

DA INVENÇÃO DO ÍNDIO NACIONAL ÀS ATUAIS FORMAS DE PROTAGONISMOS INDÍGENAS NO BRASIL

Aurelino José Ferreira Filho¹
aurelino.ufu@gmail.com

Introdução

Nas primeiras páginas de sua tese de livre docência (2001), John Monteiro, pesquisador que ao longo de sua vida acadêmica se dedicou à História dos índios no Brasil, reclamava maior envolvimento dos historiadores com a nova história indígena brasileira, e afirmava que:

Mesmo assim, parecem prevalecer entre os historiadores brasileiros ainda hoje noções fundamentais que foram estabelecidas pelos pioneiros da historiografia nacional. A primeira diz respeito à exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos: são, antes, do domínio da antropologia, mesmo porque a grande maioria dos historiadores considera que não possui as ferramentas analíticas para se chegar nesses povos ágrafos que,

¹ Graduando, Mestre e Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de SP/ PUC-SP; é Professor Associado do Curso de História / Campus Pontal - Universidade Federal de Uberlândia.

portanto, se mostram pouco visíveis enquanto sujeitos históricos. A segunda noção é mais problemática ainda, por tratar os povos indígenas como populações em vias de desaparecimento. Aliás, é uma abordagem minimamente compreensível, diante do triste registro de guerras, epidemias, massacres e assassinatos atingindo populações nativas ao longo dos últimos 500 anos. (MONTEIRO, 2001, p.6)

John Monteiro, entre outros, reclamava por um campo da historiografia que tem se definido como Nova História indígena, portanto, não mais a história sobre os índios ou sobre as políticas indigenistas ao longo da História brasileira, negando assim uma narrativa que tem sido, inclusive na literatura didática, muito mais a história de seu desaparecimento. Desaparecimento apenas em certa História escrita, como já alertou Maria Regina Celestino de Almeida (ALMEIDA, 2013, p.13).

Neste artigo tangenciamos dois aspectos tratados por John Monteiro, em certa medida, em toda sua obra: a exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos, e o tratamento dado aos povos indígenas brasileiros como populações em vias de desaparecimento. Neste sentido, temos procurado discutir um aspecto relevante acerca da atual condição do ser índio no Brasil contemporâneo: o autorreconhecimento e autodeclaração de pertencimento a um grupo étnico-cultural, especificamente o indígena, como elementos de afirmação de identidade por parte de sujeitos que fazem desta opção um lugar de ser, de pertença e de empoderamento; o que, por sua vez, contribui para pensarmos identidades e protagonismos indígenas, no presente, em constantes e atuais processos de etnogêneses.

Para os propósitos deste artigo, aproximamos, conceitualmente, noções de etnogêneses² a noções de identidades e culturas, ambas as noções entendidas como

² Para Bartolomé, “o termo etnogênese tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio

[...] produtos históricos, dinâmicos e flexíveis, que continuamente se constroem através das complexas relações sociais entre grupos e indivíduos em contextos históricos definidos, [o que nos] permite repensar a trajetória de inúmeros povos que por muito tempo foram considerados misturados e extintos. (ALMEIDA, 2012, p 77).

Aspectos da invenção do Índio nacional

A exclusão dos povos indígenas como legítimos atores históricos no que se convencionou chamar de História do Brasil colonial, como já apontou MONTEIRO (2001), remonta mesmo aos pioneiros da nossa historiografia, por meio de escritos que podemos definir como a “invenção do índio colonial”. Neste sentido, devemos a Gabriel Soares de Sousa (1587)³ os primeiros e mais importantes escritos sobre o índio na América portuguesa do XVI. Entretanto, embora seus relatos já fizessem referências às relações de contato, alianças, trocas e guerras e suas consequências entre grupos indígenas e colonizadores no último quartel daquele século, foi no XIX, com Francisco Adolfo de Varnhagem em sua História Geral do Brasil (1854), e com Capistrano de Abreu⁴, em seu Capítulos da História Colonial (1907), que o índio entrou no contexto historiográfico brasileiro. (MONTEIRO, 2001; MATTOS, 2014).

linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Entretanto, mais recentemente, passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (Hill, 1996, p.1) (BARTOLOMÉ, 2006, p.39)

³ SOUZA, Gabriel Soares. Tratado descritivo do Brasil, 1587. 5. ed. Edição. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971.

⁴ ABREU, J. Capistrano de. Capítulos de história colonial : 1500-1800. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998

A invenção do índio brasileiro, ou do índio colonial na historiografia brasileira e na literatura didática, se deu *paripassu* à própria invenção do Brasil colonial. Como analisou MATTOS, (2014)

[...] se no XX nos é caro a implosão da concepção de colônia como unidade temporal, espacial e social, no XIX tratava-se da produção da história do “Brasil Colonial” na historiografia brasileira como produção da História memória própria daquele século. Embora com diferentes nuances, sobre as quais este curto espaço não nos permite desenvolver, tratava-se do nascimento do Brasil e do índio colonial nas fontes quinhentistas, uma certa certidão de nascimento e de batismo para ambos (MATTOS, 2014, p.58)

É também do XIX a formação do Estado Nacional brasileiro tal qual se convencionou em nossa historiografia, e, neste contexto, os primeiros historiadores do XIX utilizaram relatos do XVI como fatos etnográficos, ou seja, em busca de “nossas origens”, projetaram para 1500, em uma espécie de projeção etnográfica, um retrato da diversidade indígena e das relações interétnicas que na realidade só se consolidou bem mais tarde, já transformada, resultado de séculos de contatos.

Se é do XVI, com Gabriel Soares de Sousa, a consolidação do binômio Tupi *versus* Tapuia, é do XIX a construção da mitografia Tupi, por meio da sua negação: o Tapuia. É daquele século, portanto em meio às questões que estavam postas para a consolidação do pretense Estado Nacional brasileiro o “choque” entre representações do índio na etnografia e na literatura e o índio real, hora a ser assimilado, hora a ser exterminado. Como já afirmou, Monteiro (2001), o Tupi que desaparece como povo para se perpetuar nas representações de Nação.

Dora Shelard Corrêa (2006), ao tratar da construção da paisagem colonial em Capistrano de Abreu e, indiretamente, do que tenho chamado aqui de a construção do índio colonial, pondera que:

O historiador cearense descreveu a paisagem colonial e o sertão como uma paisagem natural, virgem, destituída de sinais de interferências humanas, regiões desertas, onde

quando muito perambulavam índios. Simultaneamente, contudo, em várias passagens mostrou encontrar-se esse espaço ocupado por grupos indígenas. Indicou a existência de trilhas, de roças, de aldeias, de sociedades se comunicando. (...) A paisagem construída pelos índios, resultado de suas relações com a natureza, é omitida nessa memória já consolidada na historiografia brasileira. O sertão, que fica além do povoamento português, é um espaço natural, natureza virgem, caracterizado pela mata escura, fechada, tropical, pela caatinga, pela zona árida, mas também pelo espaço aberto de difícil trânsito, pelos campos com vegetação rasteira, por rios encachoeirados. Não conseguimos imaginar as sociedades indígenas vivendo, produzindo, comunicando-se, movimentando-se nesse espaço. Embora os dados mostrem a existência de aldeias de razoável extensão, trilhas indígenas e uma resistência bem aguerrida de muitos grupos, tais fatos não interferem na característica natural da paisagem (...). Enfim, podemos enumerar outras questões metodológicas, porém aspectos políticos e ideológicos interferem fortemente na construção dessas paisagens. Para Capistrano de Abreu os índios eram racialmente inferiores aos europeus e não chegaram a ter influência na formação do Brasil. Daí a desconsideração com relação às sociedades indígenas e à paisagem que construíram. (CORRÊA, 2006: p. 66-67)

Estabelecendo relações entre Capistrano e Caio Prado Jr. em seu clássico “A formação do Brasil contemporâneo” (1948),⁵ já no XX, afirmou a autora:

O historiador paulista considerava os índios como totalmente incapazes de adequarem o meio natural à sua cultura e à sua vida material. Segundo ele, a mata era o esconderijo dos índios que fugiram ao avanço português. Partia do pressuposto segundo o qual os índios pouco interferiam no meio natural, uma vez que os

⁵ PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

portugueses, ao chegarem, encontraram um ambiente semivirgem. O grande empecilho aos intentos coloniais foram os acidentes geográficos. Para ele, “É o comércio que os interessa, e daí o relativo desprezo por este território primitivo e vazio que é a América”. Dessa forma, procurou na geografia os dados sobre a costa brasileira e os projetou para os séculos XVI, XVII, XVIII e XIX (CORRÊA, 2006: p. 68)

Ou ainda,

Capistrano de Abreu e Caio Prado Júnior utilizam predominantemente fontes do século XIX. Já haviam se passado mais de trezentos anos de ocupação portuguesa, de confrontos e contatos entre índios e colonos, metrópole e nações indígenas, de imigração africana. Já haviam transcorrido mais de trezentos anos de uma história da qual possuímos poucos fragmentos, determinada pela dinâmica própria das sociedades indígenas naquele território. Além disso, esses viajantes de onde os historiadores recuperam a paisagem colonial, por questões metodológicas que se impõem até hoje, separavam a descrição da natureza das formas de ocupação humana. Levando-se em consideração que Capistrano de Abreu e Caio Prado Júnior tinham conhecimento desses textos, a sua descrição de uma zona litorânea com abundância de matas, sem nenhuma referência às aldeias indígenas, só pode ser explicado por opções teórico-metodológicas, um tanto quanto ortodoxas, que os levaram a desconsiderar conscientemente tais dados. Estes são muito claros (CORRÊA, 2006: p. 69).

No tocante aos primeiros escritos, entre a “gênese da nacionalidade brasileira e aqueles contemporâneos que atrapalhavam a marcha da civilização”, afirma Monteiro, (2001):

Na obra de Varnhagen, o papel que os índios desempenhariam nesse projeto [do Estado-nação

brasileiro] estava claramente delimitado desde o início, uma vez que este autor assimilava explicitamente a postura pessimista que Carl Friedrich von Martius propagava. Em 1847, um ensaio escrito por von Martius venceu um concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico em torno do tema de “Como se deve escrever a história do Brasil”. Simpático às teorias setecentistas referentes à decadência e decrepitude do homem americano, von Martius considerava as populações indígenas do Brasil como povos que deixariam de existir num futuro bem próximo. “[O] triste e penível quadro”, escrevia ele, “que nos oferece o atual indígena brasileiro, não é senão o resíduo de uma muito antiga, posto que perdida história” (Martius, [1845] 1982, 91-92). Este pessimismo se mostrou ainda mais explícito num texto anterior, onde fez a seguinte previsão: “não há dúvida: o americano está prestes a desaparecer. Outros povos viverão quando aqueles infelizes do Novo Mundo já dormirem o seu sono eterno” (Martius, [1838] 1982, 70). Adotando estes pressupostos, Varnhagen desenvolveu uma profunda “aversão às populações brasileiras” (palavras de seu archi-inimigo João Francisco Lisboa), o que aliás não se limitava às populações indígenas como também se estendia a todas as camadas populares da América portuguesa. Se esta aversão certamente alguma coisa devia às preferências teóricas do autor, ela pode igualmente ser atribuída à experiência pessoal de Varnhagen ou mesmo à situação política do Império em meados do século XIX, quando várias províncias conduziam guerras não declaradas contra povos indígenas. (MONTEIRO, p. 29-30)

Desta forma, por meio da nossa nascente historiografia, o índio brasileiro era retirado das “matas” e introduzido na História do Brasil, mas pelas portas dos fundos.

Da invenção do índio brasileiro às atuais formas de protagonismos

Referindo-se à criação de Estados pretensamente nacionais na América Latina, ainda no XIX, Canclini (1990), já apontou que:

[...] as oligarquias liberais do final do século XIX e início do XX teriam feito de conta que constituíam Estados, mas apenas organizaram algumas áreas da sociedade para promover um desenvolvimento subordinado e inconsistente; fizeram de conta que formavam culturas nacionais e mal construíram culturas de elite, deixando de fora enormes populações indígenas e camponesas que evidenciam sua exclusão em mil revoltas e na migração que “transtorna” as cidades. (CANCLINI, 1990, p.25).

Neste mesmo sentido, Maria Celestino de Almeida (2007), por sua vez, ao se referir às conformações políticas em torno das configurações de Estados nacionais no Brasil e México do XIX, nos fornece importante reflexão acerca do ressurgimento de grupos étnicos “afirmando suas identidades indígenas que constroem histórias próprias com base em memórias coletivas repensadas a partir do presente” (ALMEIDA, 2007):

[...] Visivelmente presentes naquelas sociedades [do México e do Brasil no XIX], estes índios não foram ouvidos por historiadores e antropólogos voltados para outros interesses, o que culminou na construção de histórias nacionais, que os excluía enquanto valorizavam índios desaparecidos. Prevaleceu a cultura histórica das elites, e as histórias nacionais dos novos estados ignoravam parcelas significativas de suas populações, que em escalas diversa, agiam e desafiavam as sociedades nas quais se inseriam. Não obstante, em nossos dias, num movimento inverso ao preconizado pelos intelectuais, diferentes grupos étnicos têm ressurgido em vários países americanos afirmando suas identidades indígenas que constroem histórias próprias com base em memórias coletivas repensadas a partir do presente. (ALMEIDA, 2007, p. 208)

Sendo assim, “conectam-se” processos distantes de exclusão, também de lutas e resistências, a processos que ao questionar o passado, afirmam, no presente, novas identidades indígenas, atualizadas; novas formas de protagonismos e empoderamento indígenas, portanto, em contextos e trajetórias próprias. A mesma autora já apontou que:

[...] as trajetórias dos índios em contextos históricos e suas próprias compreensões sobre elas são essenciais para o estudo dos processos de formação das sociedades coloniais e pós-coloniais. Sem esse conhecimento, não é possível entender as variadas formas de relação dos índios com os diferentes agentes sociais com os quais se relacionavam e identificar os diversos interesses que os motivavam e se alteravam na dinâmica das interações. Por outro lado, contextos históricos definidos são fundamentais para se compreender as diferentes opções e escolhas dos povos indígenas em suas variadas relações de contato. Se suas ações são orientadas pela dinâmica de suas organizações socioculturais, elas se realizam em situações históricas específicas que os levam a agir de uma ou de outra forma, conforme as possibilidades que se lhes apresentam. Dessa forma, ainda que antropólogos e historiadores priorizem um ou outro aspecto, a saber, as trajetórias dos próprios índios ou os contextos históricos nos quais eles se inserem, o importante é estabelecer as devidas articulações entre eles para uma compreensão mais ampla e complexa do tema estudado. (ALMEIDA, 2012, p. 30)

Nos localizamos entre os estudos recentes que vêm questionando a histórica invisibilidade imposta aos indígenas brasileiros na historiografia, em nossa literatura didática e no imaginário nacional, repondo-os enquanto sujeitos, registrando seu crescente protagonismo na sociedade brasileira contemporânea, fenômeno que tem possibilitado superar o binômio contato-desaparecimento⁶, segundo o qual as populações indígenas

⁶ Estima-se que existam hoje no mundo pelo menos 5 mil povos indígenas, somando mais de 370 milhões de pessoas (IWGIA, 2015). No Brasil, até meados dos anos 70, acreditava-se que o desaparecimento dos povos indígenas seria algo inevitável. Nos anos 80, verificou-se

brasileiras, e, conseqüentemente suas culturas, estariam destinadas a processos de etnocídios⁷ em decorrência do contato,

[...]considerando mudança cultural não apenas enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em torno de seu dinamismo, mesmo em situação de contatos extremamente violentos como foi o caso dos índios e dos colonizadores (ALMEIDA, 2013. p.22).

Portanto, a autodeclaração de pertença a grupos étnico-culturais indígenas, bem como processos de empoderamento dos povos indígenas brasileiros, mobilizam referências a conflitos e conformações historicamente distintas e distantes, mas também dialoga com processos recentes, que colocam o desafio da sua aceitação como sujeitos, individual e coletivamente dividindo o mesmo “território nacional” e participando dos mesmos problemas políticos e socioeconômicos que envolvem a outros brasileiros na condição de pobres em geral (LIMA, 1995, p. 137).

Autoidentificação e autodeclaração: resistências no espaço urbano

Antes era o tempo da natureza. Tempo que amarra a ordem das coisas em um ritmo cíclico e sem pressa. Tempo de acordar e ouvir sons de pássaros. Tempo de luz recortando diversos tons de verde nas árvores, nas flores. Tempo de pegar fruta no pé. Tempo de ter para si o próprio tempo. Essa era e ainda é a vida de muitas

uma tendência de reversão da curva demográfica e, desde então, a população indígena no país tem crescido de forma constante, indicando uma retomada demográfica por parte da maioria desses povos, embora povos específicos tenham diminuído demograficamente e alguns estejam até ameaçados de extinção. Na listagem de povos indígenas no Brasil elaborada pelo Instituto Socioambiental – ISA, sete deles têm populações entre 5 e 40 indivíduos.

(ISA/<https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil/>consultado em 03-10-2016).

⁷ Uso o termo aqui em sua mais simples tradução, o seja, a imposição de processos culturais por uma cultura a outra, em condições de desigualdade de correlações de força, conduzindo à destruição dos valores tradicionais, sociais e morais, desintegração e, até desaparecimento cultural de uma das culturas em contato.

peças de diversas etnias indígenas em Mato Grosso do Sul. É também o contraste em relação ao tempo da vida de uma pessoa indígena na cidade. Em meio a diversos conflitos e problemas nas terras tradicionais, muitos indígenas deixam as aldeias de Mato Grosso do Sul e se integram à lógica da cidade. Com a ameaça da Proposta de Emenda à Constituição, a PEC 215, que quer transferir a demarcação das terras indígenas, de atribuição do Executivo, para o poder legislativo, uma das possibilidades é que o êxodo rural se intensifique ainda mais.

(<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883/> consultado em 12/10/2016)

Embora não tenhamos mais dúvidas de que as populações indígenas brasileiras não desapareceram ao longo do contato com o europeu; ao contrário, se fizeram presentes no processo colonizador, enfrentando-o, fazendo alianças, ou para além da sua presença (CORRÊA, 2006, p.78); assim como não foram “incorporados” pelo projeto assimilacionista do “Estado Nacional” do XIX, esta população tem enfrentado também no presente crescente escalada de violência por parte do Estado brasileiro e pelo capital, que igualmente a agride.

Neste contexto, o sentimento de pertença a identidades e valores atinentes a grupos identitários por parte de sujeitos que neles se reconhecem e a eles se filiam, cultural e politicamente, ressignificando suas histórias e suas culturas, individual e coletivamente, nos leva à compreensão de que “ser índio” no Brasil contemporâneo pode resultar também do ato de reivindicar para si uma especial condição de pertença ao grupo étnico-cultural indígena (ALMEIDA, 2013, p. 35).

O sentimento de pertença a um grupo étnico-cultural como elemento de constituição de identidades no Brasil contemporâneo, obviamente, não é um conceito fixo, fossilizado no tempo, ao contrário, é sempre repostado nas correlações de forças que mobilizam, no presente, elementos de lutas passadas. Sendo assim, já em 2008, Martha Abreu e Hebe Mattos, em relação ao ser negro no Brasil, já afirmavam:

Em primeiro lugar, é importante esclarecer que ser negro no Brasil não se limita às características físicas. Trata-se, também, de uma escolha política. Por isso, o é quem assim se define. [...] Nesse processo complexo, é possível, no Brasil, que algumas pessoas de tez clara e traços físicos europeus, em virtude de o pai ou a mãe ser negro(a), se designem negros; que outros, com traços físicos africanos, se digam brancos. (ABREU; MATTOS, 2008: p. 10).

O mesmo “fenômeno” de autoidentificação e autodeclaração por parte de um significativo número de sujeitos, somado ao sempre atual processo de expulsão de povos tradicionais de seus territórios, tem possibilitado o aumento da população indígena brasileira no meio urbano, sendo indígenas, portanto, todos aqueles que, mesmo vivendo em cidades, assumam a pertença a esta condição e assim autodeclarem. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, indicam que a autodeclaração de pertença à identidade étnico-cultural indígena tem aumentado de forma significativa. Segundo aquele instituto, no Censo Demográfico de 2010, 817.963 pessoas declararam-se indígenas, destes, 315.180 viviam nas áreas urbanas.

O mesmo instituto apontou que o total de autodeclarados como pertencente à população indígena passou de 294.131 em 1991, para 734.127 em 2000 e para 817.963 em 2010. Sendo que destes, 71.026 em 1991; 383.298 em 2000 e 315.180 em 2010 viviam em cidades. A presença indígena no meio urbano, na condição de pobres em geral, “(...) pauta o debate sobre os direitos indígenas fora de seu território original; buscando reconhecimento a partir de características culturais próprias” (RIBEIRO, 2010, p.3), pautam também o debate sobre novas formas do ser índio no Brasil, constantemente resinificadas em um interessante e recente processo de constituição de novas identidades.

Temos observado nas últimas quatro décadas, no Brasil, com maior incidência na região Nordeste, a emergência crescente de grupos que passam a se autodeclarar indígenas. Populações que por muito tempo disfarçaram suas identidades de pouco tempo pra cá voltaram a

afirmar a sua indianidade e pleitear o reconhecimento de sua condição étnica pelas autoridades oficiais, o que lhes garantiria o gozo de direitos específicos da condição indígena. Todavia, a agência indigenista estatal, [FUNAI] em muitos casos, negou o reconhecimento solicitado, que poderia garantir aos povos indígenas emergentes o acesso aos direitos específicos previstos em lei. Na maioria das vezes, essas comunidades acabam se revestindo das representações do “índio genérico” presentes no imaginário senso comum do brasileiro. A (re)construção dessas identidades perpassa, na maioria das vezes, a elaboração de uma autoimagem sincronizada com o retrato estereotipado que a sociedade brasileira idealiza sobre o “ser indígena”. Apela-se para isso na expectativa de adequar-se à representação que tais comunidades supõem ser um requisito cobrado pela sociedade envolvente, sobretudo pelo órgão oficial de assistência ao índio, para reconhecer a sua condição indígena.

(<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883/> consultado em 12/10/2016)

Quase sempre reproduzindo representações estereotipadas do que se convencionou chamar genericamente inclusive na literatura didática de índio, encontramos estes sujeitos nas estradas do litoral brasileiro, feiras e praças dos centros urbanos expondo e vendendo seus artesanatos, sempre de forma precarizada e pouco remunerada.

Exemplo significativo deste processo é o evento Revelando São Paulo, realizado há exatos 20 anos na cidade de São Paulo e interior, com o objetivo de “revelar a cultura caipira do interior paulista”, e que conta com significativa participação de grupos indígenas de várias regiões do Estado.

Paramentados com elementos de “suas culturas” e em stands a eles destinados, vendem produtos artesanais da medicina, da flora e da culinária indígena, ao mesmo tempo em que apresentam “suas danças” nos palcos do evento. Transitam assim entre a sua existência material, geralmente precarizada, a garantia de alguma visibilidade e representações estereotipadas sobre o ser índio no Brasil contemporâneo. Entretanto, e por outro lado, Canclini (2000), nos instiga irmos além, possibilitando

pensarmos práticas e representações, bem como manifestações da cultura popular, para além dos cânones convencionais. Para o autor:

[...] o popular não se encontra nos objetos. O estado atual da antropologia e da sociologia sobre a cultura situa os produtos populares em suas condições econômicas de produção e consumo. Os folcloristas influenciados pela semiologia identificam o folk em comportamentos e processos comunicacionais. Em nenhum desses casos se aceita que o popular seja congelado em patrimônios de bens estáveis. Nem sequer a cultura tradicional é vista como uma “norma autoritária ou força estática e imutável – escreveu Marta Blache –, senão um caudal que é utilizado hoje, mas baseado em experiências prévias sobre a maneira que um grupo tem de dar resposta e vincular-se ao seu contexto social”, em vez de uma coleção de objetos ou de costumes objetivados, a tradição é pensada como “um mecanismo de seleção, e mesmo de invenção, projetado em direção ao passado para legitimar o presente” (CANCLINI, 1990, p. 219).

Como afirma Canclini, o popular não se encontra nos objetos, mas nas suas formas de sua produção, consumo e difusão. O autor nos sugere um olhar que perceba – para além do estereótipo – a atuação de sujeitos que para se fazer presentes precisam negociar suas formas de sobrevivências materiais com representações sobre si – a do índio estereotipado – e de suas práticas – pretensamente tradicionais – fazendo, inclusive, desta participação meio de vida, mas também de empoderamento político nas correlações de forças em que atuam. Por outro lado, a busca por condições de vida nos centros urbanos por meio do acesso a serviços básicos como moradia, saúde e alimentação, faz com que indígenas ocupem postos de trabalho precarizados, enfrentando preconceitos “próprios” do espaço urbano em que vivem; colocando mesmo o desafio de como reconhecê-los:

Mesmo com órgãos governamentais e leis que os protegem, os indígenas têm enormes dificuldades para viver no meio urbano. A entrada no mercado de trabalho e o acesso a serviços públicos essenciais oferecem

diversos obstáculos a essas pessoas. "Indígenas são tratados como seres inexistentes nas cidades paulistas", revela Marcos Aguiar, coordenador há 12 anos do projeto "Índios da Cidade", da ONG Opção Brasil. De acordo com a entidade, existem cerca de 90 mil indígenas, das mais variadas etnias, vivendo em áreas urbanas no Estado de São Paulo, 4 mil somente na macrorregião de Campinas. A maior concentração está na região metropolitana da Capital, com cerca de 60 mil. Outro dado relevante e pouco conhecido são as 37 aldeias indígenas localizadas dentro de São Paulo. É o maior contingente de indígenas do país, perdendo apenas para o Amazonas. "O preconceito contra o índio é maior do que com os negros. Muitos têm que esconder sua origem para conseguir emprego, porque os índios têm prerrogativas diferentes dos demais trabalhadores, e os patrões fazem cara feia", conta João Dias Gama, pertencente à etnia Caimbé, representada por 120 famílias nas cidades paulistas. Avani Florentino, do povo Fulni-ô, critica a mentalidade vigente que dita que lugar de índio é na aldeia. "Somos tratados como incapazes de dirigir nossos próprios destinos, ter autonomia. Nas aldeias ainda são proibidas bebidas alcoólicas. Queremos preservar nossa cultura, mas também precisamos de cidadania plena", declara. A pedagoga e pesquisadora Chirley Maria de Souza Almeida Santos, da etnia Pankará, afirma que o ensino oficial, além de não reconhecer a diversidade cultural indígena, não tem nem mesmo dados de quantas crianças dessas etnias estudam na rede pública. "Não existe sequer um levantamento da demanda educacional desses estudantes. Não se ensina a diferença entre as centenas de povos indígenas que vivem no país." Aguiar explica que a falta de políticas públicas para os indígenas que vivem em centros urbanos vem desde erros de conceituação. "Usam-se ainda termos como desaldeados ou urbanos para os índios que moram em cidade. Isso infere que eles não estão no seu lugar, que não podem pertencer à sociedade dos homens brancos", conclui.

(<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883/> consultado em 12/10/2016)

Em áreas urbanas convivem indígenas desterritorializados juntamente com aqueles que embora não estejam diretamente ligados a uma etnia específica assim autodeclararam, ou assim se constituem por meio da permanente negociação de aspectos de suas culturas e a precariedade em que se encontram no urbano. O caso dos Pankararu na cidade de São Paulo, entre outros, é significativo para pensarmos sobre este processo:

Os Pankararu de Real Parque, na zonal sul da cidade de São Paulo, formam um grupo estimado em torno de 1.500 pessoas, que ocupa parte da favela de mesmo nome no bairro do Morumbi, no município de São Paulo. Esse grupo tem origem na intensificação do fluxo de deslocamentos de trabalhadores do Nordeste para as grandes cidades do Sudeste a partir da década de 1940. (ISA/Povos indígenas no Brasil/<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883/>consultado em 01/10/2016)

Os fluxos migratórios dos Pankararu, que inicialmente eram sazonais, por parte de homens que saíam da área indígena em Brejo dos Padres (PE) para trabalhar por curtos períodos de tempo em São Paulo, entre as décadas de 1950 a 1960, aos poucos se tornam fluxos permanentes, recriando e ressignificando, em áreas urbanas, suas culturas e formas de resistências.

A partir da segunda geração de Pankararu trabalhadores em São Paulo, no entanto, que coincidiu aproximadamente com a idade adulta das primeiras gerações de crianças alfabetizadas pelo posto indígena, as mulheres intensificam suas viagens e aparentemente passaram a servir de base para permanências mais estáveis. A cada núcleo familiar instalado lá, tornava-se mais fácil e provável que novos jovens percorressem o mesmo caminho, fazendo com que essas viagens assumissem um caráter sistemático e familiar. O fato de construírem uma base espacial relativamente homogênea, logrando reproduzir uma organização

política e ritual, diminuiu os custos materiais e afetivos dessas migrações, permitindo uma efetiva reterritorialização. (ISA/Povos indígenas no Brasil/ <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883>/consultado em 01/10/2016)

No meio urbano, as populações indígenas precisam “negociar” seus valores étnico-culturais com o cotidiano das cidades, o que significa estabelecer núcleos familiares, conseguir meios de renda, moradia, educação e saúde, mantendo, na medida do possível, suas organizações políticas e rituais, como é o caso dos Pankararu em São Paulo, em processos em que a violência é uma constante:

Em 26 de julho de 1994, o jornal Notícias Populares de São Paulo abria a primeira página do caderno "Plantão NP" com a manchete “Índio eliminado na favela - Fugiu da tribo para morrer em São Paulo”. Ao lado da manchete, era estampada a foto do corpo ensangüentado de um índio de 20 anos. O texto explicava que, apesar de estarem ali porque os grandes fazendeiros haviam invadido suas terras em Pernambuco, os índios continuavam realizando seus rituais e conversando “em sua língua nativa, o Iatê”. Duas semanas depois, o jornal Folha de São Paulo dedicava uma página inteira para comentar a inusitada existência de uma tribo indígena em pleno Morumbi, que tinha criado uma "rede de solidariedade" na favela e que se reunia todas as semanas, sob o comando do pajé da favela, para rituais de Toré, que era comparado ao candomblé. Uma semana depois, o assunto teria uma página inteira do jornal Diário de Pernambuco, sob o título “Pankararus que trabalham em São Paulo estão sendo dizimados pela violência urbana”, em que também se registrava que o assassinato teria sido matéria do telejornal Aqui Agora, do SBT. (ISA/Povos indígenas no Brasil/ <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883>/consultado em 01/10/2016)

São vítimas da exclusão social e da violência, como é a realidade vivenciada por grupos indígenas que até 2013 ocupavam a área denominada Aldeia Maracanã no Rio de Janeiro:

Quando deixaram a Aldeia Maracanã, em reintegração de posse marcada por confrontos em 2013, cerca de 30 famílias indígenas de 17 etnias sabiam que teriam o desafio de manter suas tradições. Acomodadas desde junho de 2014 em apartamentos no residencial Frei Caneca, do programa Minha Casa Minha Vida, o desafio tem sido maior: sobreviver. As dívidas a quitar incomodam mais do que o fim das danças e fogueiras, que ainda mantinham como tradição na ocupação. O edifício em que vivem - um dos 48 prédios do conjunto no Estácio - já soma R\$ 14 mil em débitos de condomínio. O cacique Carlos Tukano conta que as despesas prediais, incluindo condomínio (R\$ 102), mensalidade da Caixa Econômica (R\$ 30) e contas diversas, como luz, água e telefone, chegam a R\$ 400 reais por família. Desde o fim da aldeia, onde viviam e vendiam o próprio artesanato, os índios tiveram que se espalhar pela cidade para ganhar o sustento, mas não conseguem o faturamento de antes. Muitos não fecham as contas do mês. Como Elvira Alves, de 47 anos, que mora num dois quartos tomado por miçangas. Ela conta que, em uma feira de Caxias onde vende seu trabalho, às vezes não há um único cliente. - Tem meses em que não consigo pagar as contas. Com essa crise, as pessoas estão deixando de comprar - disse, enquanto preparava, no chão de casa, bijuterias para levar à feira da Rua do Lavradio. A maioria dos índios faz das casas suas oficinas, mesmo com goteiras, reboco se soltando, janelas que não retêm a água da chuva e rachaduras. (...) - Aqui as pessoas têm uma espécie de repulsa pelo indígena. Acham que nosso conhecimento não vale nada - lamenta a índia Niara do Sol, de 66 anos, para quem o apartamento parece "uma jaula". (ISA/Povos indígenas no Brasil. (<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883/> consultado em 01/10/2016)

A área e o casarão antes ocupado pela Aldeia Maracanã abrigou o extinto Serviço de Proteção ao Índio, SPI, criado em 1910, sendo então reivindicada como Território Indígena – TI. Entretanto, alegando se tratar de área destinada a “obras da copa”, especificamente à construção do estacionamento do já citado estádio, e com a promessa da construção de um Centro Cultural indígena no local, os índios que ocupavam a área foram violentamente expulsos, e nem a promessa do Centro Cultural foi cumprida:

[...] promessas da administração estadual para os índios não foram cumpridas. A principal: construção de um centro cultural indígena onde funcionava o antigo Museu do Índio, prédio em ruínas que abrigava a aldeia. Previsto para ser inaugurado em abril, o casarão histórico continua como um esqueleto urbano entregue ao descaso, ao lado do renovado Estádio do Maracanã. (ISA/Povos indígenas no Brasil/<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883/>consultado em 01/10/2016)

Nestas, e em tantas outras realidades adversas, os indígenas urbanos brasileiros se confrontam com outros problemas, na condição de indígenas, mas também de pobres urbanos, às voltas com contas e falta de garantias mínimas de sobrevivência.

Violência e etnocídio indígena

Outras formas de violências para além daquelas enfrentadas cotidianamente no espaço urbano se materializam também por meio de políticas econômicas expansionistas por parte do Estado brasileiro; efetivadas, entre outras formas, através de “mega-empreendimentos” sobre terras pertencentes a povos tradicionais como indígenas, ribeirinhos e quilombolas. Nos últimos anos, tais políticas, associadas ao capital público-privado, com destaque para o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), como é o caso da mega hidrelétrica⁸ Belo Monte (PA),

⁸ Belo Monte (PA) ocupa o 3º. lugar entre as maiores hidrelétricas do mundo.

tem resultando em acelerados processos de etnocídios entre os índios brasileiros:

O Plano Emergencial tinha como objetivo criar programas específicos para cada etnia, para que os indígenas estivessem fortalecidos na relação com Belo Monte. A ideia é que os índios se empoderassem, para não ficar vulneráveis diante do empreendimento. E posso falar com toda a tranquilidade: houve um desvio de recursos nesse Plano Emergencial. Eu vi os índios fazendo fila num balcão da Norte Energia, um balcão imaginário, quando no plano estava dito que eles deveriam permanecer nas aldeias. Comecei a perceber o que estava acontecendo quando fiz essa visita à terra indígena de Cachoeira Seca e conheci os Arara, um grupo de recente contato. E foi um choque. Eu vi a quantidade de lixo que tinha naquela aldeia, eu vi as casas destruídas, com os telhados furados, chovendo dentro. E eles dormiam ali. As índias, na beira do rio, as crianças, as meninas, totalmente vulneráveis diante do pescador que passava. Quando Belo Monte começou, esse povo de recente contato ficou sem chefe do posto. Então, os índios não só se depararam com Belo Monte, como eles estavam sem a Funai dentro da aldeia. De um dia para o outro ficaram sozinhos. Os Arara estavam revoltados, porque eles tinham pedido 60 bolas de futebol, e só tinham recebido uma. Eles tinham pedido colchão boxe para colocar naquelas casas que estavam com telhado furado e eles não conseguiram. Esse grupo de recente contato estava comendo bolachas e tomando refrigerantes, estava com problemas de diabetes e hipertensão. Mas o meu impacto mais brutal foi quando eu estava tentando fazer uma reunião com os Arara, e uma senhora, talvez das mais antigas, me trouxe uma batata-doce para eu comer. Na verdade, era uma mini batata-doce. Parecia um feijão. Eu a peguei, olhei para a menina da Funai, e ela falou: “É só isso que eles têm plantado. Eles não têm nada além disso”. Esse era o grau de atropelo e de desestruturação que aquele plano tinha gerado. Era estarrecedor. (EL PAÍS

/OPINIÃO/Brasilhttp://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/01/opinion/1417437633_930086.html 6/22 - Eliane Brum: Belo Monte: a anatomia de um etnocídio: Entrevista a procuradora da República Thais Santi | Consulta em 09/02/2017).

Um dos aspectos mais cruéis dos processos de etnocídios pelos quais os indígenas do entorno de Belo Monte (PA) vem passando se refere à perda de suas culturas e modos de vida, suas identidades e capacidade de lideranças, substituídos pela dependência do dinheiro, do consumo desenfreado, do jogo e do alcoolismo.

As aldeias se fragmentaram. Primeiro, você coloca na mão de uma liderança, que não foi preparada para isso, o poder de dividir recursos com a comunidade. A casa do cacique com uma TV de plasma, as lideranças se deslegitimando perante a comunidade. Ganhava uma voadeira que valia 30, vendia por oito. Fora o mercado negro que se criou em Altamira com as próprias empresas. O índio ficou com dinheiro na mão e trocou por bebida. O alcoolismo, que já era um problema em muitas aldeias, que era algo para se precaver, aumentou muito. Acabou iniciando um conflito de índios com índios, e aumentando o preconceito na cidade entre os não índios. O pescador, para conseguir uma voadeira, precisa trabalhar muito. E a comunidade passou a ver o índio andando de carro zero, de caminhonetes caríssimas, bebendo, houve casos de acidentes de trânsito e atropelamento. Então, como é possível? Acho que nem se a gente se sentasse para fazer exatamente isso conseguiria obter um efeito tão contrário. Os índios se enfraqueceram, se fragmentaram socialmente, a capacidade produtiva deles chegou a zero, os conflitos e o preconceito aumentaram. (EL PAÍS /OPINIÃO/Brasilhttp://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/01/opinion/1417437633_930086.html 6/22 - Eliane Brum: Belo Monte: a anatomia de um etnocídio: Entrevista a procuradora da República Thais Santi | Consulta em 09/02/2017).

Tal realidade tem imposto às populações indígenas das terras nas quais Belo Monte se localiza a atos de resistência como única forma de garantias de seus direitos:

Indígenas Juruna que bloqueiam desde terça-feira [27/06/2016] a passagem de veículos para a área das obras da usina hidrelétrica de Belo Monte, têm até as dez da manhã dessa quinta-feira para desobstruírem a área, que fica na BR-230, em Vitória do Xingu, a 27 quilômetros de Altamira. A informação é da Polícia Rodoviária Federal. De acordo com o órgão, na quarta-feira [28/06/2016] pela manhã um oficial notificou os indígenas sobre a decisão da Justiça Federal, que determina o desbloqueio da via em 24 horas. A medida autoriza o uso de força policial, caso o grupo não desobstrua o local dentro do prazo estipulado pela Justiça. Na manhã desta quarta-feira, [28/06/2016] os índios Juruna saíram do escritório da Norte Energia, em Altamira. O local também havia sido ocupado na terça-feira. A empresa é a responsável pela construção da usina hidrelétrica de Belo Monte. Os indígenas pedem ampliação dos limites das terras para que a comunidade possa ter acesso ao lago do reservatório. Outra reivindicação é o cumprimento da condicionante que garante a atividade produtiva da comunidade. O grupo também pede a realização de obras de infraestrutura como a construção de banheiros. A Funai informou que um representante do órgão está no local para dialogar com os indígenas. Já a Norte Energia informou que todas as obras e ações do Projeto Básico Ambiental do Componente Indígena de Belo Monte estão em dia. A empresa disse ainda que considera novas demandas inoportunas e intempestivas.

(ISA/Povos indígenas no Brasil.

<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/883>/consultado em 01/10/2016)

Somam-se ainda às diversas formas de violências o desrespeito às demarcações de suas terras, como comprova o caso da reserva Raposa / Serra do Sol, no estado de Roraima.

Termina hoje [19/04/2008] o prazo dado pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR) para que o prefeito de Pacaraima, o rizicultor Paulo César Quartiero (DEM), e demais moradores não-índios saiam espontaneamente da terra indígena Raposa Serra do Sol. A decisão dos indígenas surgiu em uma Assembleia dos Tuxauas do CIR que iniciou na quarta-feira, na Vila Surumu, entrada principal da reserva e centro dos conflitos que ocorreram na região. Quartiero afirmou em entrevista à Folha que não cederá à pressão dos indígenas, uma vez que vive na região há décadas, além de ocupar o cargo mais alto no Poder Executivo municipal de Pacaraima. "Tenho esperança na Justiça, somos escravos da lei. E se eles tomarem uma decisão extrema como essa, terão que responder por seus atos", disse. Assim que tomou conhecimento dessa informação pela imprensa, Quartiero registrou um termo circunstanciado na Polícia Federal pedindo segurança à sua vida e a de outros moradores do Município. Segundo o coordenador do CIR, o índio macuxi Dionito Souza, a ação de retirada se dará durante as comemorações alusivas ao Dia do Índio, que serão realizadas na Vila Surumu, e não é destinada apenas ao prefeito, mas a todos habitantes não-índios que vivem na terra indígena. "Vamos cumprir o decreto presidencial. O Supremo Tribunal Federal impediu a Polícia Federal de realizar qualquer ação de desintrusão, mas não nos proibiu. Queremos que todos saiam de forma pacífica. Mas, se preciso for, usaremos as armas que temos "o arco e a flecha", ameaçou. (ISA/<https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=54858>:19/0/2008. Consultado em 03/10/2016)

Outro aspecto de especial relevância a ser considerado diz respeito às condições de vida em áreas que, mesmo demarcadas, colocam o desafio de se desenvolver novas formas de sobrevivência produtiva e a manutenção de

valores e culturas tradicionais em espaços já tão alterados por ações econômicas e predatórias, como é a realidade experienciada na reserva Raposa Serra do Sol após a retirada dos arroteiros que ocupavam a área:

Um ano após a saída dos arroteiros e pequenos produtores rurais não índios do interior da Raposa Serra do Sol, Silva disse que nada melhorou na vida dos indígenas que vivem na área de 1,7 milhão de hectares. "A retirada dos arroteiros só nos trouxe pobreza e dificuldade. Não existe mais o salário nem as diárias [pagas para quem trabalhava nas fazendas]. O governo não deu condições de desenvolvimento para a Raposa", questiona Silva. "Não podemos derrubar uma árvore, porque disseram que só podemos preservar, proibiram a mineração. Querem nos matar de fome. Não somos mais como no passado, estamos aculturados", completou. Apesar de ser a segunda maior organização indígena do estado, Silva afirma que a Sodiú não foi convidada para a Festa da Homologação, que vai ocorrer de amanhã (15) a terça-feira (20) de abril em uma das comunidades da Raposa Serra do Sol. O presidente Luiz Inácio Lula da Silva deve participar do evento na segunda-feira (19) [2010]. "Não vai ser uma festa do Dia do Índio. Vai ser uma festa para o Lula, para os alemães, os americanos, os padres italianos que vivem lá e têm mais liberdade que nós, que também somos índios", reclama (ISA/<https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=54858:19/0/2008>. Consultado em 03/10/2016).

O crescimento do agronegócio e a expansão das fronteiras agrícolas produzem igualmente graves conflitos, sendo o mais recente o que envolve os Guarani/Kaiowá em Mato Grosso do Sul, conforme fartamente denunciado por entidades indígenas.

A Polícia Federal realizou no sábado (18/06) [2016] uma perícia na fazenda Yvu, em Caarapó (MS), onde um índio Guarani-Kaiowá morreu e outros seis ficaram feridos durante um ataque de fazendeiros e pistoleiros mascarados. Na perícia, como disse à Amazônia Real o

procurador da República em Dourados (MS), Marco Antônio Delfino de Almeida, os peritos recolheram cartuchos das armas usadas nos crimes e ouviu depoimentos de indígenas.

(<https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=54858:19/0/2008>. Consultado em 03/11/2016).

A atual condição de “indígena” por meio do sentimento de pertença, do autorreconhecimento e da autodeclaração a esta condição, mas também por meio da luta permanente em defesa de direitos constitucionalmente garantidos, aponta para a compreensão de que

[...] a reivindicação para si de uma especial condição étnica parte, muitas vezes, de grupos que miscigenados e territorialmente esbulhados ao longo do tempo, reencontram, no presente, [e na luta] contextos políticos e históricos favoráveis à retomada de identidades coletivas indígenas (ALMEIDA, 2013, p. 38).

Conclusão

Assim, se na contemporaneidade, na condição de pobres em geral, os índios brasileiros precisam reivindicar direitos básicos como terra, moradia, saúde, educação e até segurança, em tais ações, juntamente com a luta constante e incansável, também forjam formas de atuação atinentes aos desafios, no presente, do ser índio no Brasil, forjando formas atuais de protagonismos e empoderamentos.

Por fim, destaca-se que as atuais formas de afirmação de identidades étnico-culturais indígenas não necessariamente significam “a continuidade ou a continuação de elementos ancestrais, podendo ser ‘fenômenos novos, que podem retomar elementos das diferenças previamente existentes, mas que lhes dão sentidos e funções diferentes e novas” (NAVARRETE, 2008: 91 apud MARTINS, 2009:156). Entendemos ser desta premissa que novas identidades indígenas, no presente, ganham sentidos e significados, ou seja, associada ao fenômeno do autorreconhecimento e à luta por direitos por parte de sujeitos que – por identidade sociocultural, sentimento de pertença

ou afinidade – assim auto-declaram. Sendo assim, como já afirmou Almeida (2012), os indígenas brasileiros vão, lentamente, superando a invisibilidade a eles imposta no XIX para o protagonismo conquistado e restituído nos séculos XX e XXI, por meio de protestos, movimentos, lutas e, acrescento, outras formas de ações e em novas áreas nas quais têm tido forte atuação.

Fontes:

Instituto Socioambiental (ISA Povos indígenas no Brasil
<https://pib.socioambiental.org>)

Jornal El País: (EL PAÍS
/OPINIÃO/Brasilhttp://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/01/opinion/1417437633_930086.html 6/22)

Referências:

ABREU, Martha (Org.). **Comunidades indígenas e o Estado Nacional: história, memórias e identidades em construção** In *Culturas políticas e leituras do passado*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.

ABREU, Matha; MATTOS, Hebe. **Em torno das "Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana": uma conversa com historiadores**. Revista Estudos Históricos, vol.21 n.41, Rio de Janeiro Jan./Jun., 2008.

ALMEIDA, Maria Regina C.. **Os índios na História do Brasil**. In: AZEVEDO, Cecília e RAMINELLI, Ronald. *História das Américas. Novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

_____. **Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo**. Revista História Hoje. Ensino de História Indígena. ANPUH – Brasil, São Paulo, 2013.

BONFIM, Wellington de Jesus. **Identidade, memória e narrativas na dança de São Gonçalo do povoado Mussuca – SE**. Dissertação (Mestrado em Antropologia social). Universidade Federal do Rio Grande do Norte: Natal, 2006.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 1990.

Crítica e Sociedade: revista de cultura política, Uberlândia, v. 7, n. 1, 2017

CORRÊA, Dora Shellard. **Historiadores e cronistas e a paisagem da colônia Brasil**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 26, nº 51, p. 63-87 – 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro. **O Futuro da questão indígena**. Coleção documentos. Série História Cultural. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 1993.

_____. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil** In: SILVA, Aracy Lopes et. al. (Orgs.) A temática indígena na Escola. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. **As sociedades indígenas, a história e a escola**. Revista Antíteses, vol. 2, n. 3, jan.-jun. de 2009, pp. 153-167.

MATTOS, Hebe In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). **O Brasil colonial V.1**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1998.

_____. Tupis, Tapuias e Historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. Universidade Estadual de Campinas, 2001.

Resumo:

Da invenção do índio nacional às atuais formas de protagonismos indígenas no Brasil

O objetivo deste artigo é atualizar algumas reflexões que tenho desenvolvido em torno da atual condição do ser índio no Brasil contemporâneo: o autorreconhecimento e a autodeclaração de pertencimento a um grupo étnico-cultural, especificamente o indígena, como elementos de afirmação de identidades e protagonismos indígenas no momento presente; mais especificamente, aspectos da constituição do índio brasileiro, suas nuances na historiografia e na literatura didática.

Palavras-chave: Indígenas. Identidades. Culturas. Pertencimento. Protagonismos.

Abstract:

Of the invention of the national indian to the current forms of indigenous protagonisms in Brazil

The purpose of this article is to update some reflections that I have developed around the current condition of Indian being in contemporary Brazil: self-recognition and self-declaration of belonging to an ethnic-cultural group, specifically indigenous, as elements of indigenous identity affirmation and protagonism In the present moment; more specifically, aspects of the Brazilian Indian constitution, its nuances in historiography and didactic literature.

Keywords: Indigenous. Identities. Cultures. Belonging. Protagonisms.