia de “pajés”, responsáveis pela cura das pessoas).

Nessa formação particularista, certos elementos foram intensificados até um ponto crítico, como resultado das articulações com as circunstâncias históricas. Durante o segundo ciclo da borracha, marcado por conflitos violentos entre os Baniwa e os “patrões”, a feitiçaria aumentou desmesuradamente, provocando uma crise interna grave que os mediadores tradicionais não conseguiam controlar. Como os Apurinã, a predação interna se intensificou como resultado de processos externos. Uma história oral que gravei em julho de 2001 mostra essa tensão claramente. A narrativa conta sobre as lutas ao longo de gerações entre os profetas Baniwa e os bruxos (indivíduos que praticam envenenamento) e feiticeiros (indivíduos que praticam sopros fatais). A preocupação central dos profetas não era como lidar com a violência do *homem branco*; os profetas sempre o venciam. A preocupação central era como erradicar a feitiçaria e a bruxaria, isto é, o “mal” dentro da sociedade Baniwa.

A tradição profética entre os Baniwa data de, pelo menos, a metade do século XIX e foi precursora do movimento em massa de conversão ao cristianismo evangélico na década de 1950, com o qual veio a competir. Tanto os movimentos proféticos quanto evangélicos têm as mesmas raízes na luta contra a feitiçaria e a bruxaria; ambos tinham objetivos semelhantes de implantar uma utopia social livre da feitiçaria. Uma utopia concreta colocada à prova através da práxis histórica.

AS FORMAÇÕES SOCIORRELIGIOSAS UNIVERSALISTAS A segunda formação sociorreligiosa, que chamo “universalista”, é caracterizada pelos seguintes elementos: primeiro, a identidade política e religiosa é construída sobre distâncias sociogeográficas maiores e envolve conceitos universais de identidade (tais como o “os da nossa língua”, “o povo Baniwa”). Esses conceitos substituem a afiliação em grupos de parentes locais. Segundo, autoridades religiosas e políticas supralocais (tais como sacerdotes, pastores, profetas, conselhos de federações, organizações pan-indígenas) procuram forjar uma efetiva integração de unidades sociais, políticas e religiosas extensas. Terceiro, o acesso a recursos espirituais e materiais se torna imediato, substituindo a mediação característica das formações particularistas.

No nível religioso, as formações sociorreligiosas traduzem os três elementos mencionados das seguintes maneiras concretas: primeiro, através de funções sacerdotais que têm a ver com o gerenciamento dos mortos e os ancestrais. Um exemplo disso seria os conjuntos muito longos de cânticos chamados *kalidzamai* que os especialistas Baniwa devem entoar durante os ritos de iniciação, em que eles “viajam”, em seus pensamentos, a todos os lugares ancestrais conhecidos da terra para sacralizar esses lugares com a música de criação e impedir os mortos de fazerem qualquer mal aos recém-iniciados. Diferentemente dos *maliiri*, que são considerados predadores-jaguars, a função essencial dos rezadores Baniwa é que sabem a litania inteira de lugares associados aos ancestrais. Através desse conhecimento canônico, os rezadores criam um conceito universal de identidade Baniwa. Ao mesmo tem-

po em que gerenciam os mortos, eles criam as condições pelas quais a sociedade se reproduz. Assim, o seu poder transcende os poderes mais restritos dos predadores-jaguars *maliiri*.

Segundo, através da função profética, cuja essência é a tendência de instalar um regime religioso de “transcendência mundana”, tipicamente negando a realidade da morte (ou “predação”). No meu livro *For those unborn* (1998), enfatizei as dimensões espirituais da escatologia profética, em oposição às “explicações” características das ciências sociais de tais fenômenos em termos políticos, econômicos ou militares. Mais recentemente, analisei os movimentos em relação ao tipo de conflitos internos que aqui defini como *formações sociorreligiosas particularistas*. Especificamente, conflitos que foram traduzidos em acusações de bruxaria, revestidas de significados mitológicos e exacerbadas por circunstâncias históricas. Nesses contextos, as funções mediadoras de especialistas religiosos, os *maliiri*, foram, podemos dizer, “aquecidas”, isto é, expandidas, no sentido de transcender as diferenças locais e as limitações da mortalidade e assim, os profetas ou “sábios” têm surgido. As narrativas indígenas sobre esses movimentos, muitas vezes, colocam as formações particularistas diretamente contra as formações universalistas – porém, sem necessariamente chegar a uma solução clara. Isto é, os profetas não resolvem necessariamente o problema da bruxaria. Mas não é por isso que podemos concluir que os movimentos proféticos (ou messiânicos ou milenares) “fracassaram”. Argumentar assim, mais uma vez, ignora as lutas históricas vibrantes das religiões indígenas na busca de uma solução para os dilemas internos colocados por suas ontologias e exacerbados por circunstâncias históricas.

A terceira maneira de discernir as formações universalistas é nos movimentos de conversão ao protestantismo evangélico e ao pentecostalismo, com o seu cultismo “imediatista”. De fato, há pouca pesquisa sobre a recepção das formas evangélicas do cristianismo entre as sociedades indígenas da Amazônia, e quase nenhuma sobre seus impactos nas relações humano-natureza. As obras principais sobre a indigenização do cristianismo por sociedades indígenas amazônicas são os três volumes que organizei com o título *Transformando os deuses* (vols. I e II, publicados em 1999 e 2004; um terceiro volume, em inglês, está em fase de organização).

O Volume II, em particular, com o subtítulo *Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais* entre os povos indígenas no Brasil, procura situar a expansão das igrejas fundamentalistas entre as comunidades indígenas dentro de uma perspectiva mais ampla da expansão histórica do fundamentalismo cristão. Para entender as transformações nas sociedades indígenas resultantes dos movimentos de conversão, propomos três hipóteses: em primeiro lugar, que a conversão representa uma reforma moral e política em que os movimentos centrífugos das formações sociais indígenas são acentuados pela sua adesão às ideologias universalistas cristãs, muitas vezes em detrimento dos movimentos centrípetos características de formações sociais particularistas e localizadas, que enfatizam a diferenciação interna e o conflito. Em segundo lugar, a conversão ao cristianismo fundamentalista representa uma reforma do cotidiano em que certas virtudes (a harmonia) são exaltadas enquanto práticas como a retribuição por vingança como maneira de resolver conflitos internos são renunciadas, resultando em uma reformulação da consciência étnica e uma identidade consolidada na sociedade indígena em questão. Isto, evidentemente, tem conseqüências para as representações que as sociedades indígenas constroem de si mesmas diante da sociedade não-indígena. Em terceiro lugar, um aspecto crucial dos movimentos funda-

mentalistas é a sua capacidade de manter a lealdade (adesão) de seus fiéis e de transmitir a nova moralidade para as gerações futuras. Esses movimentos são capazes de se arraigarem entre uma comunidade de fiéis e, nesse sentido, é possível perguntar se eles seriam transformações dos movimentos proféticos do passado, bem como se estariam sujeitos a ciclos de maior ou menor entusiasmo. Essas questões estão no cerne dos doze estudos de caso apresentados no volume II, principalmente de sociedades indígenas não-amazônicas (Terena, Kaingang, Kaiowá, entre outras).

No caso dos Baniwa, duas tradições religiosas distintas se desenvolveram como resultado dos movimentos proféticos desde o século XIX que mostra uma forte indigenização do catolicismo, ao lado de um “aquecimento” do xamanismo Baniwa, e o movimento evangélico, o qual em grande parte derivou-se da tradição profética embora transformando-a em maneiras fundamentais. Duas tradições religiosas distintas surgiram da mesma fonte essencial e consolidaram-se através do tempo.

Concluindo, espero ter mostrado como uma pesquisa histórica e comparativa entre povos de uma família lingüística pode revelar as diversas maneiras em que as “formações socioreligiosas particularistas e universalistas” desenvolveram-se no contexto de profundas transformações oriundas do contato com a sociedade não-indígena. E, assim, a nossa perspectiva teórica buscar dar conta da articulação entre a dinâmica interna indígena dessas formações e as maneiras em que as sociedades aruaques têm incorporado os eventos das suas histórias.

Robin M. Wright é professor titular de etnologia na Unicamp.

NOTA

1. Este trabalho foi originalmente apresentado como aula titular para o grau de titular em etnologia no Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), setembro de 2005. Algumas revisões foram feitas no original.

A ARTE DOS ÍNDIOS E A ARTE CONTEMPORÂNEA

Regina Polo Müller

O pensar sobre a arte nas sociedades indígenas pode ser situado no cenário da arte contemporânea, quando se toma particularmente alguns de seus aspectos, como o movimento de ruptura dos sistemas de hábitos que a arte conceitual e a arte da performance instauraram, as tentativas de reflexão sobre questões sociais que as artes contemporâneas realizam e as funções que assumiram nas definições de identidade, transculturalmente e interculturalmente. Vemos, nos dias de hoje, artistas fazendo incursões no meio social, seja mapeando sua realidade, seja produzindo a partir de sua relação com ela. Vimos, enfim, no século XX, a arte tomar a cultura toda como referência, quando antes e a partir da Renascença existia como campo separado da mesma.

Aqui, serão realizadas algumas aproximações entre linguagens e conceitos da produção da arte contemporânea e das artes indígenas, na atualidade, a partir de alguns exemplos, com ênfase nos rituais dos Asuriní do Xingu, povo tupi-guarani, Terra Indígena Koatinemo, estado do Pará. Contatados em 1971, são atualmente 130 indivíduos.

Antes de mais nada, dá-se já como superada a questão da definição de arte e critérios para se definir objetos e demais manifestações expressivas como arte no âmbito das culturas indígenas. Entendemos, para resumir e simplificar um problema complexo, que a busca estética regulada por padrões e estilos e a natureza provocadora de processos de conhecimento e reflexividade, presentes nessas manifestações, permitem aproximá-la da produção artística contemporânea ocidental.

Observo, primeiramente, que, como demonstraram outros estudiosos (1;2), a arte contemporânea que abandona o estatuto de arte como “domínio autônomo de julgamento humano” e como “um fim em si mesmo”, plasmado da Renascença ao Iluminismo, dirige seu interesse às práticas artísticas de sociedades indígenas por seu caráter integrado nos diversos domínios da vida social e sua natureza múltipla, ativa, participante e coletiva.

A noção de agência (3), a partir da qual se entende que nas artes indígenas, objetos e demais manifestações expressivas são mais para provocarem estados e processos de conhecimento e reflexividade bem como transformações sociais ou ontológicas do que para serem contempladas, vem mais diretamente auxiliar no estabelecimento de analogias com as manifestações da arte conceitual e da arte da performance e, desse modo, contribuir para explorarmos a idéia de contemporaneidade na arte indígena.

Por outro lado, os aspectos que privilegiam para relacionar ritual e arte da performance são a situação de dialogia e o caráter processual/experiencial presentes em ambos. Do caráter processual/experiencial, destaco a reflexividade inerente à performance em geral

(“cultural”, nos termos de Singer, 4) para cotejá-la à prática reflexiva definidora, por exemplo, do “programa ambiental” de Hélio Oiticica. Segundo Favaretto (5), “(...) o ambiental é uma prática reflexiva; estrutura-se como retórica (da ação e do movimento), aproximando-se dos relatos e dos mitos. As operações ambientais evidenciam a produção como significativa: não o constituído, o processo de constituição, dessublimando-se as experiências” (p.128; 5). A participação como elemento desse processo fundamental de constituição do significado remete à concepção do artista tal como colocada por Favaretto a respeito das propostas de Oitica, segundo a qual não é ele um “criador de objetos para a contemplação... se torna um motivador para a criação... Esse deslocamento aponta para uma nova inscrição do estético: a arte como intervenção cultural. Seu campo de ação não é o sistema de arte, mas a visionária atividade coletiva que intercepta subjetividade e significação social. A anti-arte, entendida como série de proposições para a criação, tem, pois, como princípio a participação” (p.124; 5).

Poder-se-ia pensar, a partir desse exemplo comparativo, que o xamã assim como o artista são “motivadores” da “experiência formativa”, seja esta entendida como ação reflexiva na avaliação da existência, seja como intervenção cultural.

No ritual *maraká* dos Asuriní, realizado pelo xamã e outros participantes, homens e mulheres, traz-se à aldeia através do canto e dança, espíritos e divindades – seres habitantes de diversos planos cósmicos. O ritual é expressão, em todos os atos que desenvolve, do contato íntimo e ao mesmo tempo ambíguo, com esses seres: dança-se com eles, fuma-se junto, oferece-se a comida, mas também se mantém com relação a eles, o mesmo comportamento que se tem com a presa animal, tentando-se pegá-la agressivamente. Os ruídos que o xamã faz, seus gestos de pegar algo no ar, seus gemidos dentro da *tukaia* (cabana de folhas para onde são atraídos os espíritos), demonstram essa relação de conflito. Essa experiência de intimidade com os espíritos é vivida pelo xamã, seus assistentes e mulheres jovens que cantam e dançam, acompanhando-o. A maneira pela qual a dança se realiza manifesta essa participação conjunta do contato com os espíritos: todos os corpos se tocando, um abraçado ao outro, e, quando há duas filas, o assistente abraça-se numa cantora com uma mão e, com a outra, toca o corpo do xamã, a sua frente. Se, de um lado, está presente uma legião de espíritos (são vários os que vêm à cabana *tukaia*), de outro, os humanos também participam coletivamente, num bloco de corpos, marcando sua “humanidade” comum. E dançando em grupo em frente à cabana, opõem-se a eles que estão aí hospedados.

O contato entre humanos e espíritos realiza-se, mas é ameaçador. Há conflito e ambigüidade nas relações entre espíritos e humanos. Para os demais humanos, não-xamãs, a participação no ritual é perigosa, mas inevitável: a participação do assistente e das jovens dançarinas realiza a comunhão humanos-espíritos.

Estamos tratando aqui de uma noção fundamental na cosmologia Asuriní para a compreensão dos seres e do próprio pensamento so-

bre universo: a concomitância de planos cósmicos, isto é, há planos concomitantes de existência dos seres. Essa concomitância é vivenciada pelo xamã Asuriní que se metamorfoseia em um ser sobrenatural, tornando-se um deles. Ao mesmo tempo, permanece humano, ambivalência que, como vimos, se encontra na ação ritual. Por meio da metamorfose do xamã, organizam-se relações entre humanos e espíritos, isto é, entre seres diferentes, princípio ordenador da sociedade, garantindo-se nessa ação a operacionalização desse princípio estruturante da sociedade. Nessa ação, a própria relação entre o *performer* e o espectador (os demais membros do grupo, entre eles os que assistem e os que participam da performance) faz parte da significação.

Entendo que a reflexão sobre a experiência ritual é esclarecedora de outras experiências com caráter de “drama plástico”, experiência sensível que se fundamenta na ética e na estética constituindo-se modelo para a crença ou, ainda segundo o mesmo autor dessa definição, “conteúdos simbólicos que incorporam *ethos* e *eidos*” (6). Esta definição, a meu ver, se aplica tanto a rituais indígenas quanto à forma contemporânea ocidental de experiência artística, a arte

da performance, pois assim como o ritual atualiza conteúdos cosmológicos estruturantes da sociedade, por meios estéticos de representação, a performance artística, igualmente por meios estéticos, atualiza conteúdos do universo individual do artista em sua relação com o meio.

Da antropologia da performance, tomo outras referências teóricas para dar continuidade às comparações. De acordo com Turner (7), o ritual indígena pode ser compreendido como o modo pelo qual um complexo de ações performáticas e meios de comunicação sensorial, visual e sonora, de grande variabilidade, faz emergir significados que permitem o

exercício da reflexividade sobre a experiência social, a “parede de espelhos” a que se refere Turner. A dimensão estética do ritual se encontra, deste ponto de vista, no entendimento de que sua relação com um sistema social ou configuração cultural não é de meramente refleti-los ou expressá-los, unidirecionalmente, mas sim de reciprocidade e reflexividade. A grande variabilidade de ação e de meios de comunicação produzem um conjunto de mensagens sutilmente variáveis, resultando numa “parede de espelhos-espelhos mágicos, cada qual interpretando bem como refletindo as imagens lançadas nela, e emitidas de um para outro” (p. 24; 7).

Da perspectiva da antropologia da performance, acrescento ainda o caráter lúdico que o ritual e a arte da performance compartilham. Em ambos, a ação e a expressão corporal tomam a cena, o “meio torna-se a mensagem” mas é, ao mesmo tempo, o agente transformador. Assim ocorre com o estado de transe do xamã, resultado da dança e canto (respiração e movimento), cuja forma estética presentifica o ser metamorfoseado, bem como com a incorporação de personagens míticos no ritual cosmogônico. Ao lado da fisicalidade constitutiva da performance, esta mesma forma é o simulacro do eu, a experiência de que elementos que são *not me* se tornem *me* sem perder sua *not me-ness*. A maneira pela qual “eu” e “não-eu”, o performer e a

HÁ CONFLITO E AMBIGÜIDADE NAS RELAÇÕES ENTRE ESPÍRITOS E HUMANOS

coisa a ser performada, são transformados em “não...não-eu” é através do laboratório/ensaio/processo ritual. Este processo ocorre num tempo/espaço liminar e no modo subjuntivo” (p.112; 8).

Podemos dizer que nos rituais xamanísticos dos Asuriní do Xingu, o movimento do corpo esteticamente organizado, a dança, conforma – dá forma – a manifestação da personagem (o espírito presente) bem como às ações dos demais personagens da trama cósmica, fundada na relação de alteridade. Deste trânsito entre planos e da troca entre seres depende a ordem do cosmo, a sua reprodução e, conseqüentemente, a sobrevivência dos humanos.

No ritual cosmogônico das flautas *Turé*, os personagens incorporados na ação performática, desenvolvida pelas danças e cerimônias, são o morto e o matador, dos *scripts* dos mitos de origem. Os tocadores desempenham a função de executar a música (tocando e dançando) que, juntamente com o choro ritual, afastam os mortos para sempre da vida dos vivos, garantindo a ordem cósmica de separação e convivência entre seres diferentes.

O cortejo liderado pelo personagem/papel ritual do *Kavara*, tocador de flauta, que se inicia na casa dos visitantes tocadores de flauta, dirige-se à casa comunal e retorna à casa dos visitantes, pode ser interpretado como a transmutação simbólica do guerreiro (o matador) para o representante do morto (o sobrevivente *Kavara*), sintetizando, na ação performática, um princípio da cosmologia e ontologia Asuriní. O guerreiro é o outro lado da moeda: no ritual, o guerreiro é tatuado e o morto é chorado. A tatuagem separa substancialmente o matador da vítima, com a extração do sangue de seu corpo e o choro ritual sobre a sepultura, separa cosmicamente o morto e o vivo. A ação ritual – cortejos, danças e ritos cerimoniais – que se desenvolve entre a casa comunal e a casa dos visitantes realiza, de um lado, a passagem entre esferas cósmicas e estados ontológicos e, de outro, estabelece relações entre estes níveis: vivos e mortos, humanos e espíritos, Asuriní atuais e ancestrais.

Entendidos como manifestações artísticas, os rituais constituem experiências estéticas através das quais essa sociedade realiza a formação dos indivíduos, a transmissão de saberes, o conhecimento da cosmologia e a possibilidade de se vivenciar a existência em diferentes planos do cosmo.

Como “performance cultural”, os rituais aqui descritos constituem performances cênicas esteticamente estruturadas – incluindo meios não linguísticos como a música, a dança, a arte teatral e as artes visuais – através das quais conteúdos dados da cultura (noções e valores), a tradição ou o passado são reelaborados, numa “(...) avaliação do modo pelo qual a sociedade lida com a história” (4).

Regina Polo Müller é antropóloga com pós-doutoramento no Departamento de Performance Studies da Universidade de Nova York, livre-docente em antropologia da dança pela Universidade Estadual de Campinas. Foi curadora da exposição “Brésil indien, les arts des amérindiens du Brésil” no Ano do Brasil na França, em 2005, Paris, e curadora associada da Mostra do Redescobrimto, Módulo “Artes Indígenas”, em 2000, São Paulo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Dias, J.A.B.F. 2000. “Arte, arte índia, artes indígenas”. In *Mostra do redescobrimto, Brasil 500 anos é mais. Vol. Artes Indígenas*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo. 2000.
2. Lagrou, E.- “L’art des indiens du Brésil. Alterité, ‘authenticité’ et ‘pouvoir actif’”. In: *Brésil indien, les arts des amérindiens du Brésil*. Paris: Réunion des Musées Nationaux. 2005.
3. Gell, A 1998, *Art and agency. An anthropological theory*, Oxford, Clarendon Press.
4. Singer, M. *apud* Turner, V.W. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications. 1988.
5. Favaretto, C. *A invenção de Hélio Oiticica*. São Paulo: Edusp. Texto&Arte 6.1992.
6. Geertz, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro:Zahar Editores. 1978
7. Turner, V.W. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications. 1988.
8. Schechner, R. *Between theater and anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1985.

TORÉ E JUREMA: EMBLEMAS INDÍGENAS NO NORDESTE DO BRASIL

Rodrigo de Azeredo Grünewald

Toré e jurema são os dois principais ícones da indianidade nordestina. São elementos culturais que, embora não exclusivos das sociedades indígenas, codificam a autoctonia dos índios da região Nordeste do Brasil. O toré é uma tradição indígena de difícil demonstração substantiva por conta da variação semântica e das diversas formas de suas realizações práticas entre as sociedades indígenas e fora delas (1). Trata-se, a princípio, de uma dança ritual que consagra o grupo étnico. Não se pode, além disso, precisar uma origem do termo e até do ritual do toré pela ausência de narrativas coloniais a seu respeito. O toré ganha visibilidade (e a relevância atual) a partir de um processo social que se inicia na primeira metade do século XX. Hoje, o toré está inclusive totalmente incorporado ao movimento indígena no Nordeste como forma de expressão política.

A jurema, por seu turno, pode ser uma planta, uma bebida e uma entidade. De fato há uma série de espécies botânicas referidas como jurema. A *Mimosa tenuiflora* (Willd). Poir é uma das que mais chamam a atenção pela alta concentração de N-N-dimetiltriptamina (DMT) que apresenta. Isto é, uma substância capaz de promover intensas alterações de consciência e percepção. Das cascas das raízes dessas plantas são elaboradas beberagens usadas ritualmente por grande número de sociedades indígenas no Nordeste. Os grupos indígenas que não usam essa bebida fazem referência constante à planta como dotada de forças mágicas ou cósmicas que são cultuadas ou, pelo menos, reconhecidas enquanto portadoras de influências oriundas das matas nativas. Há, por fim, a idéia de que jurema é uma entidade, uma personificação espiritual das citadas forças das florestas brasileiras. Este último sentido é mais próprio às religiões afro-ameríndias (ou afro-brasileiras), que substituíram a planta bebida por uma representação de forças nativas.

Jurema e toré são, portanto, elementos sagrados e, apesar de sua difusão ritual ou simbólica em contextos não-indígenas, eles são sempre marcadores nativos que indicam, afirmam e delimitam a presença (inclusive espiritual) indígena na sociedade brasileira. Nos rituais das religiões brasileiras onde existem torés, estes são sempre um espaço indígena. Do mesmo modo com relação à jurema. Claro que existem outras entidades e outros espaços indígenas nessas religiões, mas o importante aqui é que eles são tradições e símbolos que são atualizados pelos próprios grupos indígenas. Examinemos então esse amplo contexto.

**PARÂMETROS
DEFINIDORES
DA
INDIANIDADE
SÃO FRUTO DE
PROCESSO
INTERNO DE
AUTODEFINIÇÃO**

OS ÍNDIOS DO NORDESTE O Nordeste etnológico pode ser referido com uma área de colonização antiga do Brasil. Logo no século XVI, a monocultura canavieira se desenvolveu no litoral da região e, em seguida, registra-se a introdução e o desenvolvimento da criação de gado no interior. Aliadas ao sistema de doação de sesmarias, essas experiências colonizadoras tiveram, como principal objetivo, a ocupação efetiva da terra. Para tanto, entre o rio São Francisco até a Serra do Ibiapaba (CE), estabeleceu-se, no início do século XVII, as “guerras justas” contra os “índios de corso”, isto é, aqueles que assaltavam fazendas de gado, engenhos de açúcar e outras unidades de produção (pp.30-31; 2).

Já entre a segunda metade do século XVII e a primeira do XVIII, registra-se o estabelecimento das missões religiosas que buscavam incorporar os indígenas ao Estado colonial português. Seus aldeamentos, de fato, se propunham não apenas à conversão do “gentio” ao cristianismo, mas à assimilação dessa gente às unidades coloniais e seu modo de vida – inclusive através de farta miscigenação. Porém, ainda no século XVIII as missões jesuítas foram extintas e foi criado (e também extinto) o Diretório dos Índios, que igualmente visava à integração dos índios à sociedade colonial. A partir da extinção deste, a região ficou entregue a criadores de gado e agricultores que procuraram consolidar suas posses sobre as terras. Apesar da ação de algumas missões franciscanas ainda no início do século XIX, as “guerras indígenas” prolongaram-se – mesmo que modesta, mas eficazmente – durante o período colonial. Tanto que “ao final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste” (p.24; 3).

Na passagem do século XIX para o XX, as idéias de “progresso” e de “civilização” forneceram a tônica para a ação indigenista. Em 1910, foi fundado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) marcado ideologicamente pelas “idéias dos postos de atração e dos postos de pacificação para se colocar os índios em contato com o civilizado” (4). No Nordeste, a ação protecionista se desenvolveu a partir da segunda década do século XX, intensificando-se entre os anos 1930 e 1950 de forma a promover uma recuperação de parte dos territórios indígenas na região através do reconhecimento de etnias autóctones. Semelhantes processos de “territorialização” (3) continuam vigorosos nos dias atuais em quase todos os estados nordestinos e são levados a efeito a partir de movimentos de emergências étnicas (etnogêneses) elaborados por populações nativas que reivindicam da atual agência indigenista – a Fundação Nacional do Índio (Funai) – o reconhecimento de seu status indígena e a conseqüente demarcação dos territórios indígenas. Se na década de 1930, três ou quatro povos indígenas eram reconhecidos no Nordeste, o número atual dos grupos reconhecidos e/ou solicitando reconhecimento chega aos cinquenta.

CULTURA INDÍGENA NO NORDESTE Falar de cultura, de uma maneira geral, para todos esses povos – tanto dos que guardam continuidade histórica com o período colonial quanto dos de surgimento recente – parece uma tarefa quase impossível se pensarmos em termos subs-

tantivos, ou seja, na enumeração dos modos de vida e dos aspectos simbólicos e práticos dessas populações. Ao contrário do que se percebia nas primeiras sete décadas do século XX, isto é, que as culturas tipicamente indígenas do Nordeste estavam cedendo lugar a uma cultura regional e que tais populações tendiam à assimilação ou à integração plena à vida (sociocultural) brasileira, o que se assinala atualmente é um conjunto de processos de revigoração das culturas específicas desses povos. Culturas estas que ficaram mais evidentes nas etnografias indígenas nordestinas a partir dos anos 1980 por conta de sua relevância para os processos políticos de afirmação étnica dessas comunidades. Dentre toda a diversidade sociocultural encontrada em tais processos, achar uma unidade (um ponto de convergência) na conformação/composição cultural desses grupos talvez seja uma maneira de sintetizar o núcleo cultural que caracteriza a indianidade na região Nordeste do Brasil. Para tanto, vale retomar a história do período recente de contato dos nativos com as agências governamentais incumbidas de atestar suas indianidades e promover a criação dos territórios indígenas brasileiros.

Se a Constituição de 1988 considera como indígena as sociedades que “por suas categorias e circuitos de interação distinguem-se da sociedade nacional” e cujos membros se concebem como “descendentes de população de origem pré-colombiana” (p.177; 5), esses parâmetros definidores da indianidade são fruto de um processo interno de autodefinição (*idem*) e, conseqüentemente, o reconhecimento dessas comunidades deve operar com um processo cognoscitivo que penetra nas malhas costuradas por um grupo social que *se funda como indígena*. Contudo, não era essa a interpretação que o antigo SPI tinha para o reconhecimento dos indígenas numa região onde a aculturação e a mistura haviam criado as figuras do “caboclo” ou do “remanescente indígena”. Baseado no exemplo dos Fulni-ô, que, na contramão da assimilação, sustentavam a língua nativa e um período de reclusão ritual (ouricuri), onde dançavam um “toré verdadeiro”, o inspetor do SPI no Nordeste passou a requerer, na primeira metade do século XX, a exibição da dança do toré para se atestar a indianidade dos índios no Nordeste (6). Esta prática cultural passou, assim, a circular ideologicamente como sinal diacrítico dessa ampla indianidade e, até hoje, é ensinada de grupos reconhecidos a grupos que pleiteiam reconhecimento indígena em todo o Nordeste. Mesmo grupos que apresentavam outras manifestações culturais (outras danças) incorporam o toré (ou a retórica do toré) como padrão de etnicidade.

É verdade que outros elementos rituais, como o ouricuri ou os praiás, são igualmente importantes (e emblemáticas) manifestações culturais indígenas. Reesink (7) tentou um esboço para marcar a presença/distribuição desses três rituais indígenas que marcariam a indianidade nordestina, apontando o caminho do sagrado para estabelecê-los. Embora alguns grupos se distingam pela posse desses dois últimos rituais, eles também apresentam torés, que podem ser desempenhados emblematicamente em situações políticas ou de contatos culturais variados.

Um ponto, portanto, que se torna logo evidente na configuração cultural emblemática dos índios do Nordeste é a posse de um símbolo comum, o compartilhar de uma ideologia expressa ritualmente que, embora com conteúdos e formatos alterados entre muitas dessas comunidades, é recorrente ao informar (e constituir) a indianidade nordestina.

O toré, dessa forma, vem promovendo o referencial da autoctonia nordestina e vale ser apreendido de forma processual porque é justamente a sua dinâmica dentro dos e entre os grupos étnicos que vem ordenando a vida indígena no Nordeste (p.29; 1).

Assim, não apenas a clássica noção de “fronteiras étnicas” (8) é importante para a delimitação desses grupos indígenas, mas, em termos culturais, deve-se ressaltar a evidente dinamicidade espacial e temporal da cultura, uma vez que as formas culturais encontradas nessas fronteiras não estão enclausuradas, mas em fluxo que as faz moldar novos e remoldar antigos grupos indígenas na região.

De forma semelhante, podemos considerar a jurema. Muitos dos indígenas nordestinos foram aldeados por missionários ou simplesmente aculturados e até assimilados. Assim, deixaram seus rituais

antigos por um período, deixando igualmente de beber a jurema. Esta, por conta do sincretismo de elementos entre sistemas de crenças brasileiros, acaba ganhando um novo status: o de um símbolo (uma representação) para o plano espiritual, das matas nativas brasileiras e de sua gente autóctone.

Quando os torés foram resgatados ou criados entre os grupos indígenas do Nordeste, a bebida da jurema voltou a se fazer presente em muitos desses grupos. Se vários deles, entretanto, não bebem dessa bebida, exaltam, em suas canções, invocações etc, a jurema (símbolo) como alicerce de sua autoctonia (*cf.* 9).

Assim, esses dois elementos culturais sagrados são fundamentos da indianidade nordestina, pois são gerais aos grupos. Certo que de maneiras variadas, mas encontram-se presentes em todos eles e são emblemas do ser índio, pois entendidos pelos indígenas como o que os sacraliza enquanto etnias nordestinas. Claro que muitos outros elementos de cultura poderiam ser lembrados como comuns aos índios nordestinos, tais como alguns aspectos de suas relações produtivas com a natureza. Mas tais elementos não são genericamente apontados como fundamentos de suas etnicidades, sacralizadas nos mistérios da jurema e dos torés.

Haveria ainda que se considerar aspectos culturais impostos aos índios pelas agências indigenistas em termos de sua organização social e política. O “regime tutelar” (10) estabeleceu um modo de ser característico para todos os grupos indígenas assistidos pela agência indigenista que, em termos administrativos, caracteriza uma indianidade imposta pelo Estado. Esse modo de ser característico dos indígenas sob administração tutelar, contudo, não é referido pelos índios como emblemas que os torna índios, mas como um aparato necessário decorrente do fato de ser índio no Brasil.

OS PARÂMETROS DA AUTOCTONIA Por fim, se a formação etnológica do Nordeste se dá por entre descontinuidades históricas, com

**É EVIDENTE NA
CONFIGURAÇÃO
CULTURAL DOS
ÍNDIOS DO
NORDESTE A
POSSE DE UM
SÍMBOLO COMUM**

processos de desaparecimento e ressurgimento de grupos indígenas entre o período colonial e os dias atuais, a afirmação contemporânea das etnicidades na região funda-se (ou justifica-se), em termos culturais, a partir da relação emblemática que tais populações alegam manter com a prática do toré ou com relação à representação da jurema. Contra a ilusão histórica da autoctonia, estabelece-se a realidade autóctone por meio da vinculação a essas representações sagradas.

Rodrigo de Azeredo Grünewald é professor de antropologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unidade Acadêmica de Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Grünewald, R. de A. "As múltiplas incertezas do toré". In: *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Massangana, 2005a.
2. Albuquerque, M. M. *Pequena história da formação social brasileira*. Rio de Janeiro: Graal, 3ª edição, 1984.
3. Oliveira, J. P. "Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais". In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
4. Rondon, general C. M. S. "Histórico do problema indígena no Brasil e debate de várias teses correlativas" In: Oliveira, L.H. *Coletânea de leis, atos e memoriais referentes aos indígenas brasileiros compilados pelo oficial administrativo L. Humberto de Oliveira*. Ministério da Agricultura, Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação n.94. Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1947.
5. Oliveira, J. P. "Os Caxixó do Capão Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e do índio genérico". In: Santos, A.F. & Oliveira, J.P. *Reconhecimento étnico em exame. Dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.
6. Grünewald, R. de A. "Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã". In: Oliveira, J. P. (org.). *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
7. Reesink, E. "O segredo do sagrado: o toré entre os índios do Nordeste". In: Almeida, L. S.; Galindo, M.; Elias, J.L. (Orgs.). *Índios no Nordeste: temas e problemas*. Vol. 2. Maceió: Edufal, 2000.
8. Barth, F. "Introduction". In: *Ethnic groups and boundaries*. London: George Allen and Unwin, 1969.
9. Grünewald, R. de A. "Sujeitos da jurema e o resgate da 'ciência do índio'". In: Labate, B. & Goulart, S. (Orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005b.
10. Oliveira, J. P. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero / CNPq, 1988.

A PRESENÇA DO INVISÍVEL NA VIDA COTIDIANA E RITUAL DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE: O CONTEXTO DE UMA EXPOSIÇÃO

Lux Vidal

"As exposições constituem poderosos instrumentos de comunicação. As pessoas visitam exposições para aprender, se divertir, para se inspirar e sonhar ou ainda porque julgam que os museus possuem algo a oferecer que não pode ser encontrado em nenhum outro lugar".

Lucia Hussak van Velthem (1)

OS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE, PROTAGONISTAS DESSA EXPOSIÇÃO

Os povos indígenas do extremo norte do Amapá, habitantes da bacia do rio Uaçá e do baixo curso do rio Oiapoque – Karipuna, Palikur, Galibi-Marworno e Galibi-Kali'na – são o resultado de várias migrações e fusões antigas e mais recentes. São portadores de tradições culturais heterogêneas, histórias de contato e trajetórias diferenciadas, assim como suas línguas e religiões.

Mesmo assim esses povos têm conseguido conviver e construir, ao longo do tempo, um espaço de interlocução, especialmente hoje, pelo viés das Assembléias Gerais e da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque, que congrega as quatro etnias.

Os quatro povos somam uma população de 5 mil índios distribuídos em inúmeras aldeias e localidades, nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã. Estas terras indígenas, demarcadas e homologadas, configuram uma grande área contínua, cortada a oeste pela BR-156, que liga Macapá a Oiapoque, no estado do Amapá.

A paisagem típica da região é de savana alagada, banhada por três grandes rios, o Uaçá, o Urucaú e o Curipi, além de inúmeros afluentes, lagos e igarapés. O rio Oiapoque delimita a fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa.

A oeste da Terra Indígena, uma rica cobertura de floresta tropical que vai ao encontro das montanhas de Tumucumaque; a leste, o rio Casiporé, o Cabo Orange e o oceano Atlântico. Muitas aves, das mais diversas espécies, povoam a região.

Entre os rios, destacam-se algumas elevações como as montanhas Cajari, Tipok e Carupina, referências física e cosmológica para os habitantes da região.

As aldeias e as roças ocupam diferentes ilhas, *zilé* em patoá, ou tesos, em português da região. A alimentação é basicamente constituída de farinha de mandioca e uma grande variedade de peixes.

Segundo as narrativas indígenas, toda essa paisagem é habitada por seres humanos, animais e vegetais e seres do "outro mundo", em contínuo processo de negociação e metamorfose, especialmente pela intermediação dos pajés, que entram em contato com os *karuãna* dos bichos e encantados, praticam as curas e realizam o ritual indígena do Turé.

Um mundo predominantemente aquático, cuja cosmologia privilegia os seres sobrenaturais que habitam o fundo das águas. Região que

antigos viajantes cartógrafos denominavam o *pays sous l'eau, pei āba dji lo*, em patoá.

Poliglota, boa parte da população indígena do Oiapoque se comunica em vários idiomas: português e patoá ou *kheoul* (língua franca regional e idioma nativo dos Karipuna e Galibi-Marworno); os Palikur e Galibi-Kali' na falam suas respectivas línguas, nas aldeias. Alguns índios também sabem se comunicar em francês.

Apesar das diferenças, prevalece uma visível semelhança e solidariedade entre esses povos por compartilhar um mesmo território, vencer uma situação geopolítica comum, por manter e reativar relações de parentesco e ajuda mútua, assim como lutar unidos pela terra, saúde, educação, infra-estrutura, trabalho e recursos. E, especialmente, por compartilhar uma cosmologia específica, indígena, Carib, Aruak, Tupi, mas também cristã, um aspecto marcante, mas pouco reconhecido até recentemente, algo que os próprios índios da região definem como “nosso sistema”.

Na exposição “A presença do invisível – vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque”, inaugurada em maio de 2007 no Museu do Índio, Rio de Janeiro, ressaltou-se os aspectos de origem indígena, pelo desejo dos próprios índios e pela consciência que hoje possuem do valor de um patrimônio cultural tradicional historicamente construído, específico, apesar de heterogêneo e que poderia, se não renovado e fortalecido, vir a desaparecer.

Vários projetos de resgate e fortalecimento cultural, nestes últimos anos, desenvolvidos pela Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque junto aos mestres-artesãos e artesãs, nas suas respectivas aldeias, têm incentivado essa valorização cultural, especialmente frente aos não-índios, que muitas vezes consideram os povos indígenas do Oiapoque como “muito aculturados”, sem a oportunidade de conhecer sua rica cosmologia, seus saberes sobre o meio ambiente e sua bela produção artística e estética.

O MUSEU KUAHI Em 1998, os povos indígenas da região propuseram ao governo do Amapá a criação de um museu na cidade de Oiapoque, cuja destinação seria reunir os artefatos, saberes e conhecimentos indígenas, devidamente documentados. Um museu regional, mantido pelo estado do Amapá, mas cuja gestão caberia aos índios, devidamente capacitados. Um museu para dar visibilidade e dignidade às manifestações culturais indígenas e, essencialmente, um centro de preservação da memória, de documentação e de pesquisa para os índios, cada vez mais interessados em gerir seu próprio patrimônio cultural. Através da exposição no Museu do Índio, que mostra aspectos importantes da vida cotidiana e ritual dos povos do Baixo Oiapoque, especialmente pelas transposições materiais, musicais e gráficas de uma cosmologia rica e complexa, os índios esperam também apoio às atividades do Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque – Kuahi. *Kuahi* é o nome de um pequeno peixe, pacuzinho, e de um padrão gráfico geométrico, em forma de losango, motivo decorativo predileto, aplicado em inúmeros objetos.

A EXPOSIÇÃO O conceito geral da exposição é apresentar, em duas salas, a cada extremo do espaço museográfico, duas importantes instalações, centros de atividades fundamentais para os povos indígenas.

De um lado, o espaço do *lakub* (o pátio), onde é realizado o ritual do Turé, e de outro, a casa, onde se realizam, além das atividades domésticas, a prática de curas tradicionais. Os dois espaços estão relacionados ao mundo invisível pela presença do xamã ou pajé e da atividade de xamânica ou pajelança. No *lakub*, o espaço mais valorizado museograficamente, por ser público, é realizado o ritual do Turé em homenagem e agradecimento aos *karuāna*, espíritos amigos e auxiliares do xamã, pelas curas concedidas ao longo do ano aos seus seguidores e clientes.

Na casa, aqui uma casa de xamã, além de toda a tralha doméstica, há o espaço reservado à *Tucaí*, onde o xamã, com o auxílio de seus *karuāna*, realiza as curas.

Na casa há também um altar doméstico com santinhos protetores do lar e também das aldeias quando expostos na capela, ao lado de artefatos indígenas e da bandeira do Divino. Acredita-se que os santos são capazes de conceder curas pela mediação de rezas e sopros com ramalhetes de ervas medicinais, ladainhas, às vezes em latim, e festas religiosas em sua homenagem.

Os espaços entre essas duas instalações mostra os objetos mais significativos, relacionados ao Turé, como a sala dos renomados chapéus, *plumaj* em patois, e ornamentos corporais, as esculturas de aves e bichos, cujos espíritos aparecem no Turé, as marcas e grafismos sempre sonhados pelos xamãs, as armas de guerra que aparecem nas narrativas heróicas, os maracás, clarinetes e instrumentos musicais, cujos som atraí os seres sobrenaturais, e os potes de cerâmica para o preparo e consumo da bebida ritual, o caxiri. Cuias gravadas com marcas, ícones do mundo da natureza ou desenhos relativos à cosmologia e vida cotidiana.

Uma atenção especial foi dada à astronomia indígena, destacando a Anaconda celeste e as Plêiades, todas relacionadas ao ciclo anual das chuvas e à renovação dos seres da natureza, animais e vegetais, sempre pela mediação do xamã.

Há uma sala reservada à apresentação dos projetos culturais e ambientais sendo desenvolvidos na região. Também são mostrados os projetos de infraestrutura do estado, a pavimentação da BR-156 e a construção de uma linha de transmissão de energia elétrica e seus impactos sobre as Terras Indígenas.

Uma importante coleção de peças dos povos indígenas do Oiapoque foi adquirida pelo Museu do Índio, primeira coleção completa e representativa desses povos. Ao lado dessas peças contemporâneas são expostas peças mais antigas, do próprio acervo do Museu do Índio. A aquisição das peças é um estímulo à produção artística e possibilita dar visibilidade, em um ambiente museográfico, à parte da produção resultante das oficinas dos projetos de fortalecimento cultural.

A realização dessa exposição será, para os índios do Oiapoque, uma oportunidade de divulgar seu modo de vida e terá um caráter de experiência e aprendizado, tanto para o gerenciamento do Museu dos Povos Indígenas, em Oiapoque, como para a formação de pesquisadores indígenas interessados em gerir seu próprio patrimônio cultural e ambiental. Promoverá ainda uma reflexão acerca da transmissão e transformação de suas práticas e conhecimentos.

Essa exposição, ao expressar diversas dimensões da cultura indígena, é

uma oportunidade de divulgar, fora do estado do Amapá, o modo de ser e as expressões materiais e imateriais dos povos indígenas do Oiapoque, ainda pouco conhecidos em outras regiões do país.

Na sua inauguração, a exposição contou com a participação de representantes indígenas, que tiveram a oportunidade de apresentar o ritual do Turé e acompanhar o processo de organização de um grande evento, que terá por intuito mostrar a relação muito estreita entre os conhecimentos do ecossistema, a cosmologia e a mitologia indígenas e as produções artísticas e estéticas. Tudo o que expressa essa contínua “artisticidade” na cerâmica, nos grafismos sonhados pelo xamã, nas marcas das cuias, na plumária e ornamentação ritual, nos instrumentos musicais, nos grandes bancos e mastros esculpidos e na cestaria, objetos todos utilizados nos rituais, objetos visíveis, tangíveis de uma realidade que também existe em uma outra dimensão, no invisível.

Lux Vidal é antropóloga e pesquisadora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) e secretária do Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (Iepe).

NOTA BIBLIOGRÁFICA

1. Velthem, Lucia Hussak van. *Programa de Capacitação Museológica sob a ótica dos valores culturais indígenas. Capacitação Básica*. Mimeo, 2002.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Andrade, Ugo Maia. “O real que não é visto: xamanismo e relação no Baixo Oiapoque (AP)”. Tese de doutorado. São Paulo: PPGAS - DA - USP, 2007.
- Capiberibe, Artionka. “Os palikur e o cristianismo”. Tese de mestrado. Campinas, SP: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp, 2001.
- Gallois, Dominique T. (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas: Fapesp, 2005.
- Sztutman, Marcio. “Gestão ambiental das TIs” (artigo). In: Ricardo, Beto e Ricardo, Fani (Editores Gerais). *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- Tassinari, Antonella. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp, 2003.
- Vidal, Lux. *A cobra grande: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque (AP)*. Publicação avulsa do Museu do Índio, vol. 1, 2007.
- Zacchi, Marina. “Gestão do patrimônio cultural” (artigo). In: Ricardo, Beto e Ricardo, Fani (Editores Gerais). *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

JOGOS INDÍGENAS, REALIZAÇÕES URBANAS E CONSTRUÇÕES MIMÉTICAS

Maria Beatriz Rocha Ferreira

Manuel Hernández

Vera Regina Toledo Camargo

Olga Rodrigues Von Simson

INTRODUÇÃO Os jogos indígenas na cidade representam novas formas de celebrar, de jogar, de transpor obstáculos, de superar sem a competitividade intensa que muitas vezes observamos no esporte. Esses eventos, considerados de massa, constituem campos intrigantes de pesquisas, com implicações interdisciplinares socioantropológicas e da educação física. Representam locais e momentos aonde se observam a alteridade, as diferenças, as aproximações, as rivalidades, as cooperações, as disputas, as trocas, as visibilidades e muito mais. Locais de convivência de saberes ancestrais e contemporâneos sobre práticas corporais e suas inter-relações.

No discurso dos líderes e “atletas” indígenas participantes, esses eventos representam momentos aonde se pode celebrar, transmitir a cultura, estabelecer trocas, conhecer os parentes, novas formas de se jogar, dar visibilidade (1). Essas iniciativas não são novidades na história dos indígenas. Se pensarmos, sempre houve iniciativas de guerras, de acordos, de paz e de negociações com os “brancos” e entre as etnias. A novidade é que no caráter “esportivo”, a configuração dos jogos indígenas na cidade tem apenas uma década.

As informações trabalhadas neste texto foram obtidas através de (a) fontes bibliográficas na perspectiva de conceituação e mais especificamente nas (b) pesquisas etnográficas realizadas nos Jogos Estaduais de Conceição do Araguaia (PA), 2006, Campos Novos dos Pareis (MT), 2007, Recife/Olinda (PE), 2007, e a Festa do Índio em Bertioiga (SP), 2004 e 2006. Nestes eventos foram realizadas entrevistas com líderes indígenas que os acompanhavam, “atletas” indígenas (termo denominado por eles) no alojamento dos jogos, filmações na área dos jogos e nos alojamentos.

JOGOS INDÍGENAS NA CIDADE Os eventos dos jogos indígenas são realizações urbanas. Um campo onde se congregam diferentes conhecimentos e significados socioculturais ancestrais e contemporâneos. As redes que se formam para tal organização têm caráter permanente e temporário. Esses jogos são de âmbito nacional, denominados de Jogos dos Povos Indígenas, na 10ª edição, estadual como os Jogos Indígenas do Pará, na 3ª edição e, regional como a Festa do Índio em Bertioiga (SP), na 7ª edição e o Jogos Interculturais de Campos Novos do Paresi (MT), em sua primeira edição.

Diferentes setores da sociedade se envolvem na organização dos jogos, a saber: Comitê Intertribal Memória e Ciência Indígena (ITC), governo federal (através dos ministérios dos Esportes, da Educação e da Cultura – âmbito nacional – secretarias de Esporte estaduais

e/ou municipais – âmbito estadual e municipal), e também universidades, ONGs, mídia. As universidades brasileiras e do exterior (2) estão presentes participando com palestras nos fóruns, apresentando pesquisas que muitas vezes se desdobram em projetos comuns. Nesses eventos, mas em locais diferentes, ocorre o Fórum Social e a feira de artesanato indígena.

Fazendo uma retrospectiva do início desse movimento, o líder Mariano Marcos Terena deixa claro os objetivos que os impulsionaram nesta trajetória: a idealização de eventos “sem doping, sem anabolizantes”, que se possa celebrar com “a alma, com o coração”, enfim, para desenvolver um “novo conceito de esporte” (p. 37; 2).

A primeira iniciativa foi levar um índio “flecheiro” nos Jogos Estudantis Abertos (JEBs) em São Paulo. E Terena diz: “o índio estava usando um arco ‘tradicional’, uma metodologia ‘tradicional’ com um objetivo que não era ‘tradicional’ ..., pois na aldeia ele faz aquilo para acertar uma ave, uma anta, um peixe no meio do rio”.

A partir desse Jogos Escolares Brasileiros começou-se a trabalhar o conceito de Jogos dos Povos Indígenas. Os representantes se reuniram com o então ministro do Esporte, Edson Arantes do Nascimento, o Pelé, e lançaram a idéia de se fazer uma Olimpíada.

Marcos Terena diz que se utilizassem o termo “jogos indígenas” na época poderia dar a conotação de futebol para os indígenas. E, portanto, optou-se por Olimpíadas. A primeira experiência foi em Anhangera (GO), em 1996, e a partir daí adquiriu-se experiência e o formato dos jogos foi modificado. Já foram realizados eventos em Guairá (PR), em 1999, Marabá (PA), em 2000, Campo Grande (MS), em 2001, Marapani (PA), em 2002, Palmas (TO), em 2003, Porto Seguro (BA), em 2004, Fortaleza (CE), em 2005, e Recife (PE), em 2007.

“O IMPORTANTE É CELEBRAR E NÃO COMPETIR” Este é o lema propulsor dos jogos e que se concretiza a cada evento. O celebrar e não o competir vem quase na contramão do imaginário social do esporte, pois vivemos numa sociedade competitiva, racionalista, onde o esporte está inserido. Este espírito competitivo está embutido no comportamento das pessoas, do público, da mídia, das ações governamentais e não governamentais, etc. O locutor, os jornais, a televisão, incentivam a competição. As pessoas torcem por uma equipe ou outra, mesmo sem enxergar bem as demonstrações de arco, flecha ou outras atividades, mas pelo incentivo do locutor clamando por torcida. Para romper com esse espírito é preciso um esforço de todas as pessoas envolvidas no processo para se atualizarem constantemente e estabelecerem novas formas de diálogos e construções sociais.

Depoimentos de líderes indígenas indicam que o evento é organizado para os “brancos” e precisa haver elementos da sociedade urbana para atrair o público (3). O processo de construção desses eventos não é simples; a passagem dos jogos da aldeia para a cidade são representações mímicas. Taussig (4) diz que a faculdade mimética pertence à “natureza” que tem a cultura de criar uma “segunda natureza”. Essa faculdade, no entanto, não se dá meramente pela cópia do original, mas pelas ressignificações que cada cultura consegue do original e como influencia

este original. Os jogos não são, portanto, cópias do original, dos rituais, das atividades corporais realizadas na aldeia, mas a partir dessas atividades são ressignificados num outro momento e espaço.

Elias e Dunning (p. 128; 5) nos estudos do lazer e futebol nos trazem uma característica importante da *mimesis* – relacionam-na com um aumento de tensão, “(...) aquilo que as pessoas procuram nas suas atividades de lazer não é o atenuar de tensões, mas, pelo contrário, um tipo específico de tensão, uma forma de excitação relacionada, como notou Santo Agostinho, com o medo, a tristeza e outras emoções que procuraríamos evitar na vida cotidiana”.

Os jogos realizados nas aldeias, nos rituais e cerimônias sagradas desencadeiam tensão e/ou excitação. Entretanto, lembramos que aqueles comportamentos que geravam tensão/excitação no passado, não necessariamente se fazem no presente (p. 98; 6). Essas tensões/excitações são ressignificadas nos eventos realizados na cidade.

ENCONTROS E DESENCONTROS DOS MUNDOS Se, por um lado, há necessidade de se organizar os eventos para atender os procedimentos burocráticos dos ministérios e das secretarias de Esportes envolvidas, por

outro segue-se rituais espirituais. As escolhas do local e período lunar são selecionadas seguindo preceitos indígenas. As instalações da arena e hospedagens diferem de evento para evento, em alguns são construídas arenas circulares e ocas para repouso, outros são realizados em campo de futebol de médio porte e escolas ou colônias de férias para servir de hospedagem. Essas decisões dependem das condições locais e disponibilidade de verba do governo.

Os jogos, propriamente ditos, aparentemente seguem rituais próximos aos eventos esportivos, tais como: (a) desfile de abertura, que assemelham-se à abertura de jogos olímpicos, mas as etnias entram

com roupas típicas, (b) a arena – local dos jogos, (c) tendas de artesanatos, (d) fórum social – com convidados indígenas e não indígenas nacionais e internacionais, visando debater temas tais como educação, saúde, ecologia e juventude, comunicações, utilização de energia solar, reflexões sobre os jogos e esportes indígenas, etc.

A diversidade cultural dos povos pode ser vista nas plumagens, pinturas corporais, danças e nos jogos. Mas, subjacente ao visual, há a cultura imaterial, o como fazer, o quando fazer, o quanto fazer, que não se percebe. Há a vontade dos indígenas mostrarem e “manterem” a cultura, as tradições, os valores, o “resgate” cultural, e tornarem-se visíveis para uma sociedade que não os reconhece e que acreditava no desaparecimento deles (3).

O “tradicional” não deve ser usado para gerar ou enfatizar estereótipos, “congelando” a idéia de mudança. De acordo com Gallois (p.20; 7), “tradicional no saber tradicional não é a sua antiguidade, mas a maneira como ele é adquirido e como é usado” continuamente na produção do conhecimento. Neste sentido, é importante buscar compreender os jogos e esportes como processos dinâmicos inter-relacionados com as mudanças da sociedade.

A propósito, não se pode resgatar algo que está no passado, algo que está em desuso e talvez esquecido. Mas reconstituir alguns de seus

**O CELEBRAR
E NÃO O
COMPETIR VEM
QUASE NA
CONTRAMÃO DO
IMAGINÁRIO
SOCIAL DO
ESPORTE**

fragmentos através da memória, que por sua vez é seletiva, está circunscrita em lembranças e esquecimentos e passa por filtros emocionais. No caso dos indígenas, muitos dos jogos em desuso foram forçosamente esquecidos, por um imposto e envergonhado silêncio por décadas de refreamento de tais jogos, considerados como de comportamentos violentos e por estarem inseridos em rituais categorizados como demoníacos (8).

Estes eventos, no entender dos indígenas, propiciam a “mostrar e manter a cultura, as tradições e valores, a aproximação de ‘-parentes’, a discussão de problemas, a confraternização, aprender a conhecer e respeitar outras etnias e línguas, vender artesanato, mostrar para o branco as diferenças, obter reconhecimento e ser respeitado. O índio não era unido. A gente estava muito disperso.” (9). O evento propicia um estranhamento e uma aproximação entre o público e os indígenas.

A logística organizacional difere das festas, celebrações e outras atividades realizadas nas aldeias. As decisões na cidade são feitas obedecendo a um calendário de atividades dos governos federal, estadual e/ou municipal, a disponibilidade financeira das entidades organizadoras, de prazos estabelecidos prioritariamente, de concorrências públicas, de rubricas financeiras que precisam ser seguidas, etc. A prestação de contas é extremamente difícil, até para os *experts* no assunto. Enfim, são sociedades e lógicas diferentes que se predis põem a organizar o evento.

As implicações do lema “o importante é celebrar e não competir” leva a diferentes concepções organizacionais. Por exemplo, as regras dos jogos podem ser mudadas para se aproximarem da vida cotidiana, da caça, da pesca, e sujeitas a decisões do momento, nem sempre racionais. Ora, esse tipo de pensamento é difícil de ser entendido no mundo dos esportes, onde as regras são estabelecidas *a priori*, sob a autoridade de federações e confederações (7;9).

Carlos Justino Terena (10) relata três situações diferentes na qual alguns indígenas preferiram não ganhar a prova nos jogos de futebol (Goiania, 1996, e Marabá, 2000) e nas provas de canoagem (VI Jogos de Palmas, em 2003) para que outros também pudessem ganhar.

O sentido de campeão, de vencedor, para os indígenas, pode estar próximo ao sentido do *agon* na Grécia antiga. A expressão *agon* significa assembléia, reunião, combate com características competitivas. Naquela sociedade havia a busca de equilíbrio entre a estética, a competição leal, a premiação justa e a liderança. Eles não se opunham a um rival propriamente, mas à força física, à velocidade, à memória, etc. O importante, para os gregos, era o espírito competitivo e não necessariamente o resultado em si (9).

O espírito de guerreiro, de auto-superação, está presente nos indígenas durante as provas, nos rituais de passagens, nos embates, nas lutas, etc. O objetivo, portanto, não é “vencer a qualquer custo”, mas algo mais próximo ao sentido do *agon* (9).

Em resumo, os Jogos dos Povos Indígenas constituem-se espaços políticos de contato inter-étnico. As lideranças indígenas transpõem barreiras historicamente hostis e excludentes aos seus povos e ampliam a rede de figurações ao vincular suas ações ao Estado, aos movimentos sociais indígenas, às universidades, a outras organizações não governamentais.

Maria Beatriz Rocha Ferreira é livre docente pela Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), doutora em antropologia pela Universidade do Texas (EUA) e coordenadora do Laboratório de Antropologia Bio-cultural, desde 1988. Desenvolve pesquisas em antropologia do jogo, esporte e povos indígenas.

Manuel Hernández Vázquez é professor da Faculdade de Ciências da Atividade Física e do Esporte da Universidade Politécnica de Madri (Espanha), ex-coordenador do Museu de Esportes do Instituto Nacional de Educação Física da Universidade Politécnica de Madri.

Vera Regina Toledo Camargo é doutora em comunicação com pós-doutorado em midialogia, coordenadora do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade (Nudecri) e pesquisadora do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor), ambos da Unicamp.

Olga Rodrigues Von Simson é doutora em sociologia com pós-doutorado em sociologia pela Universidade de Tübingen (Alemanha), diretora do Centro de Memória da Unicamp e professora da Faculdade de Educação da Unicamp.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Rocha Ferreira, M.B. et al. “Jogos dos povos indígenas”. Relatório do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Ministério do Esporte. 2006.
2. Terena, C. J. “O importante não é ganhar, mas celebrar”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, julho 2007.
3. Vázquez, M.H.; Gómez, A.S.K.; Martín, P.J.J.; Vicente, D.B.R.; Rocha Ferreira, M.B.; Camargo, V.R.T. “Cultura de los Juegos dos Povos Indígenas”. In: *Perspectivas actuales de la animación sociocultural. Cultura, tiempo libre y participación social*. Victor J. Ventosa (coord.). Editorial CCS, Alcalá, 166/28028 Madrid, 2006.
4. Taussig, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York/London: Routledge, 1993.
5. Elias, N. & Dunning, E. *A busca da excitação*. Lisboa: Difel, 1992.
6. Gallois, D.T. *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas*. IEPE, USP, 2006.
7. Von Simson, O.R. de M. “Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento”. In: Mendes Filho, Luciano (org.) *Arquivos, fontes e novas tecnologias para a história da educação*. Bragança Paulista/SP Universidade São Francisco, 2000.
8. Fassheber, J. R. M.; Freitag, L.C.; Rocha Ferreira, M.B. “Jogos dos povos indígenas: um ‘lugar’ de negociações sociais”. CDRom - Associação Brasileira de Antropologia GT 34 Povos indígenas: dinâmica territorial e contextos urbanos. Porto Seguro, BA, junho, 2008.
9. Dunning, E. “Football in civilizing process”. In: *Anais do V Encontro de História do Esporte, Lazer e Educação Física*. Ijuí: Unijuí, 1997.
10. Terena, M. “O Esporte como resgate de identidade e cultura”. In: *I Simpósio de Cultura Corporal e Povos Indígenas do Paraná: Jogos Tradicionais, Esporte, Dança, Cultura, Saúde e Educação*. Unicentro – Irati, pp. 34-40, 2001.
11. Rocha Ferreira, M. B. & Vinha, M. “Olimpíadas na floresta”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, pp.26-30, julho 2007.



RAPOSA/SERRA DO SOL

Demarcação de terras da reserva indígena aguarda definição do STF

A história da demarcação da reserva indígena Raposa/Serra do Sol, localizada no estado de Roraima, é antiga. Teve início em 1917, com o processo de reconhecimento dos direitos territoriais dos índios macuxi e jaricuna sobre a terra, por meio da edição da Lei no.941 do estado do Amazonas. Em 1990, a reserva é reconhecida e, oito anos mais tarde, a Portaria 820/98 declara a Terra Indígena Raposa/Serra do Sol como de posse permanente indígena. Apesar de homologada como área contínua (na qual apenas índios podem ocupar) pelo presidente Lula em 2005, sua demarcação passa a ser contestada por não-índios que também utilizam as terras. A definição do Superior Tribunal Federal (STF) sobre o tema deve ocorrer até o final do ano, sob olhares atentos de indígenas, rizicultores, antropólogos, agricultores, políticos, mineiros e empresários. A Raposa/Serra do Sol é a última grande terra indígena da Amazônia que aguarda reconhecimento e está pronta para ser homologada.



Vista aérea de Raposa/Serra do Sol (esq.) e índios da reserva participam de protesto, na praça dos Três Poderes, a favor da demarcação contínua (dir.)

Enquanto o julgamento da questão está suspenso, os ministros do STF revisam o processo de homologação das terras, provavelmente, para ponderarem os pontos mais delicados. A área de mais de 1,7 milhões de hectares é habitada por cerca de 19 mil índios das etnias macuxi, ingaricó, patamona, taurepang e wapichana, entrecortada por estradas, vilas e municípios (é o caso de Uiramutã, criado em 1996, cuja sede está dentro da reserva) e ocupada por rizicultores cujo cultivo, defendem, gera cerca de 7% do PIB do estado. Sob o solo existem ainda ricas reservas de minerais, inclusive diamantes. Os usuários não-índios que utilizam parte das terras que pertencem à reserva, além de governantes de municípios, cujos limites também estão na reserva, costumam ser favoráveis a demarcação em ilhas, nas quais teriam autorização para continuar vivendo e usufruindo dos recursos das terras. Há ainda questionamentos sobre a soberania nacional, por ser área de fronteira.

Os atritos e reações violentas se intensificaram após a homologação, em 2005, e após o início da efetivação do processo de retirada de não-índios de dentro da área da reserva, o que voltou a ocorrer em abril deste ano, com a operação Upatakon III, da polícia federal. Enquanto alguns aceitaram as indenizações do governo, outros, como rizicultores, que chegaram à região nos anos 1970, se recusam a abandonar o local.

Por enquanto, apenas o relator do processo, ministro Carlos Ayres Britto, votou a favor da demarcação contínua. Para a definição final, a suprema corte de justiça do país precisa de votos da maioria, ou seja, ao menos seis ministros. Para tanto, o presidente do STF, ministro Gilmar Mendes, solicitou que a decisão fosse tomada ainda neste ano.

O que antropólogos e ONGs temem é que a mudança na forma de demarcação da reserva coloque em perigo os direitos territoriais indígenas, ameaçando, assim, a sobrevivência e perpetuação desses povos e suas culturas.

NOME DO GRUPO

CENTRO DE ESTUDOS INDÍGENAS
MIGUEL A. MENÉNDEZ

LÍDER(ES) DO GRUPO

EDMUNDO ANTONIO PEGGION;
PAULO JOSÉ BRANDO SANTILLI

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS;
MULTIDISCIPLINAR

LINHAS DE PESQUISA

Etnologia sulamericana

INSTITUIÇÃO

UNESP

ENDEREÇO

Rod. Araraquara Jaú, Km1
CEP: 14800-901 Araraquara - SP
Tel: (16) 3361 0218
Email: peggion@fclar.unesp.br

NOME DO GRUPO

CENTRO DE PESQUISA EM ETNOLOGIA
INDÍGENA

LÍDER(ES) DO GRUPO

JOHN MONTEIRO;
VANESSA ROSEMARY LEA;
ROBIN WRIGHT

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; ANTHROPOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Etnologia; Mito e ritual; História
indígena e do indigenismo;

INSTITUIÇÃO

UNICAMP

ENDEREÇO

Dept. Antropologia Cx. Postal: 6110
CEP: 13083-970 Campinas - SP
Tel: (19) 3521 1637
Email: johnmm@unicamp.br

NOME DO GRUPO

SAÚDE, EPIDEMIOLOGIA E
ANTROPOLOGIA DOS POVOS
INDÍGENAS

LÍDER(ES) DO GRUPO

CARLOS EVERALDO COIMBRA JR;
RICARDO VENTURA SANTOS

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS DA SAÚDE;
MULTIDISCIPLINAR

LINHAS DE PESQUISA

Antropologia médica e saúde indígena;
Demografia dos povos indígenas

INSTITUIÇÃO

FIOCRUZ

ENDEREÇO

Av. Brasil, 4365 Cx. Postal: 926
CEP: 21045-900 Rio de Janeiro - RJ
Tel: (21) 2590 9790
Email: carlos.coimbra@pq.cnpq.br

NOME DO GRUPO

NÚCLEO DE ESTUDOS DE ETNOLOGIA
INDÍGENA, MEIO AMBIENTE E
POPULAÇÕES TRADICIONAIS

LÍDER(ES) DO GRUPO

CARMEN SYLVIA DE ALVARENGA
JUNQUEIRA; RINALDO SÉRGIO VIEIRA
ARRUDA

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS;
MULTIDISCIPLINAR

LINHAS DE PESQUISA

Demografia e cultura dos povos
indígenas; Etnologia brasileira

INSTITUIÇÃO

PUC-SP

ENDEREÇO

R. Ministro Godói, 969 4º andar,
sala 4E20 CEP: 05015-901
São Paulo - SP Tel: (11) 3670 8517
Email: junqueira@pucsp.br

NOME DO GRUPO

NÚCLEO DE HISTÓRIA INDÍGENA E DO
INDIGENISMO

LÍDER(ES) DO GRUPO

DOMINIQUE GALLOIS; MARTA ROSA
AMOROSO

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS;
MULTIDISCIPLINAR

LINHAS DE PESQUISA

Cultura e patrimônio; Povos indígenas
e políticas de desenvolvimento

INSTITUIÇÃO

USP

ENDEREÇO

R. do Anfiteatro 181, Colméia,
Favo 8 Cidade Universitária
CEP: 05508-900 São Paulo - SP
Tel: (11) 3091 3301
Email: dogallois@superig.com.br

NOME DO GRUPO

ANTROPOLOGIA VISUAL EM ALAGOAS

LÍDER(ES) DO GRUPO

SILVIA AGUIAR CARNEIRO MARTINS

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS;
ANTROPOLOGIA

LINHAS DE PESQUISAS

Antropologia do corpo e da medicina;
Antropologia visual; Etnicidade;
Etnologia indígena.

INSTITUIÇÃO

UFAL

ENDEREÇO

Av. Campus A.C. Simões, BR 101
Norte, Km 14
CEP: 57030-000 Maceió - AL
Tel: (82) 3214 1322
Email: silvia11ca@yahoo.ca

NOME DO GRUPO

ETNOGRAFIA E MODELOS ANALÍTICOS:
TRANSFORMAÇÕES NA AMAZÔNIA
INDÍGENA

LÍDER(ES) DO GRUPO

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO;
CARLOS FAUSTO

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; ANTROPOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Antropologia simétrica; Etno-
antropologia; Organização social e
parentesco; Sistemas simbólicos.

INSTITUIÇÃO

UFRJ

ENDEREÇO

Museu Nacional Quinta da Boa Vista
s/n – CEP: 20940-040
Rio de Janeiro - RJ
Tel: (21) 2568 9642
Email: *eviveirosdecastro@gmail.com*

NOME DO GRUPO

LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM
ETNICIDADE, CULTURA E
DESENVOLVIMENTO

LÍDER(ES) DO GRUPO

ANTONIO CARLOS DE SOUZA LIMA;
JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA FILHO

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS;
MULTIDISCIPLINAR

LINHAS DE PESQUISA

Estudos sobre instituições de
reprodução e conservação cultural;
Política indigenista e
etnodesenvolvimento;

INSTITUIÇÃO

UFRJ

ENDEREÇO

Depto. Antropologia Quinta da Boa
Vista s/n – CEP: 20940-040 – Rio de
Janeiro - RJ – Tel: (21) 2569 5573
Email: *acslima@superig.com.br*

NOME DO GRUPO

LABORATÓRIO DE ESTUDOS EM
MOVIMENTOS ÉTNICOS

LÍDER(ES) DO GRUPO

CARLOS GUILHERME DO VALLE;
RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS;
MULTIDISCIPLINAR

LINHAS DE PESQUISA

Etnicidade; Indigenismo; Política
indigenista; Etnodesenvolvimento;
Relações interétnicas

INSTITUIÇÃO

UFRN

ENDEREÇO

Av. Aprígio Veloso, 882 Bloco BA,
sala 412 – CEP: 58109-970
Campina Grande - PB
Tel: (84) 3310-1051
Email: *cgvalle@gmail.com*

NOME DO GRUPO

SAÚDE E MEIO AMBIENTE

LÍDER(ES) DO GRUPO

ROBERTO GERALDO BARUZZI;
DOUGLAS ANTONIO RODRIGUES

ÁREA PREDOMINANTE

SAÚDE INDÍGENA

LINHAS DE PESQUISA

Saúde e doença em tribos indígenas
do Brasil; Epidemiologia de doenças
transmissíveis; Antropologia

INSTITUIÇÃO

UNIFESP

ENDEREÇO

R. Botucatu, 740 CEP: 04023-062
São Paulo - SP – Tel: (11) 5084 4397
Email: *baruzzi@medprev.epm.br*

NOME DO GRUPO

CENTRO DE ESTUDOS
INTERDICINLARES

LÍDER(ES) DO GRUPO

NIEDE GUIDON; ANNE-MARIE PESSIS

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; ARQUEOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Arqueologia

INSTITUIÇÃO

FUMDHAM

ENDEREÇO

Centro Cultural Sergio Motta, s/n
CEP: 64770-000
São Raimundo Nonato - PI
Tel: (89) 3582 1612
Email: *fumdham@fumdham.org.br*

NOME DO GRUPO

HISTÓRIA INDÍGENA DA AMAZÔNIA:
POLÍTICAS INDÍGENAS E INDIGENISTAS

LÍDER(ES) DO GRUPO

MARIA LUIZA GARNELO PEREIRA;
PATRICIA MARIA MELO SAMPAIO

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; SOCIOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Etnias, identidades e fronteiras;
História das formas de representação
na Amazônia

INSTITUIÇÃO

UFAM

ENDEREÇO

Av. General Rodrigo Octávio, 3000
CEP: 69077-000 Manaus - AM
Tel: (92) 3647 4320
Email: *luiza.garnelo@amazonia.fiocruz.br*

NOME DO GRUPO

GENÉTICA DE POPULAÇÕES HUMANAS
E DE OUTROS ORGANISMOS

LÍDER(ES) DO GRUPO

FRANCISCO MAURO SALZANO

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS BIOLÓGICAS; GENÉTICA

LINHA DE PESQUISA

Estudos multidisciplinares em
populações indígenas

INSTITUIÇÃO

UFRGS

ENDEREÇO

Av. Bento Gonçalves, 9500
CEP: 91540-000 – Porto Alegre - RS
Tel: (51) 3316 3281/ 3316 3281
Email: francisco.salzano@ufrgs.br

NOME DO GRUPO

POVOS INDÍGENAS, MEIO AMBIENTE,
POLÍTICAS PÚBLICAS NO CONTEXTO DO
MERCOSUL

LÍDER(ES) DO GRUPO

CECILIA MARIA VIEIRA HELM

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; ANTROPOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Antropologia e desenvolvimento;
Etnologia indígena: laudos periciais
antropológicos.

INSTITUIÇÃO

UFPR

ENDEREÇO

R. General Carneiro, 460, 6º andar
CEP: 80060-140 Curitiba - PR
Tel: (41) 3360 5000
Email: ceciliah@onda.com.br

NOME DO GRUPO

EDUCAÇÃO ESCOLAR E
SUSTENTABILIDADE INDÍGENA:
POSSIBILIDADES E DESAFIOS -
PROGRAMA KAIOWÁ-GUARANI

LÍDER(ES) DO GRUPO

ANTONIO JACÓ BRAND

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; HISTÓRIA
INDÍGENA; ANTROPOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Educação indígena; Sustentabilidade;
Kaiowá-Guarani

INSTITUIÇÃO

UCDB

ENDEREÇO

Av. Tamandaré, 6000 Jd. Seminário II
CEP: 79199-000
Campo Grande - MS
Tel: (67) 3312 3590
E-mail: brand@ucdb.br

NOME DO GRUPO

NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE SAÚDE
E SABERES INDÍGENAS

LÍDER(ES) DO GRUPO

ESTHER JEAN LANGDON; OSCAR
CALAVIA SAEZ

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS;
MULTIDISCIPLINAR

LINHAS DE PESQUISA

Antropologia da performance e da
saúde; Práticas sobre medicamentos
entre povos indígenas brasileiros;

INSTITUIÇÃO

UFSC

ENDEREÇO

Campus Universitário Trindade
CEP: 88040-900 – Florianópolis - SC
Tel: (48) 331 9268
Email: jean@cfh.ufsc.br

NOME DO GRUPO

ETNOLOGIA E INDIGENISMO

LÍDER(ES) DO GRUPO

ALCIDA RITA RAMOS

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS;
ANTROPOLOGIA

LINHAS DE PESQUISA

Etnologia indígena;
Relações interétnicas

INSTITUIÇÃO

UNB

ENDEREÇO

Instituto Centro de Ciências,
campus Darci Ribeiro Asa Norte
Cx Postal: 15 – CEP: 70910-900
Brasília - DF – Tel: (61) 2733264
Email: arramos@unb.br

NOME DO GRUPO

SOCIEDADES INDÍGENAS E
CAMPONESAS NO BRASIL E NA
AMÉRICA LATINA

LÍDER(ES) DO GRUPO

LEANDRO MENDES ROCHA

ÁREA PREDOMINANTE

CIÊNCIAS HUMANAS; HISTÓRIA

LINHAS DE PESQUISA

Sociedades indígenas e camponesas no
Brasil, na América Latina e no Caribe

INSTITUIÇÃO

UFG

ENDEREÇO

Depto. História campus II, Bl. ICB IV
Cx. Postal: 131 – CEP: 74001-970
Goiânia - GO – Tel: (62) 3521 1465
Email: rocha@fcbf.ufg.br

RELAÇÕES DE TRABALHO E SINDICATO NO PRIMEIRO GOVERNO LULA (2003-2006)

Iram Jácome Rodrigues, José Ricardo Ramalho e Jefferson José da Conceição

A expectativa criada com a eleição do presidente Luiz Inácio Lula da Silva foi muito grande, principalmente no tocante às mudanças que poderiam ser implementadas no âmbito das relações capital/trabalho. No entanto, o primeiro ano da administração foi marcado pela austeridade na economia, seja na política monetária, seja na política fiscal. Esta estratégia resultou no aumento da taxa de desemprego e na redução da massa salarial e do rendimento médio dos ocupados, nos primeiros doze meses.

Em outubro de 2002, Luiz Inácio Lula da Silva foi eleito presidente do Brasil com uma votação memorável, após três derrotas consecutivas nas disputas de 1989, 1994 e 1998 (1). Um dos ícones da retomada da ação política dos trabalhadores no final da década de 1970, este ex-operário e sindicalista tornou-se a expressão de um movimento que ficou conhecido, naquela época, como “novo sindicalismo”. Sua liderança, bem como de outros ativistas, foi crucial para a reorganização do movimento sindical, e para a constituição, no início da década de 1980, de duas instituições que desempenharam papel relevante na vida política brasileira nas últimas três décadas: a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e o Partido dos Trabalhadores (PT).

O objetivo deste texto é realizar uma reflexão preliminar sobre a evolução das relações de trabalho na primeira gestão do governo Lula, no período entre 2003 e 2006.

A EVOLUÇÃO NA “AGENDA DOS TRABALHADORES” (2003-2006) A expectativa criada com o governo Lula foi muito grande, principalmente no tocante às mudanças que poderiam ser implementadas no âmbito das relações capital/trabalho. No

entanto, o primeiro ano da administração foi marcado pela austeridade na economia, seja na política monetária, seja na política fiscal. Esta estratégia resultou no aumento da taxa de desemprego (de 11,7% para 12,4%) e na redução da massa salarial (queda de 5,7%) e do rendimento médio dos ocupados (contração de 12%), no primeiro ano.

Este artigo mostra três exemplos que a seguir evidenciam a insatisfação do movimento sindical em relação aos rumos da política econômica, especialmente nesse início de mandato e ilustram uma tentativa de propor alternativas aos alicerces centrais da política do governo.

O primeiro deles foi a assinatura conjunta pela Central Autónoma de Trabalhadores (CAT), Confederação Geral dos Trabalhadores (CGT), Central Geral dos Trabalhadores do Brasil (CGTB), CUT e Força Sindical do documento “A pauta do crescimento”, em setembro de 2003, por meio do qual manifestaram seu descontentamento com os indícios de recessão e apresentaram 21 propostas concretas para o aumento do nível de atividade econômica e a geração de postos de trabalho. Este documento foi entregue pelas centrais diretamente ao presidente da República.

O segundo exemplo residiu no esforço do então presidente da CUT, Luiz Marinho, ao longo do primeiro semestre de 2004, em buscar estabelecer com parte do empresariado ligado ao setor produtivo, uma espécie de “entendimento nacional”, que abrangeria também o governo federal.

O terceiro exemplo foi a iniciativa também da CUT, desenvolvida em 2004-2005 e articulada em conjunto com a Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (Fiesp) e a Confederação Nacional da Indústria (CNI), em defesa da ampliação e democratização do Conselho Monetário Nacional (CMN). Desde 1994, o colegiado deste que é o órgão máximo do sistema financeiro do país conta com apenas três membros: o presidente do Banco Central, o ministro da Fazenda e o ministro do Planejamento. A intenção da CUT e daquelas lideranças empresariais era mostrar, por meio da ampliação e democratização do Conselho (com a presença de represen-

tantes dos trabalhadores e dos empresários), que a política monetária deveria levar em conta não apenas a meta de inflação, mas também o alcance das metas de crescimento econômico e de geração de empregos. O que estava em jogo, no fundo, era a política de altas taxas de juros executadas pelo Banco Central, com o aval do Conselho Monetário Nacional. Esta proposta também acabou não “saindo do papel”, em grande parte pelo temor dos gestores da política econômica de sinalizar para o mercado um afrouxamento da política monetária resultando em taxas de inflação mais altas em troca de taxas de crescimento mais elevadas.

É importante ressaltar que se essas iniciativas que apresentavam rumos alternativos à política econômica implementada, à época, não foram levadas adiante, o mesmo não ocorreu em relação às negociações para o estabelecimento do crédito com consignação em folha de pagamento, à política de valorização do salário mínimo e à atualização da tabela do Imposto de Renda (IR), que, por seus amplos impactos econômicos e sociais, tiveram papel importante na retomada do crescimento.

A CUT formulou um conjunto de reivindicações que denominou de “agenda dos trabalhadores”, na primeira gestão do governo Lula. Temas que interessavam a eles e ao conjunto do movimento sindical e que tinham por objetivo abrir um diálogo com os poderes executivo, legislativo e judiciário. Estavam estruturados em cinco itens: 1) salário e emprego; 2) jornada de trabalho; 3) relações de trabalho; 4) políticas públicas, orçamento e políticas salariais e, 5) democracia e liberdade. Para cada uma dessas questões havia um conjunto de demandas.

De modo geral, os temas demandados foram apenas parcialmente contemplados pelo executivo, legislativo e judiciário, muito embora os itens que avançaram tenham sido inegavelmente importantes (como o salário mínimo, o combate ao trabalho escravo, o apoio à agricultura familiar e o apoio à economia solidária). Alguns desses itens parecem evoluir no segundo mandato (nova regulamentação para o trabalho aos domingos e feriados, ampliação e implantação do Fundeb). Outros, no entanto, específicos da agenda sindical, como é o caso da redução da jornada de trabalho e da regulamentação da terceirização, não parecem evoluir porque geram grande resistência do empresariado.

A EVOLUÇÃO DO MERCADO DE TRABALHO (2002-2006) A retomada do crescimento econômico a partir de 2004 – em fun-

ção da combinação da expansão da economia internacional (com a redução da vulnerabilidade externa do país), da estabilidade da inflação, do aumento do crédito popular e do salário mínimo – trouxe um novo cenário para o mercado de trabalho, após décadas de estagnação e retração do emprego e precarização das relações de trabalho.

Com exceção do primeiro ano, os números do governo Lula foram bastante favoráveis, no que diz respeito ao crescimento do emprego, dos rendimentos e do consumo dos trabalhadores.

A tabela I, bem como alguns dados abaixo, confirma essas afirmações e versam sobre a evolução do salário mínimo; a relação do salário mínimo com a cesta básica; o salário mínimo real; os reajustes salariais e sua comparação com o INPC-IBGE (Índice Nacional de Preços ao Consumidor do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) e, finalmente, o crescimento do emprego formal no período 2002-2006.

De uma forma geral, os efeitos distributivos dos aumentos do salário mínimo foram significativos para aquelas parcelas dos trabalhadores cujos ganhos mensais estavam na base da pirâmide salarial. Houve incremento da renda e, por conseguinte, aumento do poder de compra desses assalariados. Outro aspecto relevante diz respeito ao aumento do número de trabalhadores que obtiveram reajustes salariais iguais ou superiores à inflação nos últimos quatro anos. Por fim, como várias estatísticas já mostraram, houve um crescimento do emprego formal, mormente entre os assalariados que percebem até dois salários.

ELABORAÇÃO: SUBSEÇÃO DIEESE-CUT NACIONAL Com relação ao aumento de poder de compra daqueles que tiveram reajustes a partir do salário mínimo e à queda da inflação, com um crescimento do poder aquisitivo dos assalariados que estavam na base da pirâmide salarial, tendo como ponto de referência a cesta básica é interessante observar que de 2002 a 2006 houve uma queda paulatina do comprometimento do salário mínimo com a compra da cesta alimentar básica nas seguintes capitais: Belo Horizonte, Brasília, Porto Alegre, Recife, Salvador e São Paulo. Apenas para ficarmos em três exemplos: em 2002, o índice de comprometimento da cesta básica com o salário mínimo era de 64,7%, em Belo Horizonte; 72,5%, em Porto Alegre e 70,5%, em São Paulo. Em 2006, esses índices caíram para, respectivamente, 49,5%, 51,8% e 51,9%.

Além disso, com as condições mais favoráveis do mercado

Tabela 1- Reajuste e aumento real do salário mínimo, Brasil, 2002-2006

Fonte: Elaboração - Subseção Dieese-CUT Nacional.

Período	Valor do Salário Mínimo	Valor do Salário Mínimo	Aumento Real
Abril 2002	R\$ 200,00	R\$ 200,00	-
Abril 2003	R\$ 240,00	R\$ 240,00	1,23 %
Mai 2004	R\$ 260,00	R\$ 260,00	1,19 %
Mai 2005	R\$ 300,00	R\$ 300,00	8,23 %
Abril 2006	R\$ 350,00	R\$ 350,00	13,04%
Aumento real 2003-2006 (total)	25,32 %

de trabalho devido ao aumento da formalização do emprego e da melhoria das condições macroeconômicas, os trabalhadores obtiveram ganhos expressivos nas negociações salariais, com reajustes iguais ou maiores que o INPC (Índice Nacional de Preço ao Consumidor). Em 2002, por exemplo, 53,5% dos acordos salariais tiveram reajustes iguais ou superiores ao INPC. Já em 2006, este índice foi de 96,4%.

Finalmente, quando se analisam os indicadores de geração líquida de empregos formais por faixa de salário entre 2002 e 2006, observa-se um expressivo crescimento do número de postos de trabalho formalizados em 2004, 2005 e 2006, quando comparamos com anos de 2002-2003 e, essa tendência de crescimento do emprego formal, se manteve para o ano de 2007.

De toda forma, o que se pode dizer, em resumo, é que houve um incremento significativo da renda, em termos percentuais e um expressivo aumento no que tange aos postos criados no mercado de trabalho.

Embora em termos gerais o primeiro mandato de Lula tenha demonstrado uma certa timidez no que diz respeito a mudanças nas relações capital/trabalho, pode-se notar que entre os trabalhadores, mormente aqueles de renda mais baixa, houve avanços tanto em número de empregos, como em relação ao poder de compra dos salários. Os dados consolidados do Ministério do Trabalho e Emprego para 2006, por exemplo, indicavam a criação líquida de cerca de 1,3 milhão de empregos formais.

INICIATIVAS EM DIREÇÃO A UMA REFORMA TRABALHISTA De modo geral, pode-se dizer que as iniciativas do executivo foram tímidas no que tange às reformas nas relações de trabalho ao longo da primeira gestão do governo Lula. Não houve propriamente uma “reforma trabalhista”, mas medidas pontuais no que diz respeito às relações de trabalho

e organização sindical. Embora essas medidas tenham sido importantes, não configuraram uma transformação significativa nas relações entre capital e trabalho no país.

Em comparação com o governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2003), pode-se dizer que o primeiro período Lula estancou medidas de cunho neoliberal que vinham sendo estimuladas.

Entre as principais iniciativas do governo Lula (2003-2006) no âmbito das relações de trabalho estão:

Democratização dos espaços de formulação de políticas públicas

- Fórum Nacional do Trabalho (espaço de diálogo e negociação para promover a reforma sindical e trabalhista); tem composição tripartite e paritária.
- Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social.
- Mesa de Negociação do Funcionalismo Público.
- Câmara Setorial do Serviço Público.
- Conselho Nacional de Política Industrial.
- Comissão Quadripartite do Salário Mínimo **MP 294, de 8/5/2006**
- Criação do Conselho Nacional de Relações do Trabalho, por meio da MP 294. **MP 293, de 8/5/2006**
- Reconhecimento das centrais sindicais para participação em conselhos e fóruns públicos, por meio da MP 293, de 8/5/2006.

Projeto de Lei

- Regulamentação do funcionamento de cooperativas de trabalho, resultado do consenso obtido no Conselho Nacional de Economia Solidária.

Emprego doméstico: MP e projeto de lei de reconversão

- Instituiu desconto no IR anual da contribuição patronal ao Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) (limitada a um salário mínimo e a um empregado).
- Instituiu as férias de 30 dias úteis para o emprego doméstico; estabilidade da gestante.

MP de incentivo à microempresa

- Diminuição de exigências da legislação trabalhista com vistas ao aumento da formalização do emprego.

Para além de uma ampla participação de sindicalistas na composição do primeiro, segundo e terceiro escalões da administração pública, a vitória de Lula nas eleições presidenciais de 2002 trouxe, desde o primeiro momento, uma novidade ao cenário trabalhista e sindical. O governo convocou um Fórum

Nacional do Trabalho, um espaço de diálogo e negociação, com o objetivo de “promover a reforma sindical e trabalhista”. O documento “Reforma sindical: perguntas e respostas”, do Fórum Nacional do Trabalho – Ministério do Trabalho e Emprego, de 2004, indica que a promoção das mudanças na estrutura da legislação trabalhista e das relações de trabalho deveria abranger, entre outros, estabelecimento de novas regras da organização sindical, incentivo à negociação coletiva, mecanismos de solução de conflitos, representação de trabalhadores nos locais de trabalho e promoção do diálogo social (e tripartite) por meio do Conselho Nacional de Relações do Trabalho.

A metodologia de funcionamento do Fórum Nacional do Trabalho resultou na constituição de grupos de trabalho que tiveram em pauta os diversos assuntos relativos à reforma sindical e trabalhista, com vistas à busca de consensos possíveis, que pudessem atender os interesses diversos de trabalhadores, de empresários e do governo. A elaboração de um minucioso texto-proposta sugerindo mudanças na legislação – enviado ao Congresso Nacional na forma de emenda constitucional (PEC 369/2005) –, no primeiro mandato, acabaram não se concretizando, em face da forte resistência enfrentada pela PEC 369 no Congresso Nacional e da própria crise política vivida pelo país entre 2005 e 2006.

Com a reeleição de Lula em 2006, o tema da reforma da estrutura sindical parece voltar à tona. A retomada da agenda de interesse direto dos sindicatos se deve ao compromisso assumido pelo presidente com suas bases sindicais mais próximas, como a CUT, que, no auge da crise política de 2005, mobilizou sindicatos e outras organizações de representação social em defesa do governo.

Mas se a reforma sindical retorna agora ao centro do debate nacional, ela volta em um formato mais “fatiado”, como atesta o Projeto de Lei 1990/2007, recém aprovado no Congresso Nacional (em 11/3/2008), que reconhece as centrais sindicais; e outro projeto ainda em discussão no Congresso que visa substituir o imposto sindical pela contribuição negocial. Na verdade, não parece que o modelo sindical corporativo brasileiro esteja às vésperas de sofrer transformações mais profundas. Parafraseando Antonio Gramsci, não vislumbramos uma “tomada do Palácio do Inverno”, a partir dos caminhos dessa estrutura sindical corporativa que teima em se manter de pé desde os anos 1930. Talvez fosse mais apropriado falar, como Gramsci, de uma guerra de trinchei-

ras, ou seja, uma mudança a partir de dentro do modelo sindical, e por isso mesmo, lenta.

Talvez por isso, os resultados do Fórum Nacional do Trabalho tenham sido, até o momento, aquém do que se esperava, mesmo com a participação de setores preponderantes do sindicalismo, hoje abrigados na CUT, que à época da fundação da central defendiam uma transformação radical da estrutura sindical. Outros tempos aqueles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS A despeito de esforços os mais variados, de diferentes governos, em diferentes contextos históricos e, em particular, neste caso, de um poder executivo que tem como primeiro mandatário um ex-sindicalista não foram, ainda, criadas as condições para uma mudança mais significativa das relações capital/trabalho em nosso país.

Para além das questões de economia interna do Fórum Nacional de Trabalho, do momento político em que foram consignadas suas conclusões, há problemas de fundo que, se não são impeditivos de uma transformação mais radical do edifício corporativo, trazem muitas dificuldades para a construção de um consenso mínimo sobre uma reforma sindical. Pois, se de um lado, encontramos experiências no âmbito das relações capital/trabalho no Brasil que se aproximam daquelas vividas por alguns países europeus – o caso do sindicato dos metalúrgicos do ABC é um exemplo, nesse sentido, – de outro, a realidade trabalhista de grande parte deste “continente” chamado Brasil mostra que a simples aplicação da CLT significaria uma verdadeira “revolução” na garantia de direitos sociais das classes trabalhadoras.

Em resumo, essa conjuntura ajuda a entender a dimensão dos problemas do mundo do trabalho e os limites e possibilidades de uma reforma sindical, mas também revela as dificuldades e os dilemas de qualquer mudança mais significativa nas relações capital/trabalho, a partir de uma sociedade marcada por uma enorme desigualdade social.

Iram Jácome Rodrigues é professor do Departamento de Economia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP.

José Ricardo Ramalho é professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ.

Jefferson José da Conceição é professor de economia da Universidade Municipal de São Caetano do Sul (Imes) e do Departamento de Engenharia Ambiental do Centro Universitário Sena e economista do Dieese.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Lula seria reeleito em outubro de 2006, com votação igualmente expressiva.

COMUNIDADE CIENTÍFICA REPENSA MOMENTO QUE MUDOU A SOCIEDADE

Passeatas de estudantes. Confronto com a polícia. Universidades tomadas pelos jovens ou fechadas pelo governo. Paredes pixadas com frases que incitavam a revolução. Este era o cenário comum em 1968 nos países da Europa e da América, e até mesmo no Japão. As revoltas ao redor do mundo, o papel essencial da juventude e as profundas transformações que alardeavam fizeram com que maio daquele ano se tornasse um ícone de uma revolução que reconfigurou o mundo.

As universidades foram o palco das maiores manifestações. Elas reproduziam a sociedade da época – autoritária, conservadora, fechada e estratificada – e também concentravam os “revolucionários”, jovens que tinham acesso a informações e discussões internacionais.

Nesse cenário, a França foi um marco por abrigar o movimento estudantil de maior força. Iniciou-se na Universidade de Nanterre, nos arredores de Paris, conhecida por acolher os jovens que não ingressavam no circuito superior tradicional (como a Sorbonne, a Escola Normal e a Escola Politécnica) e que estava se tornando um centro de contestação. Os protestos começaram no começo de 1968, contra o veto da palestra do psicanalista Wilhelm Reich e, mais tarde, contra a decisão do reitor de proibir os homens de frequentarem os alojamentos femininos no campus. Contudo, os

protestos eram contra toda a forma de proibição e repressão que havia. Liderado por Daniel Cohn-Bendit, o movimento estudantil ocupou Nanterre e foi duramente reprimido pela polícia. A resistência conquistou a simpatia dos estudantes de outras universidades e o apoio de outros setores sociais: sindicalistas, professores, funcionários, jornalistas, comerciantes e bancários. No dia 20 de maio, a mobilização atingiu seu auge: cerca de seis milhões de trabalhadores entraram em greve em toda a França e Paris amanheceu sem metrô, ônibus, telefones e outros serviços.

UM MUNDO EM TRANSFORMAÇÃO Apesar da força que as lutas estudantis tiveram na França e sua repercussão global, o movimento de maio de 1968 não se iniciou no país. “Acho um grande engano considerar que esse movimento tenha tido origem na França”, explica a socióloga Maria Ribeiro do Vale, professora da Universidade Estadual Paulista (Unesp), pesquisadora da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e autora de *1968: O diálogo é a violência* (Ed. Unicamp, 2008). “Não podemos desconsiderar a importância dos acontecimentos na França. Mas dizer que tudo começou lá é a desconsideração de importantes fatos políticos que já ocorriam nos outros países”, afirma. De fato, conflitos semelhantes já ocorriam em outros países desde o

início do ano. Em janeiro, a Universidade de Louvain, na Bélgica, foi fechada após uma semana de conflitos entre estudantes e policiais. Em março, protestos estudantis em Madri provocaram a queda do ministro da Educação da Espanha; na Polônia, estudantes protestaram contra o regime socialista e a Universidade de Varsóvia foi fechada; três milhões de trabalhadores entraram em greve no Reino Unido; o exército ocupou a Universidade de Maracaibo, na Venezuela, e no conflito com estudantes, houve quatro mortes e outros 300 feridos. Em abril, uma tentativa de assassinato do líder estudantil Rudi Dutschke aumentou a tensão em Berlim, e a revolta se espalhou por dezenas de cidades alemãs; o assassinato do líder negro Martin Luther King e a reação à Guerra do Vietnã acarretaram vários conflitos sociais nos Estados Unidos. No Brasil, o movimento estudantil era o principal movimento social engajado na luta contra a ditadura militar, e já realizava protestos desde 1966. Em 1968, o primeiro grande conflito entre estudantes e policiais aconteceu em 28 de março, quando a polícia invadiu o restaurante universitário carioca Calabouço, ferindo vários estudantes e matando o secundarista Edson Luís. No dia 26 de junho, 100 mil pessoas participam de um protesto no Rio de Janeiro, também contra a violência policial que havia matado 28 populares que revidaram aos ataques dos policiais que tentavam impedir uma passeata estudantil. “As manifestações brasileiras estavam em sintonia com o que ocorria no mundo no período, mas tiveram a particularidade de inserir-se na luta contra a ditadura militar e civil que

interrompera o processo democrático em 1964”, lembra Marcelo Ridenti, sociólogo da Unicamp e autor de *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução* (Record, 2000).

REVOLUÇÃO CULTURAL Waldenyr Caldas, filósofo da Escola de Comunicação e Arte da Universidade de São Paulo (USP), lembra que a revolução que eclodiu em 1968 foi fruto de uma agitação que começou em meados dos anos 1950, com o surgimento de uma nova movimentação artística na literatura, no cinema e, sobretudo, na música, que começa a incitar um desejo cada vez maior pela liberdade. Livros como *Na estrada* (*On the road*), de Jack Kerouac, filmes como *Sementes da violência* (*Blackboard jungle*), de Richard Brooks, e o rock de Bill Halley, Elvis Presley e Little Richard, são ícones da contestação da autoridade. “Os jovens não tinham liberdade nos anos 1950, se sentiam sufocados numa sociedade autoritária e castradora. Chega uma hora que precisam extravasar suas emoções, desejos, anseios, e fazem isso através da arte”, diz.

Com a indústria cultural se estabilizando pelo mundo afora, os produtos artísticos se disseminaram e catalisaram protestos com diferentes motivações. Na França, na Itália e na Espanha, lutava-se contra o autoritarismo social; na Polônia e na antiga Tchecoslováquia, o inimigo era o imperialismo soviético; nos Estados Unidos, a Guerra do Vietnã e a sociedade de consumo; no Japão, a Zengakuren (Federação Nacional das Associações Estudantis) protestou contra o mundo capitalista e contra o envolvimento do país na Guerra do Viet-



A marcha dos 100 mil no Brasil

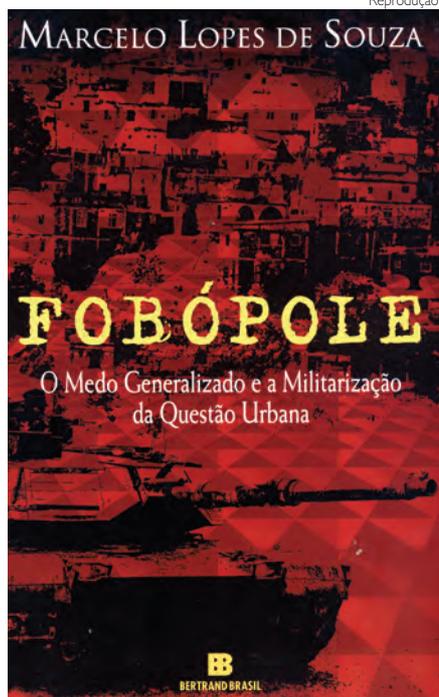
nã; e no Brasil, e em quase toda a América Latina, a luta era contra a ditadura militar e o imperialismo norte-americano. “Havia no ar um certo inconformismo, um sentimento generalizado de que transformações profundas estavam ao alcance das mãos, e de que o mundo caminhava para elas, tanto nos aspectos social e político mais amplo como no cotidiano das pessoas”, afirma Marcelo Ridenti. A socióloga Maria Ribeiro acrescenta que “a vontade de mudar o mundo era o ingrediente comum desses movimentos; uma vontade coletiva, ou uma vontade de mudar o mundo coletivamente”.

REVISITANDO O ano de 1968 deixou marcas profundas na sociedade contemporânea. Foi o ponto de partida para uma série de transformações políticas, éticas, sexuais e comportamentais, que afetaram a sociedade de maneira irreversível. “O ano marcou a luta por uma nova individualidade e subjetividade, livres das convenções moralistas e racionalistas, sobretudo

por parte da juventude. Além disso, trouxe para a esfera pública, politizando-as, novas questões, antes consideradas secundárias, como o feminismo e o direito das minorias”, aponta Marco Napolitano, professor de história do Brasil independente na USP. “Hoje há um conceito muito aprimorado de cidadania. As relações sociais são mais respeitadas e, quiçá, mais humanizadas do que naquela época. Isso começou com a luta pela liberdade, que acabou desencadeando a luta pelos direitos humanos e o respeito pelas minorias”, diz o filósofo Caldas. Segundo Maria Ribeiro, é importante “revisitar” a data na tentativa de retomar o espírito de transformação coletiva da sociedade. “A luta coletiva, a comunhão de idéias e ideais, as bandeiras de movimentos sociais parecem estar um pouco em declínio em um momento onde a sociedade de consumo parece cada vez mais reforçar interesses individualistas”, conclui.

Chris Bueno

Reprodução



RESENHA

UMA POSTURA INSURGENTE PARA NOVO DESENVOLVIMENTO URBANO

Fobópolis, o medo generalizado e a militarização da questão urbana é o mais recente livro do geógrafo Marcelo Lopes de Souza, coordenador do Núcleo de Pesquisas sobre Desenvolvimento Sócio-Espacial, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Depois de outros livros como *O desafio metropolitano* (ganhador do Prêmio Jabuti, em 2001), *Murar a cidade* (2002), *ABC do desenvolvimento urbano* (2003), *Planejamento urbano e ativismos sociais*

(2004), e *A prisão e a ágora* (2006), o autor aborda em profundidade a questão do medo nas cidades e encara de forma inteligente e destemida muitos dos vários temas que se relacionam diretamente com isso. O livro, portanto, não se resume a uma área do saber, ou a uma abordagem unilateral do tema, como é tão comum, mas transita por diferentes áreas, revelando nesse deslocamento constante uma posição política ousada e inovadora.

Medo é um tema que tem merecido atenção redobrada nos últimos anos e tem sido mote de várias obras. Dentre elas, destaca-se o também recente *Medo líquido* (2008), do sociólogo Zygmunt Bauman (publicado originalmente em 2006) e a interessantíssima coletânea de textos *Ensaio sobre o medo* (2007), organizada pelo filósofo Adauto Novaes. Diante dessa produção, o trabalho de Marcelo Lopes de Souza tem um caráter mais direto e ancorado na realidade brasileira, ao mesmo tempo em que situa a questão num espectro mais amplo dos fenômenos mundiais. De fato, não é o caso aqui de contrapor em termos de qualidade essa produção acadêmica, toda ela fundamental para aqueles que se interessam pelo tema. Mas tão somente notar que, enquanto Bauman traz dicas singulares num tom mais ensaístico, e Novaes reúne, em sua maior parte, abordagens filosóficas do tema, Souza apresenta um trabalho que remete muito mais ao cotidiano vivido em cidades como São Paulo e Rio de Janeiro, e tem, portanto, um viés mais empírico.

O autor observa o medo e a per-

cepção de risco nas cidades como algo que deve ser visto além dos usos que são feitos dessa sensação, ou além de algo que é manipulado em prol de interesses econômicos. Não que isso esteja ausente do quadro atual, mas Souza encara medo e risco como realidade presente no dia-a-dia das cidades, ressaltando que mesmo que questões como violência e insegurança sejam preocupações que ocorrem em diferentes épocas e lugares, nem sempre o medo foi fator decisivo para modificar comportamentos, condicionar e estruturar as relações sociais e a organização espacial, como ocorre na atualidade. Trata-se de pensar, por conseguinte, em como a problemática da (in)segurança pública tornou-se fator de (re)estruturação do vida e do espaço urbanos.

FALTA DIÁLOGO Entre segurança pública e pesquisa urbana, planejamento ou gestão da cidade, e política de segurança, Souza sinaliza uma lacuna e, portanto, a necessidade de um diálogo imprescindível, não apenas para vislumbrar os problemas com maior acuidade, mas também para pensar em avanços. Aliás, é essa uma das razões que o próprio autor destaca como importante motivadora para o livro. Para além dela, ele argumenta como impulsionadora da obra a existência de uma espécie de tabu, a saber, a reticência da esquerda (ou nas palavras do próprio autor, “do que sobrou da esquerda que mereça este nome”) em discutir segurança pública, que deixa que a questão seja abandonada à direita. Por fim, o

autor também destaca como uma razão importante e singular para o livro todas aquelas reações (*nada construtivas*) de grande parcela da sociedade diante dos problemas da segurança pública. Reações estas que para ele misturam “preconceitos, temores justificados, assimetrias sociais, ressentimentos e soluções parciais, escapistas e prenhes de efeitos colaterais”.

Assim, tendo como eixo estruturador do trabalho o medo nas cidades, e mais, uma época em que a cidade é dominada pelo medo, é uma *fobópole*, Souza desdobra a questão da violência e da insegurança trilhando, dentre outros rumos, o tema do tráfico de drogas e das favelas até os condomínios fechados, dos justiceiros à segurança privada, abordando o planejamento urbano centrado no Estado, a hiperprecarização do mundo do trabalho e questionando, de forma provocativa, as possibilidades e ações dos movimentos sociais numa era do medo.

A postura bastante crítica e lúcida do autor surge numa linguagem atraente e leve, envolvendo o leitor mesmo que os conceitos e fissuras com os quais ele trabalhe ou aponte sejam complexos e profundos. No que diz respeito aos conceitos, Souza é extremamente cuidadoso, não abstendo-se de comentar e analisar em várias passagens do livro questões clássicas e sinuosas como aquelas que procuram definir espaço público e privado, racionalidade e razão, fragmentação das cidades. É nesse tratamento cauteloso que seu pensamento também se diferencia, apontando sua postura teórica e política. Em suma, o tratamento do

autor sobre definições de conceitos que geraram (e continuam gerando) inúmeros debates intelectuais, não se resume a refazer o caminho já trilhado ou reprisar modelos teóricos e metodológicos a partir de novos dados empíricos, mas ousa ampliar as discussões ao trazer uma tomada de posição.

ALTERNATIVAS Dentre outras coisas, para Marcelo Lopes de Souza é necessário encarar e levar a sério as estratégias alternativas (ou contraprojetos) dos movimentos sociais, entendendo-as como algo mais que uma gestão ou um planejamento críticos. De acordo com o próprio autor, “naqueles casos em que se está diante de um estilo verdadeiramente horizontal e antiautoritário, o planejamento e a gestão insurgentes, que são uma modalidade radical do planejamento e da gestão críticos, se apresentam efetivamente, como autoplanejamento e autogestão”. Nesse sentido, a promoção de avanços, por exemplo, passa pela compreensão da democracia como autonomia coletiva e autogestão, e, apenas nessa compreensão mais radical, seria possível aproveitar de forma condicional e cautelosa os canais e espaços participativos institucionais já existentes. São por rumos insurgentes como esse – que, na opinião do autor corroboram para a criação de um projeto de autonomia – que podemos nos desviar deste cenário atual em que além da companhia constante do medo e da vigilância, têm-se mais violência como solução para a violência.

Marta Kanashiro

CINEMA

A EDUCAÇÃO MUSICAL COMO FORMA DE LUTA

Diretor de dez longas-metragens, entre adaptações literárias como *Sagarana, o duelo* (1974), *Policarpo Quaresma - herói do Brasil* (1998) e *O vestido* (2003), e documentários como *O poeta de sete faces* (2002) ou *Coisa mais linda: histórias e casos da bossa nova* (2005), Paulo Thiago acaba de lançar seu 11º filme: diferente dos trabalhos anteriores, *Orquestra dos meninos* é uma ficção baseada em fatos reais.

O filme conta a trajetória do jovem maestro Mozart Vieira, 25 anos, que cria uma orquestra de jovens no interior de Pernambuco, para interpretar obras de grandes eruditos como Mozart, Bach e Villa Lobos. Inicialmente, enfrenta a reação local contra a iniciativa mas, maestro e crianças, conseguem superar os obstáculos e acabam tocando na praça, igreja e demais lugarejos da comunidade. Ao ser criada, a Fundação Música e Vida recebe apoio do governo e o sucesso dos músicos atinge a imprensa e um programa de audiência nacional vai ao ar. A orquestra liderada por Mozart chega a tocar para o presidente da República, em Brasília. Quando o maestro começa a ser visto como uma liderança em ascensão, desagrada políticos locais e, a mando de poderosos da região, um dos músicos é seqüestrado e a

orquestra começa a sofrer ameaças. O seqüestro repercute e a opinião pública se mobiliza. O maestro chega a ser chamado de louco, de ter forjado o seqüestro e de ser chefe de uma seita secreta. A justiça determina um exame psiquiátrico de Mozart e a Fundação Música e Vida é fechada. Artistas como Ivan Lins, Geraldo Azevedo, Caetano Veloso e outros, junto a Dom Helder Câmara, bispo de Pernambuco, deflagram um movimento de reação em defesa de Mozart e sua orquestra. A campanha pelo maestro movimenta a imprensa, o processo judicial é arquivado e a Fundação é reaberta. Em 2007, a ONG atende a duzentas crianças, com o mesmo Mozart Vieira à frente dos trabalhos.

A sinopse do filme nada mais é que um resumo dos fatos que cercaram a criação da orquestra, até seu desfecho, com a recuperação de Mozart e seu projeto social. *Orquestra dos meninos* é lançado num período de rica confluência entre ficção e documentário no cinema brasileiro, na esteira de filmes como *Cidade de Deus* (dir. Fernando Meirelles, co-dir. Kátia Lund, 2002), *Carandiru* (dir. Hector Babenco, 2005) ou até mesmo *Tropa de elite* (dir. José Padilha, 2007). Além disso, toca em problemas brasileiros persistentes, como o coronelismo e a impunidade em diversas regiões do Brasil, dominadas como feudos. *Orquestra dos meninos* levanta também o papel da imprensa na cobertura de crimes, o que nos faz lembrar do triste caso da Escola Base, em São Paulo, que teve início em março de 1994.



Como surgiu o projeto do seu último filme?

Paulo Thiago - O projeto nasceu quando li, em 1995, uma matéria no jornal *O Estado de S. Paulo* sobre a história do maestro Mozart Vieira, que criara uma orquestra de meninos em São Caetano, tirando as crianças do campo e da rua para ensiná-las música clássica. A matéria tratava do êxito do maestro e, em seguida, o texto abordava o seqüestro do garoto clarinetista, Erinaldo, bem como as acusações do maestro ter forjado o crime, ser chefe de seita e pedófilo. O jornalista entrevistara todo mundo e assistira à reconstituição do crime, feita de forma espalhafatosa pelo delegado do caso. Vi, naquela notícia, um filme.

Como foi o trabalho de pesquisa para o roteiro desse filme de ficção?

Pesquisamos tudo. A repercussão da história passo a passo, na mídia escrita e televisiva, local e nacional,

desde o início. Os autos do processo judicial e policial também. Entrevistamos todos os envolvidos: o maestro, o delegado, o prefeito, os meninos da banda, Erinaldo e seu pai, que tinha dado declarações contra Mozart Vieira e depois voltara atrás. Erinaldo foi depois trazido ao Rio para uma longa entrevista de dois dias. Tínhamos que passar a história a limpo. Após isso, levei três anos trabalhando o roteiro.

Sua obra costuma se dividir entre adaptações de grandes autores brasileiros e documentários sobre arte ou cultura brasileira. Adaptar fatos reais implica em alguma técnica - ou sensação - nova?

Dei um tempo nas adaptações e nos roteiros originais, fiquei fascinado por filmar uma história real. E sem ser um documentário. Uma ficção baseada nos acontecimentos. A ficção te aproxima e distancia dos fatos. É um trabalho muito difícil. Tem de ser fiel e inventar ao mesmo tempo.

Seu último trabalho foi um documentário sobre a bossa nova e, em filmes como Policarpo Quaresma, percebe-se uma certa intimidade sua com a música. Agora, Orquestra dos meninos. O que a música representa no seu trabalho como cineasta?

A música foi a segunda arte a me expressar depois da poesia juvenil. Toquei violão na época da bossa nova. Com Sidney Miler participei de Festivais da Canção, nos anos 1970. A música erudita esteve presente desde a minha infância, pois minha irmã estudava piano clássico. Hoje em dia invadiu completamente a minha vida, com meu filho Paulo

Francisco, que estuda e toca piano erudito na Espanha. A música para mim é a mais importante, a maior de todas artes, trabalha com uma língua universal, sentida e ouvida por qualquer homem em todo o planeta. Quem pode comparar algo a um concerto de Beethoven? Talvez somente Shakespeare ou as tragédias gregas, que estão até hoje conosco. Mesmo assim, prefiro uma cantata de Bach ou uma ópera de Mozart. Questão de gosto. E não venham me dizer que apenas um público selecionado se emociona com música erudita. Quando se tocam grandes concertos para o povo, ele enche os parques, jardins e estádios.

Orquestra dos meninos é um melodrama? Qual sua relação pessoal e profissional com esse gênero?

Adoro o melodrama. Os de alta qualidade, como os de Visconti, Buñuel, Bolognini, os italianos e alguns americanos dos anos 1950, como os de Mark Robson. Cheguei a filmar um – *O vestido* – inspirado no poema de Carlos Drummond de Andrade. É um gênero pouco valorizado pelos intelectuais que nem entendem bem o que é. Quando falamos que *Central do Brasil*, do Walter Salles, ou que *Rocco e seus irmãos*, de Luchino Visconti são melodramas, não entendem nada. *Orquestra dos meninos* não é um melodrama. É um filme musical, de denúncia social e política. Em certo momento, não deixa de ser um *thriller*. É o cinema da linha de um Costa-Gravas ou Gillo Pontecorvo. Não trabalha com grandes sentimentos, mas com as emoções e a força dos fatos reais.

O documentarismo brasileiro parece estar passando por uma ótima fase. No campo da ficção, alguns dos filmes de maior sucesso são baseados em fatos reais ou, pelo menos, no testemunho de pessoas. Como você avalia esse cruzamento do documentário com a ficção no cinema brasileiro atual?

Não gosto de fazer grandes avaliações. O cinema brasileiro atravessa um momento de diversas linguagens e gêneros. De novos cineastas e veteranos. De documentários e ficções de todo tipo, experimentais e populares. Há na verdade poucos filmes baseados em histórias reais verdadeiras. Há muito mais filmes além de *Cidade de Deus*, *Carandiru*, *Meu nome não é Jonhny*. *Tropa de elite* é baseado numa apresentação daquele universo, não numa história acontecida de fato. De qualquer forma, a adesão do público mostra que há um desejo de se informar e entender o país que vivemos, a violência urbana que atinge a todos, do vizinho ao nosso lado, aos que moram nas favelas e nos subúrbios. Há fatores de psicologia social, do jornalismo, da “fome de verdades”. Ninguém quer se deixar enganar mais.

Alfredo Luiz Suppia

SERVIÇO

ORQUESTRA DOS MENINOS

(Brasil, 2008, 95 min.)

Elenco: Murilo Rosa,
Priscila Fantin, Othon Bastos

Diretor: Paulo Thiago

Produtora: Glaucia Camargos
Melodrama Produções Ltda.

CENTENÁRIO

MACHADO DE ASSIS: ENTENDENDO O HOMEM E O ESCRITOR

A palestra do economista e professor da PUC do Rio Gustavo Franco, às 18h de 4 de julho passado na Festa Literária de Paraty (Flip), pareceria, à primeira vista, destoar das inúmeras falas de escritores e críticos literários sobre a obra de Machado de Assis, escritor homenageado no evento de 2008 por conta do centenário de sua morte. Sob o título “A economia em Machado de Assis”, Franco, ex-presidente do Banco Central entre 1993 e 1999, e um dos condutores da implantação do Plano Real, estava ali para tratar desse novo viés de estudo da obra machadiana, abordado em seu livro, lançado um ano antes, com o mesmo título de sua palestra e bem recebido pelos estudiosos do escritor.

Gustavo Franco participou da chamada Flip Etc, que ocorre paralela à Flip principal e não reúne escritores, mas discute aspectos laterais à literatura, como cultura, jornalismo, cinema, música, teatro, exposições entre outros. Mas são justamente os etceteras que têm sido os pontos mais abordados atualmente na obra do “Bruxo do Cosme Velho”, como Machado era chamado. Além da economia, os últimos lançamentos mostram o trabalho do escritor como tradutor, como a sua obra refletia o período histórico em que viveu, como se portava



A Festa Literária Internacional de Paraty, deste ano, homenageou Machado de Assis e atraiu 35 mil espectadores

sendo um afro-descendente e diversos outros olhares sobre sua obra. Em *A economia em Machado de Assis: o olhar oblíquo do acionista*, Franco analisa as crônicas publicadas entre 1883 e 1900 na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro. O período é bastante fértil em termos de acontecimentos políticos: houve o encilhamento, a abolição dos escravos, a proclamação da República e, no âmbito exclusivamente econômico, importantes reformas bancárias e uma forte crise cambial e financeira. Em entrevista à *Ciência & Cultura*, o economista disse acreditar que o grande achado do seu livro foi reunir, em um único volume, uma série de crônicas com um personagem que Machado chama de o acionista. “Ao serem [as crônicas] colocadas juntas e em ordem cronológica, esse personagem surge com clareza e se mostra revelador”, afirma.

No livro, além de organizar as crônicas em que o acionista aparece, Franco insere comentários sobre o contexto econômico em que os textos foram escritos. “Machado encontrou na crônica um terreno especialmente fértil, onde misturava diferentes acontecimentos e objetos, mas a partir de um elenco de acontecimentos semanais, sobre os quais não tinha controle. O que era ainda mais interessante, como oficina literária, é que o ficcionista, na condição de cronista, tivesse que fazer o exercício de amarrar eventos desconexos e colocá-los a serviço de um enredo sobre o Brasil”, conta. Coube a Roberto Schwarz, um dos principais estudiosos da obra de Machado, abrir a Flip com a conferência “A poesia envenenada de Dom Casmurro”, em que destacou a famosa ironia do autor: “escreve em primeira pessoa, mas como se fosse

em terceira, quer dizer, ele mostra na pessoa dele, todo o mal que ele pensa da terceira pessoa, de um outro. É como se nós, diante de um inimigo, começássemos a imitá-lo para mostrar que ele não vale nada”, explica. A ironia enfatizada por Schwarz em sua palestra é, também, a característica do acionista de Machado, tratado por Franco. Muitas vezes ele tem voz em primeira pessoa, seguindo o estilo da poesia envenenada de Dom Casmurro. O personagem possui um olhar estranho sobre o mundo da economia. Ele não quer comparecer às assembléias, não quer ouvir as considerações da administração; ele só quer saber dos dividendos. Gustavo o define como um rentista, somente preocupado com a realização do lucro, e afirma que esse é um reflexo do capitalismo nos tempos do Império. “A empresa do acionista naquele período é uma espécie de emanção do imperador, é parte de um capitalismo que não é de verdade. É um capitalismo político. Portanto, o Machado está fazendo uma ironia finíssima e profunda sobre o capitalismo de mentirinha em que nós vivíamos, especialmente no Império”, conclui. As crônicas avançam o período da República e o acionista é tragado pelo furacão de modernidade pelo qual o país passou. Ele aparece aflito com a especulação e se revolta com as fortunas feitas da noite para o dia. Conforme os anos vão se passando, o acionista volta a se comportar da mesma maneira, indo às assembléias só pensando no lucro. Gustavo entende esse movimento como uma conclusão de Machado de que, embora muita coisa tivesse mudado, o Brasil não havia caminhado para ou-

tro estado, continuando com um capitalismo muito patrimonialista e cheio de privilégios.

DIFERENTES ENFOQUES EM MACHADO

Outra especialista em Machado de Assis, a professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul Regina Zilberman, acredita que esses estudos mais enviesados acontecem, primeiramente, porque hoje se tem acesso a mais textos do autor. “São perspectivas válidas, pois elas rompem com aquela visão ilhada do escritor, como se fosse uma exceção, uma coisa fora do lugar. Podemos, inclusive, perceber diversas preocupações do Machado, como a preocupação com a profissionalização do escritor, o que o revela como um homem muito mais ativo, enfim, uma figura humana e não uma ave rara”, reflete. Para Regina, um marco desse tipo de estudos talvez seja o trabalho de Roberto Schwarz, *Ao vencedor as batatas*, que mostra o processo literário-social da obra machadiana. Segundo ela, essa perspectiva estimulou estudos inclusive no exterior. “Nós temos críticos como o John Gledson, na Inglaterra, e numerosos brasilianistas pelo mundo afora, que se dedicam à obra de Machado de Assis, que está na linha de frente da recepção da literatura brasileira fora do Brasil”, diz a pesquisadora.

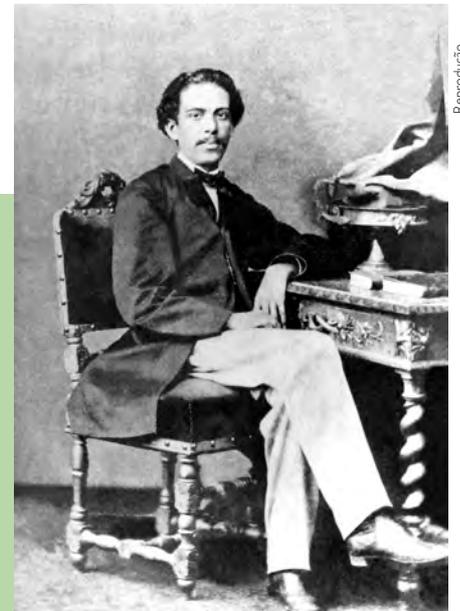
Para a comemoração do centenário de Machado, uma série de publicações e eventos está em andamento. A Rede Globo pretende exibir uma mini-série chamada *Capitu*, adaptação do romance *Dom Casmurro*. Estão sendo lançados livros com as correspondências de Machado, almanaques e reedições comemorativas. A Casa de Ma-

chado, no Rio, também programou encontros com estudiosos brasileiros e estrangeiros. “O centenário colocou o escritor com bastante força na mídia”, observa Regina.

Tantos eventos e publicações ratificam a importância de Machado de Assis no contexto da literatura brasileira. “Sua obra continua muito moderna, tem pouca descrição e bastante diálogos, o que aumenta o interesse do leitor. Além disso, Machado foi extremamente polivalente e plural. Ele atuou em todas as manifestações escritas do seu tempo, desde parecer de processo até teatro, crônica, poesia, contos e romances,

adequando muito bem a linguagem ao gênero em que discursava. Agilizou uma língua mais brasileira, captando o básico do vocabulário, tanto que não se encontra palavras arcaicas em sua obra, mesmo já tendo passado mais de 100 anos de escrita. O destaque são os temas abordados pelo escritor, como o adultério feminino que, em 1868, era transgressivo”, conclui a pesquisadora.

Luciano Valente



Reprodução

ALGUMAS OBRAS SOBRE MACHADO

Machado de Assis, historiador (2003)

Sidney Chalhoub,
Companhia das Letras

*Machado de Assis
afro-descendente* (2007)

Eduardo de Assis Duarte, Crisálida

A economia em Machado de Assis (2007)

Gustavo H. B. Franco, Jorge Zahar

Almanaque Machado de Assis (2008)

Luiz Antonio Aguiar, Record

Ao vencedor as batatas (2000 reedição)

Roberto Schwarz, Editora 34

Um mestre na periferia do capitalismo (2000 reedição)

Roberto Schwarz, Editora 34

Machado de Assis tradutor (2008)

Jean-Michel Massa, Crisálida

A Fundação Casa de Rui
Barbosa lançou site
(www.machadodeassis.net)
com informações sobre a
vida e obra de Machado.
Foto: *Memórias Póstumas
de Brás Cubas*, Editora
Ateliê Editorial

LEANDRO SARMATZ

SCHADENFREUDE

Saí, não pretendo voltar, acabei pegando aquela grana que você havia guardado para a nossa viagem a Nova York, deixei a chave do carro e o celular em cima da mesa da cozinha. NÃO SE PREOCUPE.

“Não se preocupe”: ela sequer havia assinado o próprio nome no bilhete de sua despedida. Foram dias meio estranhos aqueles da minha chegada, quando a fúria que eu cozinhava dentro de mim desde o vôo da Iberia que me levava de volta ao Canadá se transformou, como se por uma reação química, em algo próximo ao sentimento de desamparo. Um metabolismo caprichoso. E logo em seguida, em desespero masculino puro e simples. Durante dias eu fiquei lendo aquele bilhete, dando especial atenção ao “Não se preocupe” como se tudo se tratasse de uma charada amorosa, uma dessas peças que os amantes costumam pregar um no outro, o tipo de artifício que poderia estar em alguma comédia shakesperiana, talvez, com suas brigas e reconciliações. Assim que me recuperei um pouco do choque, telefonei para a amiga dela, a mulher do meu amigo patologista. Foi ele que atendeu, disse que sabia o que estava acontecendo, que era meu amigo, devíamos sair para encher a cara, toda essa conversa previsível. Eu agradei mas disse que precisava falar com esposa dele. Ele fez um comentário qualquer que eu não entendi e por isso ignorei, e então ela veio falar comigo ao telefone. Antes que eu pudesse começar ela já foi dizendo que tinha nojo de mim, que a história toda era a coisa mais sórdida que ela já tinha visto. E desligou o telefone. Eu fiquei meio apático com todos esses acontecimentos, e, talvez por algum tipo de reação instintiva, voltei à rotina na universidade. Desnecessário dizer que meu amigo patologista sumiu do mapa.

Uma ocasião, cerca de dois ou três meses mais tarde, dirigindo por uma estrada a caminho de Toronto, parei para comer alguma coisa em um diner caindo aos pedaços, Tommy’s (seria uma homenagem à ópera-rock do The Who de que você tanto gosta? Acho improvável...). Fiz o meu pedido e a garçonete, percebendo meu sotaque, perguntou se eu era carioca. “Tive um namorado carioca”, me disse, e eu respondi que era brasileiro mas não carioca, que só aquele que vem do Rio de Janeiro pode ser chamado assim. Ela insistia no “carioca”; e até agora penso que esse, para ela, era o gentílico usado para de-

signar todos os brasileiros. Ela disse que algumas semanas antes uma outra “carioca” estivera lá à procura de emprego. Era jovem (mais ou menos 20 anos), magra e tinha o cabelo curto. A descrição batia com ela, nem preciso me alongar mais. Isso me pôs em parafuso, pois eu poderia jurar que ela voltara ao Brasil, afinal o dinheiro que ela levou não era pouco, dava para comprar uma passagem até São Paulo. Sei que depois disso vaguei com o meu carro durante dias, parando em todas as bibocas possíveis, sempre cuidando para ver se a encontrava em diners, postos de gasolina, hotéis de beira de estrada, toda essa paisagem que é praticamente igual em qualquer parte do mundo, o kitsch supremo do século XX, com seus letreiros luminosos, logotipos, nomes com apóstrofes e uma gente tristíssima engolindo café com algum tipo de grude qualquer. Tudo parecia um delírio, quem me visse pensaria que eu estava chapado dentro do carro. Cheguei a cogitar em atravessar o país inteiro, chegando até Vancouver. O que eu diria, porém, se a encontrasse – haveria ódio ou amor nas minhas palavras?

Ela não está com você, está? Quero crer que não. Toda essa mentira deve cobrar um preço alto, e nem mesmo o pai mais amoroso poderia receber de braços abertos a autora de uma história tão suja. Espero não estar sendo excessivamente maniqueísta. Ou estou?

Não sei. Fico pensando se você, mesmo sabendo de todas essas peripécias, mentiras e especulações, poderia estar experimentando uma espécie de *schadenfreude*. O sujeito que (supostamente) ajudou a sua filha a abandoná-lo, o canalha que estava de olho nela desde que ela tinha 14 anos de idade e que de certa forma a “raptou” para o Canadá pouco tempo depois da morte da sua esposa, agora também vive à deriva, abandonado no longo inverno do hemisfério norte. Porque, convenhamos, isso é puro *schadenfreude*, a alegria destemperada pela qual somos tomados diante da tragédia alheia. Você lembra como os alemães costumam se pronunciar sobre o assunto? Foi você quem me ensinou. É mais ou menos assim: *schadenfreude é a alegria mais bela, porque é sincera*. Tenho a mais absoluta convicção que, fossem outras as circunstâncias (e evidentemente se não estivéssemos tratando do desaparecimento daquela mentirosa da sua filha depois de uma série de invenções ultrajantes), eu conseguiria ouvir daqui, ressoando entre os milhares de quilômetros que me separam de você nesse momento, a sua imensa gargalhada.

P O E S I A

CYRO ARMANDO CATTAPRETA

TRÊS HAICAIS*

Pela telha vã
se embrenha o sol e desenha,
no chão, a manhã...

O cão. O jardim.
Distância. Acenos da infância...
Saudade de mim.

Buscapé arisco...
rasteja... estala... flameja...
espalha rabiscos...

Cyro Armando Catta Preta, nascido em São Paulo, em 1922, cresceu em Orlandia onde sempre residiu. Autor de inúmeros livros de poemas, destacam-se, em sua obra, os que trazem o haicai como expressão privilegiada de sua poesia, sobretudo na forma rimada consagrada por Guilherme de Almeida, no Brasil.

* *Colhidos em Sazões fugazes e Rosa rosário, Orlandia: Gráfica e Editora Folha de Orlandia Ltda., 2002, p. 23, 45 e 60.*

Realização



Sociedade Brasileira para o
Progresso da Ciência

Produção Editorial



Apoio

