

Reflexões acerca das consequências do contato entre índios e não índios no Brasil: o caso dos índios da cidade de Ponta Grossa, Estado do Paraná.

Reflexiones acerca de las consecuencias del contacto entre indios y no indios en Brasil: el caso de los indios de la ciudad de Ponta Grossa, provincia del Paraná.

Reflections about the consequences of contact between Indians and non Indians in Brazil: the case of the Indians of the city of Ponta Grossa, Paraná State.

Solange Aparecida Barbosa de Moraes Barros¹
Constantino Ribeiro de Oliveira Junior²
Luiz Fernando Taques Fonseca Buzato³

Resumo

O presente trabalho tem como propósito abordar algumas questões relacionadas aos indígenas no Brasil a fim de compreender melhor a atual situação dos índios aldeados que transitam pelas cidades em busca de alternativas de sobrevivência. Assim, a pesquisa partirá primeiramente de um estudo bibliográfico que aborda a construção da figura do índio no pensamento brasileiro, analisando posteriormente como se estabeleceu o relacionamento entre Estado (colonial e

¹ A autora possui graduação em Serviço Social pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (1980), especialização em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná, mestrado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1993) e doutorado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003). Atualmente é professora associada da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Tem experiência na área de Serviço Social e sua relação interdisciplinar, com ênfase em Serviço Social Aplicado, atuando principalmente nos seguintes temas: gestão social, saúde, criança e adolescência. É docente da graduação em Serviço Social e do Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas, coordenadora do Núcleo de Estudos Pesquisa e Assessoria na Área da Infância/Adolescência e Juventude. Membro efetivo do Conselho Editorial da Revista Emancipação, da Revista Conexão e da revista Capital Científico da Unicentro-Pr, Coordenadora do Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas da UEPG de 2008 a março de 2011. Atualmente é Diretora do Setor de Ciências Sociais Aplicadas/UEPg. Email: solangebarros@brturbo.com.br.

² O autor possui graduação em Licenciatura em Educação Física pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (1990), especialização em Teoria e Prática do Futebol Futsal pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Arapongas (1991), especialização em Ciência da Educação Motora pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (1993), especialização em Pedagogia do Esporte pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (1994), mestrado em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (1996) e doutorado em Educação Física pela Universidade Estadual de Campinas (2003). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Estadual de Ponta Grossa e Membro de corpo editorial do Emancipação (UEPG). Tem experiência na área de Educação Física, com ênfase em Estudos do Lazer. Atuando principalmente nos seguintes temas: Trabalho, Lazer, Políticas públicas, Meninos de rua, Identidade. Email: constantino@uepg.br

³ O autor é bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2010), especialista em Direito Público pelo Centro Universitário Leonardo Da Vinci de Santa Catarina (2012), mestrando em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2011-2013), tutor do curso à distância de especialização em História, Arte e Cultura, promovido pela Universidade Estadual de Ponta Grossa, e advogado atuante principalmente na área de Direito Público, nas Varas Criminal, Família e Infância e Adolescência. Possui artigos publicados nas áreas da infância e juventude, criminal, direito público e ciências sociais aplicadas. Atualmente estuda as possibilidades e limites da proteção social das crianças indígenas do município de Ponta Grossa/PR a partir da representação dos agentes públicos, englobando desta forma estudos de história, antropologia e direito, e categorias como criança, indígenas, proteção social, representação e cultura. Email: trickbuzato@hotmail.com.

nacional), sociedade e povos indígenas a partir destas representações. Ao final, será apresentada uma reflexão acerca da condição destes indígenas, tendo como exemplo os índios da cidade de Ponta Grossa/PR, Brasil. Estas análises vislumbrarão que a história de relacionamento entre índios e não-índios no Brasil sempre foi marcada pelos conflitos, tendo em vista as diversas formas negativas de se representar o índio, e que, apesar de haver recentes ganhos no campo político e jurídico, ainda há práticas e atitudes discriminatórias.

Palavras chave: índios; história, representação; relacionamento; conseqüências.

Resumen

El presente trabajo pretende abordar algunas cuestiones relacionadas a los pueblos indígenas en Brasil a fin de comprender mejor la situación actual de los indios aldeados que transitan por las ciudades en busca de alternativas de supervivencia. Así, la investigación iniciará primero de un estudio bibliográfico que aborda la construcción de la figura del indio en el pensamiento brasileño, analizando más adelante, cómo se estableció la relación entre el Estado (colonial y nacional), la sociedad y los pueblos indígenas desde estas representaciones. Al final, será presentada una reflexión sobre la condición de estos indígenas, tomando como ejemplo los indios de la ciudad de Ponta Grossa/PR Brasil. Estos análisis vislumbrarán que la historia de las relaciones entre indios y no indios en Brasil siempre ha estado marcada por conflictos, teniendo en cuenta las diversas formas negativas de representación del indio, y que, a pesar de los recientes logros en el campo político y jurídico, aún hay prácticas y actitudes discriminatorias.

Palabras clave: indios; historia; representación; relación; consecuencias.

Abstract

This present paper aims to approach some issues related to indigenous people in Brazil to understand better the current situation of the peasants Indians who transiting in the cities to search of survival alternatives. Thus, the search will go primarily a bibliographical study that addresses the construction of the figure of the Indian in Brazilian thought, analysing subsequently how if established the relationship between the state (colonial and national) society and indigenous peoples from these representations. At the end, will be presented a reflection about the condition of these indians, having as example the indians of the city of Ponta Grossa/PR, Brazil. These analyzes will glimpse that the history of relations between Indians and non-Indians in Brazil has been marked by conflict, in view of the various negative ways of representing the Indian, and that, despite the recent gains in the political and juridical camp, there is still discriminatory practices and attitudes.

Keywords: Indians; history; representation; relationship; consequences.

Introdução

Primeiramente, tem-se que esclarecer que o presente trabalho não pretende, de forma alguma, esgotar o tema inicialmente proposto, nem tem a pretensão de abordar e resolver todas as questões referentes aos índios no Brasil, em especial os que transitam pela cidade de Ponta Grossa, no Estado do Paraná, Brasil.

Ao contrário, busca-se trazer à tona a discussão e reflexão de diferentes autores que versem sobre a questão indígena no país, focalizando, principalmente, como se construiu a figura do índio na história do Brasil, bem como se estabeleceu o relacionamento dos índios com os não-índios neste mesmo processo histórico a partir das representações que tinham uns dos outros, culminando com uma breve reflexão a respeito dos indígenas que moram em aldeias próximas ao município de Ponta Grossa e que vêm a esta cidade a fim de vender seus artesanatos.

Assim, este trabalho apresenta propositalmente e primeiramente como a figura do índio vem sendo construída ao longo do processo de formação do país, tendo como foco o viés histórico, pois, conforme ensina Gomes⁴: “O presente indígena só se compreende pelo estudo de seu passado.”, demonstrando algumas modalidades com que estes povos foram vistos pela sociedade estrangeira, e como esta visão tinha relação direta com a forma de contato mantida entre estes povos, bem como, de forma breve, como os índios representavam os não índios.

Num segundo momento será apresentado como se estabeleceu o relacionamento entre índios, Estado (colonial e nacional) e sociedade na história de formação do país. Nesta ocasião é discutido especialmente o papel do Estado diante dos constantes conflitos envolvendo a sociedade estrangeira com os povos autóctones, através de sua legislação. Desta forma, tais legislações acabam por apresentar não apenas o posicionamento deste Estado perante a questão indígena do território brasileiro, mas a representação que os governantes tiveram destes povos.

⁴ Mercio Pereira Gomes. *Os índios e o Brasil*: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. 2 ed. Editora Vozes. Petrópolis/RJ, 1991. P.18.

Por último, são apresentadas as famílias indígenas que pernoitam na cidade de Ponta Grossa (PR) para vender artesanato, descrevendo sua etnia, história, características e costumes originais, fazendo uma breve análise a respeito da sua condição de vida no contato com a cidade.

Para alcançar este intuito, será utilizado o método da revisão bibliográfica para contextualizar os capítulos primeiro e segundo, num esforço de apresentar o trabalho por um viés histórico, antropológico e científico, utilizando-se de autores que se complementam, mas que possuem pontos de vista sensivelmente diferenciados, a fim de não induzir o raciocínio do leitor para apenas uma direção nem de torná-lo único, mas sim permitindo a sua escolha por um ou por outro, conforme seu convencimento.

No capítulo final em que são apresentados os indígenas da cidade de Ponta Grossa (PR) utilizar-se-á do embasamento teórico construído no texto e de bibliografia atual a respeito dos índios citadinos no Brasil, a fim de possibilitar uma análise comparativa com os dados colhidos na pesquisa de campo realizada junto aos órgãos de garantia e execução dos direitos indígenas atuantes no município.

Com esta trilha metodológica espera-se poder contribuir para uma reflexão sobre as causas (históricas ou não) da atual condição de vida dos índios que pernoitam na cidade de Ponta Grossa.

A construção da figura do índio no pensamento brasileiro

Para compreender o que é ser índio na sociedade brasileira atual é necessário entender o significado que é dado ao indígena pela população não índia ao longo do processo de formação do país, uma vez que tal representação vai definir o modo como vão se estabelecer os relacionamentos entre estas populações no cotidiano, bem como vai definir o posicionamento do Estado frente às questões indígenas, através das legislações e políticas públicas.

Cabe ressaltar que aludida representação depende do tipo de relacionamento mantido entre as populações indígenas com as não indígenas, das suas características particulares e dos interesses em jogo.

Desta forma, vislumbra-se que a imagem do índio no Brasil, desde os primeiros contatos com o não-índio, na grande maioria das vezes, se constituiu de forma estereotipada e genérica, como também preconceituosa e discriminatória.

Embora atualmente se aprenda melhor a respeito da realidade dos índios brasileiros nas escolas, há pouco tempo atrás descrevia Melatti⁵ que “a maioria das pessoas só conhece a respeito dos índios aquilo que aprendeu como estudante nas aulas de História e de Geografia do Brasil, cujos livros didáticos se mostram bastante deficientes naquelas unidades dedicadas aos indígenas”, contribuindo, por certo, para a formação de uma imagem bem deformada dos mesmos.

Tal ensinamento superficial decorre do conceito antigo de índio dado ainda pelos europeus quando chegaram à América, os quais acreditavam que estavam pisando em terras das Índias, classificando e indiferenciando qualquer etnia indígena americana numa única nomenclatura genérica: o índio.

Cabe ressaltar que da mesma forma que há uma diversidade de línguas e costumes identificados entre o povo brasileiro, com os índios que habitavam o Brasil também havia grandes diferenças, como a língua, os costumes, as crenças e a mentalidade.

O esforço deste autor é, portanto, em tentar contribuir para corrigir essa imagem deturpada do índio no Brasil, apresentando uma visão mais próxima da realidade destes povos, “mostrando-o como ser humano e combatendo uma série de ideias preconceituosas que sobre ele se mantêm.”⁶.

Segundo apresenta Melatti⁷, as distorções quanto a figura do índio remete-se desde os primeiros contatos destes com os não-índios, insurgindo-se primeiramente o problema quanto a origem dos ameríndios.

Ademais, esclarece Gomes⁸ que foram os sentimentos da novidade e do desconhecido os fatores propulsores para que os primeiros europeus e portugueses que pisaram no Brasil se utilizassem

⁵ Julio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 2 ed. rev. Editora Coordenada. Brasília, 1972. P.15.

⁶ Júlio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 7 ed. Editora da Universidade de Brasília. Brasília, 1993. P.01.

⁷ Ibidem.

⁸ Mercio Pereira Gomes. *Os índios e ...* Op. cit.

da imaginação e da razão para buscar uma explicação e a formar uma idéia clara a respeito dos índios.

Por conseguinte, os questionamentos levantados pelos povos europeus face os índios encontrados geralmente possuíam um cunho religioso para explicar a origem deste povo, revelando o propósito de reduzi-los à condição de animal, a fim de justificar a sua escravização e massacre⁹.

Nestes primeiros contatos, o que se buscava a nível de compreensão era analisar a questão do caráter humano do índio, tanto pelo viés de seu corpo físico quanto pelo viés de sua espiritualidade e origem biológica.

No que tange ao corpo físico do índio, não havia dúvidas por parte dos europeus, inicialmente, de que se tratava de um ser humano, pois percebiam sua habilidade, sagacidade e inteligência. Contudo, a dúvida recaía no campo espiritual, uma vez que os indígenas se mostravam resistentes em aceitar o cristianismo ora lhes imposto para obterem a salvação, adorando a Deus e venerando todos os santos, em detrimento de sua religião, mitos e costumes.

Com o aprofundamento do relacionamento entre europeus e índios, aqueles começaram a questionar a humanidade também do corpo físico do índio através de teorias racistas, as quais buscavam qualquer sinal de desumanidade cultural e espiritual desses indivíduos¹⁰.

A busca de sinais de desumanidade cultural e espiritual era tão determinada que, ao notarem que a língua tupi não tinha os sons f, l, e r (áspero), deduziram perversamente que não os tinha porque os índios não possuíam nem fé, nem lei, nem rei. [...] E repetiram essa primeira brilhante dedução lingüístico-estruturalista praticamente até o século XIX.¹¹

Passado algum tempo e conforme o contato entre indígenas com o não-índio foi se intensificando, Melatti¹² identifica algumas diferentes interpretações feitas dos índios pelo não-

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem. P. 109.

¹² Julio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 2 ed. rev. Op. cit.

índio, como a interpretação dos sertanejos, a da mentalidade romântica, a estatística, a burocrática e a empresarial, e como os índios vêem e percebem as diferenças que os separam dos civilizados. Acepções estas que vão definir como cada sujeito vai agir em relação ao outro, ora discriminando e excluindo, ora sobrepondo-se e impondo-se.

Os sertanejos vêem os indígenas como sujeitos preguiçosos, cruéis e sujos. Tal interpretação se daria pelo fato dos sertanejos conviverem em constante disputa territorial com os indígenas, uma vez que o material que buscam, como o látex, a castanha, o pasto natural, a terra boa para lavoura e a caça se encontrarem muitas vezes dentro do território indígena¹³.

Por sua vez, descreve ainda Melatti¹⁴ que a concepção romântica do índio brasileiro seria sintomática dos homens que vivem nas grandes cidades, longe dos índios, sendo descendentes dos pensadores europeus do passado que tinham como base os dados dos primeiros viajantes, culminando nos pensamentos de Rousseau sobre a bondade natural do homem.

Tal concepção se apresentava mais destacada no campo da literatura, em especial nos romances de José de Alencar e Gonçalves Dias, uma vez que aquele retratava a índia Iracema utilizando arco e flecha, sendo que entre os indígenas somente os homens usavam tal artefato; enquanto que este atribuía aos Timbira, que são do tronco lingüístico *Jê*, costumes ligados aos antigos Tupinambás, que são do tronco lingüístico Tupi.

Ademais, a exaltação do índio no Brasil como indivíduo ativo, cortês e corajoso pela literatura de José de Alencar e Gonçalves Dias teve como motivo precursor o sentimento de oposição e antagonismo aos portugueses, a fim de garantir a quebra dos laços de continuidade afetiva com os colonizadores, trazendo consciência autônoma aos brasileiros. Assim, os negros passariam a ser considerados como simples máquinas para trabalho, sendo o índio exaltado e os portugueses hostilizados¹⁵.

¹³ Julio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 7 ed. Op. cit.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

Contudo, adverte ainda Gomes¹⁶ que há na literatura sobre índios observações e interpretações de pensamentos e atitudes dos índios que mais confundem do que esclarecem.

E é com base nestas impressões que a imagem do índio no Brasil vai se construindo, as quais, nas palavras de Gomes¹⁷ “não nos ajudam a saber o que os índios pensam de nós. No fundo, representam mais o que muitos civilizados pensam deles”, referindo-se que quem conhece os índios de perto sabe que não consideravam os civilizados como deuses, e compreendiam perfeitamente o funcionamento de algumas tecnologias de guerra utilizadas pelos não-índios, como a combustão da pólvora e a fabricação do aço.

*Diminuir, desmerecer e mistificar o pensamento indígena foi, durante muito tempo, quase uma necessidade do mundo ocidental, e ainda hoje esse vício nos persegue. Nem sempre por má vontade, quase sempre por ainda não sabermos como nos posicionar condignamente em relação a esses povos.*¹⁸

Outra mentalidade detectada por Melatti¹⁹ seria a estatística, a qual estaria inculcada predominantemente na classe intelectual, tendo como característica hegemônica a preocupação com os números. Assim sendo, não haveria por que se preocupar com os índios brasileiros e seus problemas sociais tendo em vista se tratarem de população muito inferior a população não indígena, uma vez que representam apenas 0,1% da população brasileira.

A mentalidade burocrática, ao seu turno, estaria representada nos funcionários administrativos do Estado ocupantes de cargos de proteção ao índio, os quais não tinham qualquer instrução a respeito do cotidiano indígena, não se preocupando nem dando o devido valor aos problemas porventura insurgidos com relação a estes povos.

Caracteriza-se este pensamento a falta de qualquer medida mais vigorosa por parte dos funcionários no sentido de lutar pela defesa dos direitos indígenas, pois geralmente não possuem

¹⁶ Mercio Pereira Gomes. *Os índios e ...* Op. cit.

¹⁷ *Ibidem*. P.107.

¹⁸ *Ibidem*. P.107.

¹⁹ Júlio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 7 ed. Op. cit.

nenhuma formação ou instrução neste sentido, cabendo este encargo aos poucos funcionários idealistas que sobraram e que tinham influência de Rondon²⁰.

Por fim, Melatti²¹ identifica a mentalidade empresarial, que seria aquela presente geralmente nos responsáveis pela direção das instituições de proteção e assistência aos índios, cuja base ideológica seria introduzir o modo de trabalho dos não-índios aos indígenas.

Desta forma, o primeiro problema estaria em fazer os índios trabalharem não segundo seus costumes e tradições, que consiste basicamente em trabalho de subsistência, mas impõe-lhes o sistema de trabalho do homem não-índio, que exige a produção de um excedente comercial, com finalidade lucrativa. A idéia é fazer o órgão protecionista se manter financeiramente com o produto do trabalho indígena.

O segundo problema se assentaria no fato do lucro obtido a partir do trabalho indígena não ficar sob o gerenciamento dos índios, mas dos diretores destes órgãos, os quais podiam investir tanto em outro posto indígena quanto nos serviços de gabinete e de cidade.

Assim, os indígenas não participavam nem da elaboração dos projetos de trabalho, nem do gerenciamento do produto deste trabalho.

*Por conseguinte, além de violentarem a tradição indígena, voltada sobretudo para o trabalho de subsistência, não oferecem nenhum estímulo aos trabalhadores índios, uma vez que não lhe é permitido manipular o rendimento produzido por seu trabalho.*²²

Resultado desta mentalidade empresarial, Melatti²³ traz o exemplo do Presidente da Província do Maranhão, que fez com que mais de cento e trinta índios Mateiros perdessem o direito de viver em suas próprias sociedades, sendo que uns foram transferidos para colônias, outros foram

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem. P.197.

²³ Ibidem.

separados de suas famílias para serem criados por civilizados, e o restante foram mandados para a Marinha de Guerra, mesmo sem nunca terem visto o mar.

Em contrapartida à impressão européia sobre os índios no decorrer dos anos, estes também se preocuparam em explicar qual a origem do não-índio, cuja resposta se diferenciava conforme as crenças de cada sociedade indígena e da forma de contato estabelecida.

Ensina Melatti²⁴ que para os índios Timbira que vivem no sul do Maranhão e norte de Goiás os não-índios surgiram a partir da transformação de um menino chamado *Aukê*, o qual desde que nasceu possuía poderes sobrenaturais, e devido a isto, seu avô tentara lhe matar por duas vezes, não conseguindo. Por fim, *Aukê* se transformou em homem civilizado, ordenando aos demais integrantes da tribo que escolhessem entre a espingarda e o arco e flecha. Como estes escolheram o arco e a flecha, permaneceram como índios, deixando de ser civilizados.

Através desta história, o autor identifica como os índios explicam não somente a origem do homem civilizado, como também seu estado de pobreza e de subordinação em que vivem diante dos brancos.

Assim, da mesma forma em que os não-índios percebiam as diferenças culturais que os separavam dos índios, estes também se davam conta destas divergências, em especial a intensa divisão de trabalho do homem civilizado, uma vez que entre os indígenas, o que um índio sabe fazer, todos sabem, bem como compreendiam como a sua inferioridade tecnológica os tornavam subordinados aos brancos.

É provável, porém, que os índios admirem os povos ocidentais pelos seus feitos, sua produção material, sua potência e capacidade de expansão, mas que também rejeitem e não aceitem as desigualdades sociais, a pobreza, a miséria, o disciplinamento excessivo das crianças, a falta de generosidade, o desrespeito a natureza, dentre outros decorrentes desse modelo societário ocidental²⁵.

²⁴ Júlio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 7 ed. Op. cit.

²⁵ Mercio Pereira Gomes. *Os índios e ...* Op. cit.

A partir das diversas imagens mencionadas acima e em análise da história e da literatura, Ianni (2002) descreve o Brasil como um país ainda em busca de um conceito e de uma definição quanto ao seu lugar no mundo, se deve ser equiparado a Europa, África ou Novo Mundo, e se é constituído por mestiços, indígenas ou negros.

Tal inquietação resume o estado de espírito encontrado nas várias interpretações feitas a respeito do Brasil pela literatura, as quais questionam sobre “o que foi, o que tem sido e o que poderá ser do país, como se fosse uma nebulosa informe, ao acaso, em busca de articulação e direção”²⁶.

Essas interpretações, ao seu turno, tem como objetivo tentar esclarecer a história brasileira, descrever suas épocas e explicar suas raízes, recriando ou apenas reiterando as linhas ou famílias interpretativas já existentes.

Assim, umas das interpretações consideradas por Ianni²⁷ como original e marcante é a que descreve o Brasil a partir de sua história, formado por uma constelação de tipos societários, os quais, em alguns casos, se desdobram em mitos e mitologias.

Dentro dessa interpretação este autor aponta os tipos formadores da nossa sociedade, como “o bandeirante, o índio, o negro, o imigrante, o gaúcho, o sertanejo, o seringueiro, o colonizador, o desbravador, o aventureiro [...]”²⁸, e como estes sujeitos representam a realidade social ou histórica do país em termos principalmente culturais, com nítidos ingredientes psicossociais, como:

[...] se a história do país se desenvolvesse em termos de signos, símbolos e emblemas, figuras e figurações, valores e ideais, alheios às relações, processos e estruturas de dominação e apropriação com os quais se poderiam revelar mais

²⁶ Octávio Ianni. Tipos e mitos do pensamento brasileiro. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s. l.], v. 17, n. 49, p. 05-10, jun./2002. P.05.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem. P. 07.

*abertamente os nexos e os movimentos da sociedade, em suas distintas configurações e em seus desenvolvimentos históricos.*²⁹.

São construções feitas pelo imaginário coletivo a respeito das diferentes culturas existentes em nosso país, mas que não representam a realidade destas populações, contribuindo para a formação de mitos, estereótipos, preconceitos e discriminações.

A preocupação com a busca por uma identidade única para o Brasil também foi verificada nos estudos de Schwarcz³⁰, ao analisar a questão racial no país, caracterizado desde sua formação como uma sociedade multiétnica e de raças cruzadas.

Revela esta autora que a busca em se criar uma identidade para o Brasil remete-se desde a independência, sendo que no período romântico a figura do índio inspirava uma representação da pureza e do bom, transformada em ícone nacional. No final do século XIX a mestiçagem era considerada como má consciência, enquanto que na década de 30 passa a ser exaltada e considerada como elemento unificador.

Assim, percebe-se que em todas as mentalidades que perfazia o imaginário da sociedade brasileira no transcorrer do processo de formação do país a figura do índio ou é distorcida de sua realidade, sendo visto de forma genérica e abstrata, ou é visto de maneira menosprezada, não respeitando seus valores, crenças e tradições, e que somados a superioridade tecnológica do homem branco acarretou em diversos tipos de exploração e aniquilamento destes povos.

Dando um salto para a atualidade, Gomes³¹ afirma que o Brasil de hoje não é pior nem melhor do que há trinta anos atrás ou mesmo do século passado no que diz respeito ao relacionamento dos índios com o não-índio, pois ainda se identifica a má vontade de autoridades, a política indigenista paternizante, a ambição econômica das suas elites e a falta de solidariedade humana.

²⁹ Ibidem. P. 06.

³⁰ Lilia K. Moritz Schwarcz. Questão Racial e Etnicidade. In: *O que ler na Ciência Social Brasileira*. 2 ed. Editora Sumaré. São Paulo, 1999. P. 267-323.

³¹ Mercio Pereira Gomes. *Os índios e ...* Op. cit.

E apesar de se ter notícia do aumento de pessoas que simpatizam com a questão indígena no país, ainda há um grande número de brasileiros que insistem em condenar os índios ao extermínio, considerando-os inviáveis a cultura humana e um empecilho à civilização do Brasil.

Também se registra que o povo brasileiro atualmente conhece mais sobre os índios do que antigamente, o que determinou o aumento de consciência política, uma vez que a luta pela sobrevivência indígena é paralela a luta pela ampliação dos direitos fundamentais do ser humano³².

Relacionamento entre Estado, sociedade colonial e nacional e índios brasileiros na história de formação do país

Conforme já demonstrado pela bibliografia acima apresentada, tem-se que a figura do índio no Brasil, na maior parte da história de formação do país, é vista de forma genérica e abstrata, como também pejorativa, preconceituosa e estereotipada, não condizente com a sua realidade, seus valores e seus anseios.

Passa-se agora a analisar como se estabeleceu o relacionamento entre o Estado brasileiro, a sociedade brasileira e os indígenas que habitam o país. Neste intuito, serão apresentados, numa perspectiva histórica e antropológica, três focos: como os não-índios mantiveram os primeiros contatos a partir da impressão que tiveram dos povos autóctones; como o Estado – colonial e nacional – interveio entre estes dois povos a fim de resolver as questões; e, por fim, como os índios reagiram ou investiram à presença do não-índio em seu território, bem como às políticas estabelecidas pelo Estado.

Inicialmente, discorre Melatti³³ que a história de relacionamento entre índios e não-índios sempre foi marcada por choques e conflitos tendo em vista a mentalidade colonizadora do europeu da época, com a busca por novas terras e riquezas a qualquer custo. Neste período, terra habitada por índio era considerada como sem dono, passível de dominação e exploração.

³² Ibidem.

³³ Júlio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 7 ed. Op. cit.

Na verdade, desde a chegada dos primeiros colonizadores até a atualidade, tem havido luta contra os índios, uma luta em que estes sempre saem perdendo. Toda a área hoje habitada pelos civilizados no Brasil, onde se levantam as cidades e onde se fazem as plantações, foi conquistada aos índios.³⁴

No primeiro século de colonização (século XVI), tendo em vista o avanço das lavouras de cana de açúcar, foram os índios do litoral leste e sudeste que primeiramente acabaram entrando em conflito com o não-índio, uma vez que estes pretendiam se apropriar tanto das terras quanto dos próprios indígenas que ali habitavam.

No século XVII o avanço para o interior do Nordeste e pelo Rio São Francisco se deu através do plantio da lavoura, pela indústria da cana de açúcar e pelo gado que era criado para alimentar a população escrava que trabalhava com o açúcar e com o engenho, o que acarretou sangrentas lutas contra os indígenas que habitavam esta região, os quais acabavam sendo dizimados.

Ademais, ainda neste século, o Governo português pretendia a ocupação do Estado do Maranhão e do Pará, promovendo combates com as tribos existentes, bem como no Sul os paulistas realizavam expedições para o interior objetivando a obtenção de escravos indígenas.

Por sua vez, os indígenas das regiões de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso travaram fortes batalhas com o não-índio a partir do século XVIII, quando a economia brasileira passava para a exploração do ouro. Desta forma, começam a desaparecer os índios Kayapós da região meridional de Goiás e do Triângulo Mineiro, e os índios Timbira do Maranhão. Estes devido aos criadores de gado que invadiam suas terras³⁵.

Por último, no século XIX os índios Xavante e os Kayapós entram em luta com os criadores de gado que continuavam avançando pelo interior central do Brasil. No Sul é a vez dos Kaingang lutarem com os construtores da Estrada de Ferro Noroeste em São Paulo, enquanto que na Amazônia era os seringueiros e os coletores de castanha-do-pará que combatiam os indígenas.

³⁴ Ibidem. P.162.

³⁵ Ibidem.

Contudo, o contato entre índios com o não-índio não ocorreu de igual forma em todas as circunstâncias do território brasileiro, tendo locais em que os indígenas conheceram primeiramente o avião, em outros lugares conheceram tão somente os missionários e os funcionários dos órgãos de proteção ao índio.

Desta forma, o estudo das relações interétnicas deve considerar estas diferentes situações, o que, no caso brasileiro, pode ser dividido em três: o segmento da sociedade brasileira motivado por uma economia extrativista, o segmento caracterizado por uma economia agrícola, e o segmento marcados por uma economia pastoril, sendo todos estes segmentos denominados por “frentes” por representarem os primeiros segmentos da sociedade brasileira a penetrarem numa região ainda não ocupada.

Assim, foi com as frentes extrativistas, agrícolas e pastoris mencionadas acima que diversas tribos e etnias deixaram de existir do território brasileiro³⁶.

A frente extrativista é caracterizada por Melatti³⁷ como sendo aquela formada por indivíduos que estão interessados em explorar algum recurso nativo animal, vegetal ou mineral da região.

Ampliando o conceito de frente extrativista apresentado por Darcy Ribeiro, Melatti³⁸ acredita que o contato entre esses bandos de indivíduos que buscavam explorar os recursos naturais da região com os índios não se dava unicamente de maneira violenta, mas também havia um comércio de troca, como foi o caso do pau brasil.

Já a frente agrícola caracteriza-se por ser constituída por um número ponderável de indivíduos, e seus conflitos com os indígenas tem como objetivo retirar-lhes as terras para a expansão de suas lavouras, utilizando a mão de obra indígena de forma escravocrata.

A exemplo desse tipo de frente é citado pelo autor o caso da que avançou nos fins do século XVIII pelo vale do Itapecuru, no Maranhão, para o plantio de arroz e de algodão, ocasião em que foram tomadas as terras dos índios, além de serem utilizados como mão de obra escrava.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

Ao seu turno, a frente denominada pastoril caracteriza-se pela criação de grandes rebanhos de gado e tem como conseqüência desta prática a necessidade de obter território, utilizando-se de pouca mão de obra, uma vez que poucos vaqueiros podem dar conta de muitas cabeças de gado.

Portanto, como havia necessidade de uma grande área para expansão do rebanho e poucos trabalhadores, as frentes pastoris acabavam por invadir as terras indígenas e não se utilizavam desta mão de obra humana, ocasião na qual dizimava ou expulsava estas populações.

A exemplo disto, Melatti³⁹ descreve o caso de uma frente pastoril que se originou na Bahia e em Pernambuco, por volta do século XVI, e, por três séculos foi avançando pelo interior, passando pelos estados do Nordeste, pelo vale do São Francisco, Piauí, Maranhão e Goiás, chegando até o Pará, dizimando todos os indígenas por onde encontrava.

Nesta primeira fase de conformação do Estado brasileiro, denominado de período colonial, como a presença do Estado praticamente não existia, o poder se concentrava, por um lado, nas mãos dos colonizadores, proprietários de terras e latifundiários, os quais faziam valer seus interesses de dominação, exterminando qualquer tipo indígena porventura existente na área, e por outro lado, nas mãos e interesses dos jesuítas missionários.

Aludidas práticas promovidas pelos colonos contra os indígenas tinham autorização do Governo português, cuja legislação indigenista constantemente se mostrava contraditória, ora oscilando para os interesses dos colonizadores, que desejavam escravizar ou exterminar os índios, ora atendendo aos interesses dos jesuítas missionários, que pretendiam convertê-los ao cristianismo e fazê-los adotar os costumes dos civilizados.

As contradições também são encontradas por Melatti⁴⁰ nas primeiras disposições do Governo português com relação aos índios, as quais descreviam que o motivo para o povoamento do Brasil se assentava na conversão destes povos, recomendando que fossem bem tratados, tendo direito a reparação caso sofressem algum dano e punição para os responsáveis. Por outro lado,

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem

essas mesmas disposições previam o aniquilamento e o aprisionamento dos índios que agissem como inimigos, demonstrando a contradição e a ineficácia do texto legal.

O motivo de constantes oscilações e contradições na legislação da Coroa portuguesa se dava pelas pressões sofridas tanto pelos interesses dos colonos quanto pelos interesses dos jesuítas, cujos projetos eram incompatíveis, mas igualmente importantes para o desenvolvimento da colônia.

Os jesuítas, apesar de serem acusados pelos colonos de querer o controle absoluto sob os índios, mantinham-nos aldeados e ordenados, garantindo a paz na colônia pregando a sua liberdade⁴¹.

Por outro lado, os colonos, apesar de promoverem a escravização dos índios ou o seu extermínio, garantiam o rendimento econômico da colônia, o que era vital para Portugal, visto que o mercado das índias se tornara decadente

No que diz respeito ao sistema jurídico aplicado no Brasil, tem-se que este não era independente nem autônomo em relação ao direito português, uma vez que regiam na colônia as mesmas disposições legais da metrópole acrescidas das resoluções específicas referentes às questões locais⁴².

Contudo, as legislações indigenistas do período colonial são consideradas contraditórias pela bibliografia em geral quando tomadas em conjunto e sem uma análise mais detalhada, pois ao se examinar minudentemente os textos legais da época, percebe-se que estes classificavam os índios em dois tipos, os aldeados e aliados aos portugueses e os inimigos.

A partir desta divisão é que as legislações e políticas indigenistas se direcionavam, tendo uma linha aplicada aos índios que fossem considerados amigos (que são os aldeados e aliados dos portugueses) e outra linha aplicada aos índios considerados inimigos.

⁴¹ Beatriz Perrone-Moisés. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). In: *História dos índios no Brasil*. Editora FAPESP. São Paulo, 1992. P. 115-132.

⁴² *Ibidem*.

Para os índios considerados amigos, em 1758, foi aprovado um regimento que regulamentava as últimas leis promulgadas pelo Governo do Marquês de Pombal em prol dos indígenas, o qual os reconhecia como indivíduos livres, sem nenhuma ressalva, ordenando que lhes restituísse os usos e gozo de seus bens, além de dar preferência para ocupar cargos públicos e de proibir de serem apelidados de caboclos ou negros.

Ademais, referida legislação retirava dos missionários todo o poder que detinham sobre os indígenas, criando o cargo de “diretor de índios”⁴³, no qual um índio seria nomeado pelos governadores para assumir a gerência de cada aldeia.

Por sua vez, a política indigenista vigente no período colonial direcionada aos índios considerados inimigos previa a sua escravização e extermínio através basicamente da guerra justa, assim considerada pela Lei de 1680⁴⁴.

Contudo, tendo em vista a suspeita de que muitas guerras justas foram praticamente inventadas pelos colonos que almejavam angariar braços escravos para suas fazendas e indústrias, a Coroa, na tentativa de coibir esses constantes abusos e escravizações ilícitas, limitou o poder de declará-las através da Lei de 1570 e de 1595, restringindo primeiramente ao rei e ao governador-geral, e depois somente ao rei.

Assim, visando a expansão territorial sob os índios considerados inimigos que habitavam os sertões, em 1808 foi ordenada a guerra contra os Botocudos em Minas Gerais e São Paulo. Em 1809 o Governo português estabeleceu que pudesse se organizar bandeiras contra os indígenas⁴⁵.

Outra forma permitida pela Coroa portuguesa de escravização indígena foi a prática dos denominados Resgates, que consistia em tornar escravo o índio considerado amigo através da compra ou do resgate propriamente dito.

Eram considerados resgatados os índios que fossem encontrados aprisionados por outros índios, a fim de serem eliminados ou comidos, e que se encontrassem presos à corda. Assim, quem os

⁴³ Júlio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 7 ed. Op. cit. P.186.

⁴⁴ Beatriz Perrone-Moisés. *Índios livres ...* Op. cit.

⁴⁵ Júlio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 7 ed. Op. cit.

encontrassem e os libertassem, devia convertê-los, civilizá-los e tratá-los bem, a fim de torná-los escravos amigos, pois o princípio que justificava a escravização ancorava-se na salvação da vida e da alma do índio libertado.

Tais práticas encontravam previsão legal na Lei de 1587, no Regimento de 21/02/1603, na Lei de 1611, na Provisão Régia de 17/10/1653, no Alvará de 28/04/1688 e no Regimento de 25/05/1624⁴⁶.

Desta forma percebe-se que o relacionamento entre índios e não-índios nesta primeira fase de formação do Estado brasileiro variava conforme os interesses em jogo.

Por parte dos estrangeiros havia os interesses dos mercantes e colonizadores em explorar as riquezas e a mão de obra existentes, e o interesse da Igreja em angariar novos seguidores a sua religião através da catequização.

O Estado brasileiro, como ainda se tratava de uma Colônia, servia aos interesses da Coroa portuguesa, cujo projeto aspirava a conquista do novo território e de suas riquezas, mas também atendia aos interesses da Igreja quanto a preservação da vida indígena, resultando numa intervenção legislativa oscilante e dicotômica.

Por sua vez o relacionamento que os indígenas mantinham com os estrangeiros variava conforme os costumes e as crenças de cada grupo, estabelecendo ora uma relação pacífica de igualdade, ora subordinando-se, ou ainda resistindo através das guerras.

No período imperial, a partir de 1822, apesar do Brasil tornar-se um país independente de sua colônia, continuou a vigorar as disposições legais do período anterior, havendo modificação somente durante o período do Governo regencial, em 1831, quando revogou-se as leis de 1808 e 1809, ocasião na qual os índios foram colocados sob a mesma proteção legal concedida aos órfãos.

⁴⁶ Beatriz Perrone-Moisés. *Índios livres ...* Op. cit.

Posteriormente, em 1834, através de um Ato Adicional, foi estabelecido que a catequização e civilização dos índios caberia à Assembleia-Geral e ao Governo. De 1843 a 1845 o Governo autorizou a vinda de missionários capuchinhos ao Brasil, fixando as regras para a distribuição destes missionários pelas províncias, e dispôs sobre a instrução cívica e religiosa dos índios, dentre outras regras que regulamentavam e instruíam o modo como deveriam se integrar na sociedade vigente.

Assim, embora neste período imperial já tivesse uma redução quanto ao caráter despótico sobre os índios, ainda havia uma obrigatoriedade em educá-los religiosamente pelos capuchinhos missionários nas províncias, instruindo-os civicamente e religiosamente.

Outrossim, os índios ficaram sujeitos aos serviços públicos, aos serviços das aldeias e ao serviço militar mediante salários, não podendo ser coagidos a isso. Da mesma forma, não podiam sofrer detenção por mais de oito dias, devendo ser entregues à justiça no caso de falta grave, tendo cada província um diretor geral de índios, e em cada aldeamento um diretor de aldeia.

Na tentativa de regularizar a situação fundiária no Brasil, foi criada no ano de 1850 uma lei que regularizava o regime de propriedade territorial, dividindo as terras em particulares, que seriam aquelas provenientes de um título legítimo de propriedade ou de uma simples posse legalizada, e públicas, que seriam aquelas parcelas territoriais pertencentes ao Estado.

Contudo, tal divisão de terras não foi favorável aos indígenas, pois estes não tinham o conhecimento necessário para buscar a consolidação de seus direitos através do título legítimo exigido em lei, ocasião na qual acabavam perdendo esse direito para seus vizinhos não-índios que agiam de má-fé e conheciam os procedimentos.

Da mesma forma, mesmo aludida lei ter previsto áreas para colonização indígena nas terras públicas, através de um minucioso regulamento que dispunha sobre a maneira de se estabelecer

aldeias de índio nesses locais, tal aldeamento em sua maioria acabou ficando abandonado, sendo posteriormente cedido em locação a particulares⁴⁷.

Nesta fase imperial tem-se uma preocupação por parte do Estado brasileiro em tornar-se autônomo não apenas economicamente, mas também político e juridicamente. Assim, os dispositivos legais emanados nesta época visavam resolver os conflitos internos e apresentar uma solução a questão indígena no país.

Contudo, a posição do Estado ainda se baseava na concepção integracionista dos indígenas, uma vez que buscava uma identidade nacional única, ocasião na qual vigorava a necessidade de educá-los cívica e religiosamente a fim de conviver na sociedade adquirindo uma cultura considerada civilizada.

A vinda do período republicano, a partir de 1889, trouxe algumas alterações que tiveram reflexos nas políticas indigenistas até então vigentes. A primeira mudança diz respeito ao Governo não mais se interessar em promover o trabalho missionário, uma vez que neste período a Igreja foi separada do Estado, deixando tais práticas de serem oficiais.

Em outras palavras, o período republicano deixou de impor aos índios a educação religiosa ensinada pelos capuchinhos missionários, uma vez que o Estado deixara de ter uma religião oficial para tornar-se laico.

Da mesma forma o Estado não conseguiu instituir a paz entre índios e não índios, pois, apesar de vir modificando a sua política de atendimento aos indígenas desde o período colonial é inegável a existência de numerosos conflitos no período republicano, como bem exemplifica Melatti, mencionando o caso dos Xoklég do Paraná e em Santa Catarina, que lutaram contra os bugreiros profissionais que pretendiam desalojá-los de suas terras; e os Botocudos do Espírito Santo e Minas Gerais que lutaram contra os colonos também invasores de seus territórios. Por fim, havia o caso dos Kaingang de São Paulo que lutaram contra a construção da Estrada de Ferro Noroeste em suas terras.

⁴⁷ Júlio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 7 ed. Op. cit.

Aludido conflito repercutia nas grandes cidades, insurgindo calorosas discussões dessa questão na imprensa, nas reuniões científicas e nas instituições humanitárias, havendo assim quem defendesse a exterminação dos índios que impedisse a colonização, outros que propunham entregar os índios aos cuidados das instituições religiosas, e aqueles que defendiam a entrega dos índios à assistência leiga.

Ressalta Melatti⁴⁸ que a primeira corrente não prosperaria por se tratar de um absurdo, a segunda também não devido ao fato das missões já terem falhado no passado, tornando-se mais convincente a terceira corrente, que tinha como comprovação prática os trabalhos de Rondon, que mantivera ajuda dos índios para fazer a ligação telegráfica entre Cuiabá e o Amazonas, sem, com isso, empregar qualquer tipo de força ou coação.

Com esta motivação se deu a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no ano de 1910, o qual inaugurava novo tipo de política indigenista, garantindo aos índios o direito de viver segundo suas tradições, sem ter de abandoná-las, bem como a proteção passou a ser dada em seu próprio território, não se defendendo mais a idéia de retirar-lhes de suas aldeias para pô-los em aldeamentos construídos pelo homem não índio.

Apesar deste período apresentar conflitos em diversas regiões do país entre indígenas e não-indígenas, devido principalmente a questão fundiária, o *status* de república transfere ao Estado a resolução dos conflitos, que passam a ser discutidos e resolvidos no plano político através das legislações e programas de governo, os quais, por sua vez, são aplicados na prática pelos órgãos públicos.

Contudo, salienta Da Silva⁴⁹, foi mantida neste período a concepção de que índio seria relativamente incapaz, tanto política como juridicamente, através do artigo 6, III do Código Civil de 1916 (Lei n.3071/73), pois as forças políticas hegemônicas definiram que os indígenas estavam passando por uma adaptação à civilização do país, limitando desta forma a capacidade civil dos índios.

⁴⁸ Júlio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 7 ed. Op. cit.

⁴⁹ Rosa Helena Dias da Silva. Movimentos indígenas no Brasil e a questão educativa: relações de autonomia, escola e construção de cidadanias. In: *Revista Brasileira de Educação*. n.13, p.95-112, Jan/Fev/Mar/Abr de 2000.

Esta concepção se fez presente nas constituições de 1934, 1946 e 1967/1969, com o fim de incorporar o índio a nação brasileira, sem, contudo, fazer qualquer alusão em se buscar o respeito e a convivência com grupos distintos em sua organização social, econômica e cultural, como era o caso dos indígenas.

Posteriormente, através da Lei 5.731/1967, foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que atualmente é responsável pela elaboração e execução das políticas de atendimento indigenista em cumprimento aos direitos e garantias previstos na atual Constituição Federal de 1988 e demais legislações pertinentes à matéria.

Nessa busca de resolver a questão indígena de uma vez por todas, a FUNAI traçou como diretrizes transformar os índios em brasileiros, integrá-los à nação e assimilá-los culturalmente ao seu povo, através da demarcação de terras indígenas, da constatação dos povos autônomos, da promoção da educação formal e da saúde, e da viabilização da economia indígena para entrar no mercado, tornando-se autosuficiente⁵⁰.

No que diz respeito aos movimentos indigenistas no Brasil, acredita Da Silva que foi a partir do ano de 1970 que tiveram início os atuais movimentos, devidos principalmente há três fatores: um interno, um externo e um continental⁵¹.

O fator interno corresponde ao fato dos povos indígenas se encontrarem, nesta época e em quase sua totalidade, numa situação extrema quanto a violação de seus direitos, pois suas terras estavam sendo invadidas por todas as partes e sua cultura e modo de viver ridicularizados, ensejando o extermínio de sua população.

O fator externo seria o surgimento de novos movimentos e atores sociais em oposição a ditadura militar que se implantara no país. E, por fim, o terceiro fator seria a criação de articulações e intercâmbios entre movimentos na América latina de luta pela cidadania, democracia, liberdade e transformação social contra as reações violentas das classes econômicas, que apoiavam regimes ditatoriais e a repressão.

⁵⁰ Mercio Pereira Gomes. *Os índios e ...* Op. cit.

⁵¹ Rosa Helena Dias da Silva. *Movimentos indígenas ...* Op. cit.

Este contexto foi propício para o surgimento de diversos movimentos indigenistas no país a partir da década de 1970, como foi o caso do primeiro Parlamento Índio Americano do Cone Sul, realizado em outubro do ano de 1974 em São Bernardino no Paraguai, ocasião na qual pela primeira vez lideranças indígenas do país se encontraram para discutir e se articular sobre as principais questões indígenas com os países vizinhos da América do Sul, promovendo a discussão sobre questões fundiárias, estabelecendo alianças, criando entidades de apoio e agendando diversas Assembléias futuras, ocorridas entre os anos de 1974 a 1990.

Todos estes acontecimentos, somados a conjuntura da época, foram propícios para o aparecimento na política da figura de Mário Juruna, índio Xavante que se candidatou pelo PDT a deputado federal e que ganhou as eleições angariando trinta e um mil votos do eleitorado fluminense.

Desta forma, a questão indígena no Brasil se estabeleceu de vez no cenário político, atingindo enorme visibilidade nacional e internacional, tendo em vista a presença de Juruna no Congresso Nacional, elevando o problema indígena ao reconhecimento formal pelo poder legislativo através da criação da Comissão Permanente do Índio, uma das poucas comissões existentes na Câmara Federal⁵².

Outras lideranças indígenas também surgiram em diversas capitais do país durante os acontecimentos da década de 70, buscando lutar pelas causas e demandas concretas de seus povos, porém, muitos acabaram sacrificando suas próprias vidas combatendo os interesses contrários de latifundiários, madeireiros e garimpeiros, como foi o caso do cacique Kaingang de Mangueirinha/Pr, Ângelo Cretã, e de Marçal Tupã-i, líder Kaiowá do Mato Grosso.

Com isso, os cenários constituídos por conflitos de interesses vão ganhando espaço político, apresentando paulatinamente um avançando no sistema de garantias e de direitos indígenas.

Assim, no dia 19 de dezembro de 1973 foi elaborado o Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), tendo como base o artigo 198 da Constituição de 1969, regulamentando a legislação brasileira sobre índios, nos seus aspectos jurídicos e administrativos.

⁵² Mercio Pereira Gomes. *Os índios e ...* Op. cit.

A partir do Estatuto do Índio alhures mencionado a questão da demarcação de terras indígenas foi fomentada, uma vez que em um de seus artigos havia a previsão da demarcação de todas as terras indígenas no prazo de cinco anos, o que na época deveria ter sido feita até o ano de 1978.

Por último, foi na Constituição de 1988 que a concepção integracionista foi superada pelo reconhecimento da pluralidade cultural, assegurando e garantindo o direito a diferença e valorizando as especificidades étnico-culturais, cabendo agora ao Estado e aos cidadãos reconhecerem e compreenderem os valores indígenas.⁵³

Ademais, o *caput* do artigo 231 da atual Constituição Federal passa a reconhecer expressamente a organização social, os costumes, as línguas, as crenças e tradições das diversas etnias indígenas existentes em nosso país.

De igual forma, a segunda parte do *caput* e demais parágrafos deste artigo constitucional versam sobre as terras indígenas, reconhecendo os direitos originários sobre as terras que originariamente ocupam, determinando à União o ônus de demarcar, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Por fim, o artigo 232 da Constituição Federal reconhece os índios, suas comunidades e organizações como partes legítimas para ingressar em juízo a fim de defender seus direitos e interesses, exigindo-se nestes casos a intervenção do Ministério Público.

Contudo, apesar de tais previsões constitucionais terem sido preconizadas a partir de 1988, nas relações interétnicas e entre o Estado e suas agências com os indígenas em nada se alterou, prevalecendo ainda as práticas paternalistas e assistencialistas, dominadoras e discriminadoras da vida e da cultura indígena.

O que se alterou, segundo Da Silva⁵⁴, foi apenas a possibilidade de se buscar a tutela e ampliação dos direitos indígenas perante o poder judiciário em prol de suas lutas políticas e interesses,

⁵³ Rosa Helena Dias da Silva. Movimentos indígenas ... Op. cit.

⁵⁴ Ibidem.

sendo necessário ainda avançar na construção de mecanismos e canais de diálogo igualitário, proporcionando a participação e decisão indígena em tudo que lhe diga respeito.

Os indígenas da cidade de Ponta Grossa do Estado do Paraná: reflexões acerca de sua situação.

A partir das discussões enfrentadas pelo presente texto percebe-se que durante todo processo de formação do Estado brasileiro a questão indígena se mostrou de difícil resolução, seja num primeiro momento pela falta de conhecimento a respeito destes povos autóctones, acarretando representações negativas a seu respeito, seja pelos diversos interesses em conflito.

No anseio de consolidar-se, o Estado brasileiro veio adotando as mais diversas intervenções, tendo inicialmente uma postura voltada ao aniquilamento dos indígenas e de seus costumes a fim de alcançar a conquista do território, cuja legislação fazia distinção entre índios amigos e índios inimigos.

Posteriormente, e ao menos no plano político, buscou-se a integração das populações indígenas à sociedade nacional por meio de um processo civilizatório de seus costumes originais, mas preservando suas vidas. Enfim, foi apenas no final do século XX com a Constituição Federal de 1988 que seus povos, costumes e crenças passam a ser reconhecidos e defendidos pelo Estado nacional.

Apesar de haver um desenvolvimento no sistema de direitos e garantias indígenas por parte do Estado, no âmbito das relações sociais interétnicas os conflitos ainda persistem através de lutas armadas promovidas especialmente pelo interesse nas terras ocupadas pelos indígenas.

Diante desta atual conjuntura da sociedade brasileira, para os indígenas, assumir uma identidade étnica significa, conforme descreve Cardoso de Oliveira, possuir um *status* social correspondente a uma gama de direitos e deveres⁵⁵. Em outras palavras, com a atual política estabelecida pelo Estado brasileiro identificar-se enquanto indígena significa ter direitos diferenciados das outras categorias de pessoas, merecedores de tutela pela estrutura pública.

⁵⁵ Roberto Cardoso de Oliveira. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Livraria Pioneira Editora. São Paulo, 1976.

Ademais, explica aludido autor que na sociedade moderna em que as pessoas se encontram atualmente, o contato interétnico tornou-se um dos fenômenos mais comuns devido principalmente à modernização dos meios de transporte, tornando a identificação étnica como uma das coisas mais importantes, a fim de situar o indivíduo ou o grupo de indivíduos em determinada categoria de pessoas, resultando em direitos e garantias.

Contudo, antes de se adentrar na análise da situação social atual dos índios que transitam pela cidade de Ponta Grossa (PR) cabe ressaltar que neste ponto aparecem algumas categorias teóricas que merecem melhor conceituação a fim de possibilitar uma compreensão mais ampla da questão: contato interétnico, identidade étnica e grupo étnico.

Assim, contato interétnico deve ser entendido como o relacionamento ou forma de contato estabelecido entre indivíduos ou grupo de indivíduos de diferentes procedências nacionais, raciais ou culturais⁵⁶. Complementando seu conceito, Cardoso de Oliveira busca demonstrar que o fenômeno do contato interétnico é melhor compreendido se for concebido como fricção interétnica⁵⁷.

O termo fricção interétnica parte de uma abordagem sociológica sobre as áreas de contato entre a sociedade indígena e a nacional, demonstrando, através de algumas idéias básicas que permeiam este estudo, o caráter destruidor do contato.

*A primeira delas, já enunciada por Balandier, como vimos, seria a preliminar de que a sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente (nacional ou colonial) relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis. Note-se bem que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação a outras; mas contraditórias, que a existência de uma tende a negar a da outra. E não foi por outra razão que nos valem do termo fricção interétnica para enfatizar a característica básica da situação de contato.*⁵⁸

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Roberto Cardoso de Oliveira. *O índio e o mundo dos brancos*. Editora Universidade de Brasília. Brasília, 1981.

⁵⁸ Ibidem. P. 25.

Desta forma, a primeira ideia a ser considerada seria que as relações estabelecidas entre sociedade colonial e nacional com a sociedade indígena seriam de oposição e contradição, onde a existência de uma não suportaria a da outra.

Esta afirmativa possui fundamentação histórica, a qual se comprova pela destruição dos povos indígenas por onde houve expansão da sociedade não indígena. Ademais, as sociedades indígenas sobreviventes estão totalmente descaracterizadas, fazendo parte de um sistema social nacional que os aliena.

Por fim, também há o caso de segmentos da sociedade nacional que acabam se defrontando com grupos tribais pela busca por sobrevivência, como é o caso de seringueiros. Nestas situações, estes segmentos ficam entre os interesses dos seringalistas e os indígenas, gerando áreas de conflitos.

A segunda ideia que o autor se utiliza para compreender a situação de contato estabelecida entre as sociedades indígena e nacional é a formulação de alguns problemas para a realidade detectada, a fim de possibilitar o dimensionamento social da questão.

No caso do autor, as perguntas que nortearam sua investigação foram primeiramente no sentido político, a fim de analisar as estruturas de poder envolvidas; depois adentrou na ordem econômica, questionando-se a respeito da destinação dos bens indígenas e de seus bens de produção; por fim foi investigado pelo autor a distância cultural existente entre as duas sociedades mencionadas, em busca de compatibilidades culturais através das representações que uns tinham dos outros.

Cabe salientar que este caminho percorrido pelo autor servirá de apoio teórico para a pesquisa ora apresentada, ou seja, na análise dos índios que transitam pela cidade de Ponta Grossa (PR), ocasião na qual será comparada a sua cultura original, origem étnica e história com a atual situação na cidade.

A seu turno, para se chegar ao conceito de identidade étnica deve-se concebê-la como condicionada a duas dimensões, uma pessoal ou individual e outra social ou coletiva, que estão

interconectadas, mas situadas em diferentes níveis de realização⁵⁹. Ou seja, as duas dimensões fazem parte de um único fenômeno, a identidade étnica, mas se situam em níveis diferenciados de compreensão.

Para Cardoso de Oliveira a identidade social, em sua expressão étnica, é melhor compreendida se considerar outra categoria, a identificação, que significa analisar a identidade como um processo de formação, conforme é assumida pelos indivíduos em diferentes situações empíricas. A importância de se analisar este processo de formação da identidade (identificação) é por ele permitir entender as diversas variedades identitárias que pode gerar no contexto do dia-a-dia.

Neste sentido, a identidade social, na sua expressão étnica, é produto da identificação, e engloba a noção de grupo. Ademais, tanto identidade social quanto identidade pessoal sofrem influência dos interesses e definições de outras pessoas em relação aos indivíduos cuja identidade esteja em questão, o que sugere a necessidade das relações sociais para o seu estabelecimento.

Surge desta forma uma identidade contrastiva para a formação da identidade étnica, na qual o indivíduo ou grupo de indivíduos se identificam a partir das diferenças encontradas em outros indivíduos, através de uma negação da outra identidade verificada.

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação de nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso de identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada.⁶⁰

A identidade pessoal seria, portanto, reflexo da identidade social assumida pelo indivíduo, o qual se reconhecendo como integrante de um grupo étnico culturalmente diferenciado de outros grupos, e que, num contexto de fricção interétnica (conflito), este grupo étnico compartilharia de

⁵⁹ Roberto Cardoso de Oliveira. *Identidade, Etnia ...* Op. cit.

⁶⁰ Ibidem.

valores e representações comuns, gerando uma consciência etnocêntrica, assumindo-se como ideologia.

Como exemplo das consequências de ideologias impostas por um grupo tem-se o processo de colonização no Brasil, no qual uma minoria estrangeira impôs um domínio sob uma maioria autóctone materialmente inferior, em nome de uma suposta superioridade racial, étnica e cultural, provocando o relacionamento entre civilizações totalmente heterogêneas.

Para manter este domínio o grupo minoritário recorre-se não somente à força, mas também a um conjunto de falsas justificativas e comportamentos estereotipados. Esta situação colonial caracteriza-se por estabelecer uma relação entre “uma civilização com máquinas, com uma economia poderosa, de ritmo rápido e de origem cristã se impondo a civilizações sem máquinas, com economia “atrasada”, de ritmo lento e radicalmente não-cristã;”⁶¹.

Por último, Cardoso de Oliveira define grupo étnico como: “são étnicos na medida em que se definem ou se identificam valendo-se de simbologias culturais, “raciais” ou religiosas.”⁶².

Em outras palavras grupo étnico pode ser definido como:

*Na medida em que os agentes se valem da identidade étnica para classificar a si próprios e os outros para propósitos de interação, eles formam grupos étnicos em seu sentido de organização*⁶³.

A partir deste conceito apresentado pelo autor mencionado acima percebe-se que a noção de grupo étnico se relaciona com o conceito de identidade étnica, os quais, por sua vez, também se relacionam com a concepção de contato interétnico, onde um não se completa sem o outro.

Como visto no texto anterior a identidade étnica é formada a partir da negação do outro que lhe aparenta diferente (identidade pessoal), ocasião na qual o indivíduo se identifica com um grupo,

⁶¹ Roberto Cardoso de Oliveira. *O índio e o mundo...* Op. cit. P.17.

⁶² Roberto Cardoso de Oliveira. *Identidade, Etnia ...* Op. cit. P.XVIII.

⁶³ *Ibidem*. P.04.

pois partilha de valores e representações comuns, bem como outros indivíduos e grupos identificam este sujeito como pertencente àquele grupo (identidade social).

Esta identificação étnica depende, portanto, do estabelecimento do contato com outros indivíduos de diferentes etnias para se reconhecer e ser reconhecido como tal, que é o contato interétnico. Por isso a noção de grupo étnico se complementaria aos dois conceitos anteriores, identidade étnica e contato interétnico, uma vez que o grupo precisa se identificar e ser identificado por outros grupos como indivíduos que compartilham valores e representações comuns.

Contudo, deve ser considerado que o conceito de grupo étnico engloba outras características que superam a noção de identidade étnica, contato interétnico e a comunhão de valores e representações, que é a organização social do grupo.

Neste sentido, para definir grupo étnico, Cardoso de Oliveira parte da crítica utilizada por Barth, a qual, em termos gerais, supera a definição que o considera exclusivamente como unidade portadora de cultura, para concebê-lo como uma forma de organização social⁶⁴.

Para formular sua crítica, Barth descreve que a antropologia tradicional frequentemente considera a existência de uma cultura em comum como determinadora do grupo étnico, ou seja, grupo étnico é aquele que apresenta uma cultura comum no grupo.

Esta definição exige a possibilidade de visualização de traços culturais particulares, tendo o conjunto de indivíduos, para ser considerado grupo étnico, que exteriorizar manifestações culturais comuns passíveis de serem detectadas.

Assim, o primeiro problema apresentado por Barth estaria no caso de grupos etnicamente diferentes não apresentarem traços culturais diferentes, bem como no caso de dois grupos de mesma etnia, mas que habitem lugares diferentes, apresentarem traços culturais diferenciados. Portanto, a manifestação cultural não determina a etnia do grupo, tornando o conceito de grupo étnico pelo viés exclusivamente cultural um equívoco.

⁶⁴ Ibidem.

Em outras palavras, este viés não explica o fato do mesmo grupo étnico, que possui os mesmos valores e idéias, ter diferentes padrões de vida com diferentes formas de comportamento no caso de habitarem locais regionais distintos, uma vez que se verificarão formas diferenciadas de comportamento devido às circunstâncias ecológicas variáveis, não devido a etnias diferentes.

Pela concepção de grupo étnico através exclusivamente da cultura, nesse caso, existiriam vários grupos de etnias diferentes, tendo em vista a manifestação de traços culturais diferentes verificados, mas que na verdade trata-se da mesma etnia.

Neste exemplo a manifestação cultural varia conforme o local habitado, não significando que a etnia seja diferente, fato que fragiliza o conceito de grupo étnico quando concebido unicamente pelo viés cultural.

Neste sentido, explica Cardoso de Oliveira que a classificação de grupos étnicos pelo viés exclusivamente da cultura detecta apenas a presença de grupos culturalmente diferenciados, não sendo necessariamente diferentes etnicamente⁶⁵.

Por esses motivos, para Barth: “podemos ver os grupos étnicos como uma forma de organização social”⁶⁶, não mais apenas em termos culturais, superando o paradigma da cultura proposto pela antropologia tradicional.

Enfim, Cardoso de Oliveira cita como exemplo o caso dos Pathan para comprovar que a identidade étnica de um grupo não se reduz às variáveis culturais e sociais em constante mudança, uma vez que apresentam várias formas de confirmar a identidade diante das novas situações⁶⁷.

Por tanto, grupo étnico se aproxima do conceito de identidade étnica, pois será grupo étnico aquele que se considera e é visto pelos outros grupos como tal num ambiente de interação, apresentando uma organização, mesmo que haja mudanças culturais e sociais entre grupos de mesma etnia, uma vez que estas são variáveis.

⁶⁵ Roberto Cardoso de Oliveira. *Identidade, Etnia ...* Op. cit.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

Pelo exposto ficam apresentados os conceitos de contato interétnico, identidade étnica e grupo étnico, cujas bases teóricas possibilitarão a análise da situação social dos indígenas que transitam pela cidade de Ponta Grossa (PR) em busca de alternativas de sobrevivência.

Assim, tem-se primeiramente que explicar que as famílias indígenas que são encontradas no referido município são da etnia Kaingang, e tratam-se de índios que moram nas aldeias da região que vêm até a cidade de maneira transitória com o objetivo principal de conseguir recursos econômicos para suas tribos, através da venda de artesanatos.

As aldeias em que vivem são atualmente Terras Indígenas (TI's) demarcadas pelo Estado nacional que foram reconhecidas pelo poder político conforme prescreve a Constituição Federal de 1988, mas que em verdade se tratam de resquícios da suas terras originárias. Atualmente estes aldeamentos fazem parte das cidades de Ivaí, Cândido de Abreu e Turvo, cuja denominação é, respectivamente, Área Indígena Ivaí, Área Indígena Lote do Vitorino e Área Indígena Faxinal (ambas em Cândido de Abreu), e Área Indígena Marrecas⁶⁸.

Cabe ressaltar que tais aldeamentos possuem origens históricas, quando por volta de 1810, através de uma expedição militar, portugueses adentram nos territórios Kaingang no Paraná, dando início a catequização e aldeamento dos primeiros povos desta etnia, cuja demarcação de terra teve início somente a partir da Constituição Federal de 1988, quando seus direitos a terra foram reconhecidos pelo ordenamento jurídico⁶⁹.

Veiga ainda descreve que os Kaingang fazem parte da família lingüística Jê, e, juntamente com os Xokleng, integram os povos Jê Meridionais, ocupando até o fim do século XIX as regiões do sul e do sudeste brasileiros (de São Paulo ao norte do Rio Grande do Sul), sendo atualmente tais áreas reduzidas a um número de 30 espalhadas sobre seu antigo território.⁷⁰

⁶⁸ Site do Instituto de Terras, Cartografia e Geociência. *Presença indígena no Estado do Paraná*. Paraná, Brasil. Disponível em <http://www.itcg.pr.gov.br/arquivos/File/Produtos_DGEO/Mapas_ITCG/PDF/presenca_indigena_parana_A1.pdf> Acessado em 10/11/2011.

⁶⁹ Juracilda Veiga. *O avanço Luso-brasileiro sobre as terras Kaingang no Paraná*. Portal Kaingang. Disponível em <http://www.portalkaingang.org/index_historia_2>. Acessado em 02/03/2012.

⁷⁰ *Ibidem*.

A organização social dos Kaingang se constitui por formarem duas metades exogâmicas, denominadas KAMÉ e KAIRU, mas que não são espacialmente localizadas, ou seja, esta divisão não implica localização geográfica diferenciada dentro das aldeias, uma vez também que não fazem aldeias circulares ou semicirculares, não demarcando, desta forma, oposição entre centro e periferia, individual/coletivo, público/privado, que são características dos demais grupos da família Jê.

Sua economia e sobrevivência originárias baseavam-se na caça, pesca, coleta e agricultura complementar, sendo esta última elemento básico da economia Kaingang. Devido a este fato tinham o hábito de consumir pequenos e grandes mamíferos existentes nas florestas do sul brasileiro.

Na atual condição em que se encontram tem-se que considerar que seus hábitos sofreram grande modificação tendo em vista décadas de contato estabelecido com o não índio, sendo a maior parte da história de relacionamento marcada por conflitos armados, principalmente pela tomada do território.

Ademais, para os indígenas a convivência com a terra e a natureza está intimamente ligada com a sua sobrevivência. Assim, a sua redução para as atuais áreas demarcadas exigiram a busca por alternativas de sobrevivência, o que, no caso, se configura na venda de artesanatos nos grandes centros urbanos.

Cabe destacar que estas famílias para poderem se deslocar até as cidades para venderem seus artesanatos dependem de autorização do cacique, o qual, por sua vez, segue uma organização que privilegia a rotatividade desta prática entre as famílias da aldeia, em outras palavras segue uma organização social interna.

Assim, uma das grandes modificações que podem ser notadas se assenta na relação homem/natureza, a qual passou de uma típica economia de subsistência para uma economia de mercado, mas ainda de modo subsistente, com a venda de artesanato nos grandes centros urbanos, como é o caso do município de Ponta Grossa (PR).

Esta mudança, para Cardoso de Oliveira, é sintomática das áreas de contato (fricção interétnica), e que, no caso do contato do índio com o não índio resultou na incorporação da noção de valor de troca aos bens indígenas, os quais antes tinham apenas valor de uso⁷¹.

Desta forma, ao se analisar a situação destes índios que transitam pela cidade de Ponta Grossa (PR), há que se verificar que se trata de uma situação de contato entre índios e não índios, situação esta que pode influenciar não apenas nas condições de vida dos indígenas ou nas mudanças de valores como também em suas identidades.

Nestas áreas de contato (fricção interétnica) o caráter étnico de um grupo social, na maioria dos casos, tende a ser altamente determinante. Como exemplo desta assertiva Cardoso de Oliveira cita os exemplos dos Tukúna, do Alto do Solimões e dos Surui, Gaviões e Krahô, do Médio Tocantins.

Em outros casos o caráter étnico pode ser um sobredeterminador, como ocorre com os Terêna citadinos do sul do Mato Grosso e os Potiguara da Bahia. Neste caso os indígenas manipulam a sua identidade a fim de angariar vantagens ou direitos; ou então é evocada pelos não índios como forma de estigmatização em situações de conflito e competição⁷².

O caráter étnico de um grupo social tende ser altamente determinante, como ocorre tipicamente nas áreas de fricção interétnica do Alto Solimões (Tukúna) ou do Médio Tocantins (Surui, Gaviões e Krahô), [...], ou podem ser um “sobre-determinador” como no caso dos Terêna citadinos do sul de Mato Grosso ou os Potiguara da Bahia, da Traição no Rio Grande do Norte, de que nos fala Amorim (1970); neste último caso, mesmo enquanto camponês, portanto como classe social, o Potiguara manipula sua identidade indígena (evocando-a quando lhe convém) ou ela é por outros – especialmente pelo alienígena – manipulada, estigmatizando-o em situações concretas de competição e de conflito⁷³.

⁷¹ Roberto Cardoso de Oliveira. *O índio e o mundo ...* Op. cit.

⁷² Roberto Cardoso de Oliveira. *Identidade, Etnia ...* Op. cit.

⁷³ *Ibidem*. P.XVIII.

Através destes exemplos mencionados pelo autor percebe-se que a forma de contato estabelecido influencia de certa forma na identidade étnica dos grupos indígenas, uma vez que a manipulam e são manipulados conforme os interesses em questão.

Essa questão da manipulação da identidade é verificada também com os índios Kaingang que vem até a cidade de Ponta Grossa (PR), pois, conforme entrevista concedida pela secretária do Núcleo de Proteção Especial da cidade que atende esta questão, foi mencionado o fato dos indivíduos da tribo praticarem atos considerados inaceitáveis pela sociedade citadina sob a alegação de que são índios, e por isso, permitidos.

Com esta descrição percebe-se a utilização da etnia indígena como forma de proteção quanto a eventual punição por parte da sociedade não indígena, ou seja, o *status* de índio é um sobredeterminador e garante uma certa imunidade diante de eventuais conflitos nesta área de contato ora em análise.

Neste sentido, Cardoso de Oliveira cita o exemplo de uma família indígena da aldeia Mariaçu, cuja problemática se assentava na identificação como Tukúna de seus membros mais novos, uma vez que eram filhos de pai mestiço (filho de pai branco com mãe Tukúna) e mãe Tukúna; e a estrutura organizacional étnica dos Tukúna exigia a paternidade Tukúna para se obter esta identificação⁷⁴.

Incidia sobre estes jovens membros duas pressões: a dos próprios Tukúna que não permitiam a entrada ou permanência de estrangeiros em suas terras; e a do Posto Indígena responsável, que discriminava sistematicamente qualquer morador não índio dentro da reserva.

Assim, o avô indígena das crianças manipulou uma identificação étnica Tukúna para seus netos, garantindo-lhes direitos sobre a terra da reserva, bem como a aceitação pelos outros membros da tribo e pelo posto Indígena das suas permanências naquele local.

⁷⁴ Roberto Cardoso de Oliveira. *Identidade, Etnia ...* Op. cit

Ademais, no que diz respeito às relações interétnicas, explica Cardoso de Oliveira que estas não se resumem há um sistema de interação tribal (entre tribos), mas que se constituem, principalmente, nas situações de contato entre índios e brancos⁷⁵.

Outro fato a ser analisado é que no caso de relacionamento que envolve etnias de escalas tão diferentes, como é o caso da sociedade nacional em contato com os grupos indígenas, as relações obedecem dinâmicas peculiares, implicando uma hierarquia de *status* como também uma estrutura de classes.

*As relações que envolvem etnias de escalas tão diferentes, como são a sociedade nacional (quer seja através de seus segmentos regionais muitas vezes demograficamente inexpressivos) e os grupos indígenas, obedecem ainda a certas dinâmicas peculiares, [...]. Implicam a admissão tácita não apenas de uma hierarquia de status (ou um sistema de estratificação), pois essa também tem lugar como uma ideologia da situação de contato, mas sobretudo uma “estrutura de classes”, no sentido que lhe dá uma sociologia das classes sociais.*⁷⁶

Segundo esse autor, a partir do momento que aludida estrutura de classes é incorporada aos indígenas que entram em contato com o não índio, os grupos étnicos tendem a ocupar posições de classes.

Descreve ainda este autor que nas zonas rurais os indígenas tendem a ser identificados como camponeses ou trabalhadores agrícolas, enquanto que nos centros urbanos são identificados como operários ou trabalhadores braçais.

No caso dos índios Kaingang aldeados que vendem seus artesanatos na cidade de Ponta Grossa (PR) observa-se que estes utilizam-se de tais práticas comerciais como alternativa atual à sobrevivência do grupo, mas que, diferentemente do que exposto pelo autor acima, não assumem uma estrutura de classe dentro da sociedade, uma vez que moram nas aldeias e o contato estabelecido com a cidade é transitório, não permanente.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem. P.15.

Por outro lado, embora não configurem uma classe social propriamente dita, são representados e identificados como pertencentes às classes mais miseráveis pela sociedade citadina e pelos representantes dos órgãos públicos de proteção e garantia de direitos da cidade.

Aludida afirmação pode ser confirmada pela entrevista efetuada tanto com agentes do Ministério Público Federal quanto pelos responsáveis pelo Núcleo de Proteção Especial da cidade, que dizem que a presença dos indígenas na cidade é tratada como um problema social a ser enfrentado, uma vez que os indígenas não seguem as regras de direito vigentes na sociedade, ficam mendigando, andam sujos, abandonam suas crianças pelas ruas, dormem nas calçadas, fazem uso excessivo do álcool, não trabalham conforme o modelo da sociedade, etc.

Estas práticas perpetradas pelos indígenas são inaceitáveis pela sociedade urbana, gerando assim uma culpabilização do índio pela atual situação social que se encontra, bem como reforça uma imagem pejorativa dele, de que é sujo, preguiçoso e bandido.

Em sentido contrário, esclarece Rizzini que estes atuais hábitos verificados na cultura indígena são sintomáticos das políticas aplicadas nos antigos aldeamentos, nos quais se impunham às crianças indígenas um novo modo de vida e de costumes, a fim de civilizá-las, o que resultou em diversos efeitos degradantes na sociedade indígenas, uma vez que resistiam de toda forma a aceitar este modelo novo.

As experiências com o aldeamento de índios mostram que a imposição de um novo modo de vida, como o sedentarismo e a adoção de costumes estranhos à sua cultura, acarretam efeitos degradantes, como o desgosto, a preguiça, a ociosidade, que forçosamente corrompem tudo e cream a prostituição, a embriaguez e outros vícios.⁷⁷

Assim, diante da generalizada representação negativa que a sociedade citadina tem deles, estes acabam sofrendo com o descaso tanto por parte do poder público, em conseguir atender suas

⁷⁷ Irma Rizzini. Domesticados mas não civilizados. Crianças indígenas e instituições educacionais na província do Amazonas. In: __. *Crianças desvalidas, indígenas e negras no Brasil: cenas da Colônia, do Império e da República*. Editora USU Ed. Universitária. Rio de Janeiro, 2000. Cap.02. P.45-86.

demandas específicas, quanto por parte da sociedade civil, através das discriminações e preconceitos.

Estes fatores geram a marginalização desses povos nas cidades e a invisibilidade de seus problemas cotidianos, os quais, por sua vez, são decorrentes de um processo histórico de intensos conflitos e de deturpação de sua imagem.

Neste sentido, noticia-se no município de Ponta Grossa, no ano de 2011, o fato da Casa do Índio, local cedido pela Prefeitura de Ponta Grossa para os índios pernovernarem, encontrar-se totalmente abandonada, sem qualquer condição de habitabilidade, tendo em vista o impasse existente entre os entes públicos responsáveis (FUNAI e a Prefeitura de Ponta Grossa) em assumir com a sua manutenção⁷⁸.

Outro fato noticiado no município de Ponta Grossa no ano de 2008 é o de famílias indígenas de diversas tribos oriundas da região que ficam aos arredores da Rodoviária vendendo artesanatos feitos pela tribo respectiva, cujas crianças reiteradamente são vistas descalças, sujas, dormindo amontoadas na calçada e deixadas ao desamparo⁷⁹.

Aludidos fenômenos sociais, como a marginalização e a discriminação sofridas pelos povos indígenas são resultado da forma como estes povos autóctones se introduziram na sociedade dita civilizada, ou, ao revés, como a sociedade estrangeira se introduziu no universo indígena, estabelecendo séculos de contato marcados pelos conflitos e pela construção de uma imagem negativa do índio no Brasil.

⁷⁸ Site do Jornal da Manhã. Casa do Índio está em condições precárias. Ponta Grossa, Paraná. 15/03/2011. Disponível em < <http://jmnews.com.br/noticias/ponta%20grossa/1,7026,15,03,casa-do-indio-esta-em-condicoes-precarias.shtml>>. Acessado em 18/11/2011.

⁷⁹ Site da Web Brasil Indígena.ORG. Índios serão realocados em Ponta Grossa.. Ponta Grossa, Paraná. 28/03/2008. Disponível em <<http://webradiobrasilindigena.wordpress.com/2008/03/29/indios-serao-realocados-em-ponta-grossa/>> Acesso em 13/08/2010.

Referências

- Beatriz Perrone-Moisés. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). In: *História dos índios no Brasil*. Editora FAPESP. São Paulo, 1992. P. 115-132.
- Irma Rizzini. Domesticados mas não civilizados. Crianças indígenas e instituições educacionais na província do Amazonas. In: __. *Crianças desvalidas, indígenas e negras no Brasil: cenas da Colônia, do Império e da República*. Editora USU Ed. Universitária. Rio de Janeiro, 2000. Cap.02. P.45-86.
- Julio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 2 ed. rev. Editora Coordenada. Brasília, 1972.
- Júlio Cezar Melatti. *Índios do Brasil*. 7 ed. Editora da Universidade de Brasília. São Paulo, 1993.
- Juracilda Veiga. *O avanço Luso-brasileiro sobre as terras Kaingang no Paraná*. Portal Kaingang. Disponível em < http://www.portalkaingang.org/index_historia_2>. Acessado em 02/03/2012.
- Lilia K. Moritz Schwarcz. Questão Racial e Etnicidade. In: *O que ler na Ciência Social Brasileira*. 2 ed. Editora Sumaré. São Paulo, 1999. P.267-323.
- Mercio Pereira Gomes. *Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. 2 ed. Editora Vozes. Petrópolis/RJ, 1991.
- Octávio Ianni. Tipos e mitos do pensamento brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s. l.], v. 17, n. 49, p. 05-10, jun./2002.
- Roberto Cardoso de Oliveira. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Livraria Pioneira Editora. São Paulo, 1976.
- Roberto Cardoso de Oliveira. *O índio e o mundo dos brancos*. 3 ed. Editora Universidade de Brasília. Brasília, 1981.
- Rosa Helena Dias da Silva. Movimentos indígenas no Brasil e a questão educativa: relações de autonomia, escola e construção de cidadanias. In: *Revista Brasileira de Educação*. n.13, p.95-112, Jan/Fev/Mar/Abr de 2000.
- Site da Web Brasil Indígena.ORG. Índios serão realocados em Ponta Grossa. Ponta Grossa, Paraná. 28/03/2008. Disponível em <<http://webradiobrasilindigena.wordpress.com/2008/03/29/indios-serao-realocados-em-ponta-grossa/>> Acesso em 13/08/2010.

Site do Instituto de Terras, Cartografia e Geociência. Presença indígena no Estado do Paraná. Paraná, Brasil. Disponível em < http://www.itcg.pr.gov.br/arquivos/File/Produtos_DGEO/Mapas_ITCG/PDF/presenca_indigena_parana_A1.pdf> Acessado em 10/11/2011.

Site do Jornal da Manhã. Casa do Índio está em condições precárias. Ponta Grossa, Paraná. 15/03/2011. Disponível em < <http://jmnews.com.br/noticias/ponta%20grossa/1,7026,15,03,casa-do-indio-esta-em-condicoes-precarias.shtml>>. Acessado em 18/11/2011.