

"O que é ser índio hoje?" A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI

Profa. Dra. Paula Caleffi¹

O presente texto tem como objetivo traçar uma análise comparativa entre as realidades indígenas na América Latina e no Brasil neste início de século. Está dividido em dois momentos; no primeiro tecemos uma narrativa cronológica sobre o desenvolvimento das lutas e organizações indígenas em busca do reconhecimento de seus direitos plenos e principalmente do seu direito a diferença cultural. Já no momento seguinte escolhemos duas problemáticas que envolvem os povos indígenas e os Estados nacionais, para as quais ainda não se obteve uma solução consensual; a primeira discussão gira em torno dos índios moradores dos centros urbanos no Brasil. E a segunda problemática selecionada é uma questão que, apesar de neste momento estar mais em voga nos outros países latino americanos que no Brasil, seguramente se estenderá à este em um futuro próximo, e refere-se a utilização da justiça comunitária pelas comunidades indígenas. Discussão obrigatória em todos os Estados multiculturais.

A análise comparativa entre Brasil e outros países da América Latina é uma opção metodológica deste trabalho, que se concretiza dentro das possibilidades e limites deste texto.

Um bom início para uma análise da questão indígena no final do séc. XX e início do XXI, pode ser a partir do questionamento:

"O que é ser índio neste momento histórico?"

Posto que a classificação "índio" não remete a um único grupo étnico e muito menos a uma raça, em que consiste esta identidade?

Podemos afirmar que índio além de referir-se a pessoas integrantes de diferentes grupos étnicos com um longo histórico de luta contra a marginalização imposta pelas políticas coloniais e depois

nacionais, e pelos próprios integrantes da cultura ocidental, foi inicialmente uma identidade atribuída.

Esta identidade foi atribuída por Cristóvão Colombo aos habitantes do território posteriormente conhecido como América. Acreditando haver chegado nas índias orientais, percorrendo rotas marítimas pelo ocidente, Colombo ao deparar-se com os habitantes das terras atingidas passa a chamar-lhes indistintamente índios, tornando-se então (índio) uma classificação homogeneizante, pois engloba em uma única categoria culturas muito diferentes.

Ser índio porém no final do séc. XX e início do XXI, é mais que isto; é ser portador de um status jurídico, que lhe garante uma série de direitos. É fazer parte de uma coletividade que, segundo Pacheco de Oliveira, "por suas categorias e circuitos de interação, distingue-se da sociedade nacional, e reivindica-se como "indígena". Ou seja percebe-se como descendente de população de origem pré-colombiana (Pacheco de Oliveira 1998, pag.282)".

O autor explica também que esta conceituação "esta baseada no critério antropológico de auto-identificação dos grupos étnicos (Ibidem)". Trazendo implícita a noção de respeito a alteridade e ao poder de auto-nomeação das coletividades. E "Insere-se igualmente no conjunto de disposições internacionais, como a Convenção 169, da OIT (1989)², que estabelece que "a consciência de sua identidade indígena (...) deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção (art. 1, item 2) (Ibidem)."

Sob a categoria "indígena", como dissemos, encontram-se diferentes grupos étnicos, diferentes tanto entre si, como das sociedades nacionais, os quais reivindicam parte de seus direitos baseados no princípio dos "Direitos Originários", desta forma o que inicialmente foi uma classificação identitária atribuída pelo colonizador, passou a ser uma categoria de luta e uma identidade que, de atribuída tornou-se politicamente operante, justamente por somar sob uma única classificação grupos étnicos diferenciados, que tiveram nesta soma, sua força aumentada.

Isto não significa, de forma alguma, que estes indígenas estejam abrindo mão de suas identidades específicas, pelo contrário é a partir desta união que a luta por seus direitos tem atingido maiores êxitos, e são exatamente estes êxitos que lhes permitem conseguir viver cada vez melhor de acordo com suas pautas culturais. Posto que nem sempre as demandas destes povos coincidem com o que os Estados Nacionais tem em seus projetos para eles. Por exemplo o Brasil, em 2002 ainda não

aderiu a Convenção 169 da OIT, em decorrência desta convenção utilizar o termo "povos indígenas", em seu texto, o que implica autodeterminação e autonomia, termos inaceitáveis, para o governo dentro da sua concepção de nacionalismo (Ramos, 1997 p. 10).

Apesar destas disparidades, avanços já foram feitos no sentido do reconhecimento e do respeito aos povos indígenas como sociedades com culturas diferenciadas da sociedade ocidental, como veremos a seguir.

O final da década de 1960 e o início da década de 70, são fundamentais para a compreensão dos rumos assumidos na luta dos direitos dos povos indígenas na América Latina. Anterior à esta data haviam basicamente duas posições dos não índios em relação aos índios; uma que desconhecia fundamentalmente o direito destas populações, inclusive à própria vida, considerando-as um entrave ao progresso dos Estados Nacionais, ignorando extermínios praticados pelos integrantes das frentes de expansão, responsáveis por levar a "modernidade" as áreas mais remotas dos países latino-americanos, inclusive o Brasil.

E a outra posição dava continuidade a luta iniciada por frei Bartolomeu de Las Casas que pretendia, a partir de uma atitude paternalista, defender os índios dos abusos e mal tratos impetrados à estes pela dinâmica da sociedade colonizadora. Esta posição foi seguida por muitas pessoas, inclusive intelectuais que reforçavam as lutas indígenas por tratamentos mais humanos. No entanto esta posição, tanto quanto a primeira, continha também como paradigma o extermínio dos povos indígenas, não através de atitudes violentas, mas aceitando como natural e inevitável o desaparecimento dos povos indígenas através de sua integração à sociedade colonizadora.

Em 1968, o antropólogo francês, Robert Jaulin, sistematiza as críticas que vinham sendo feitas aos Estados latino-americanos em decorrência do descaso em relação aos povos indígenas e as injustiças cometidas com os mesmos, e apresenta no Congresso Internacional de Americanistas, ocorrido em Stuttgart, uma resolução que dizia o seguinte:

- 1-Protestamos por el uso de la fuerza como instrumento de cambio cultural en los programas de desarrollo social y econômico y en la alienación de las tierras indígenas
- 2-Pedimos a los gobiernos responsables que adoptem medidas efectivas para la protección de las poblaciones indígenas

3- Exigimos que los gobiernos tomen serias medidas disciplinarias en contra los organismos e personas responsables de actos que van en contra de la Declaración Internacional de los Derechos Humanos. (In Alcina, 1990 p.12)

Esta ação de Jaulin levou a popularização do termo etnocídio, o qual entende-se como todo o ato que conduz a degradação ou desaparecimento da cultura indígena (nativa) de qualquer parte do mundo (Ibidem p.13).

Em 1970 vários intelectuais mexicanos publicam um livro de críticas violentas ao indigenismo oficial, referindo-se a este indigenismo que com uma abordagem paternalista busca proteger os índios mas assume como inevitável sua extinção via integração, o que se traduz em última instância, em uma forma de etnocídio. Esta obra intitula-se "De eso que llaman Antropologia Mexicana"; Arturo Warmann, et al. México:Nuestro Tiempo, 1970.

Em 1971 ocorre a primeira reunião de Barbados, ainda sem participação indígena, apenas com antropólogos, indigenistas e estudiosos da questão indígena. Porém aqui a ruptura com as antigas posições torna-se explícita na Declaração tirada ao final do congresso. Esta Declaração faz referência a responsabilidade de antropólogos e missionários religiosos no que diz respeito ao etnocídio que sofrem os indígenas, e fala, por primeira vez, em autogoverno destes grupos, desenvolvimento e defesa dos índios por parte das próprias populações indígenas (Alcina, op. cit. p. 13).

Isto significa uma importante quebra do paradigma de entendimento que a sociedade colonizadora possuía sobre as populações nativas como sendo incapazes ou relativamente capazes, passando-se agora para a compreensão destas populações enquanto sujeitos históricos capazes de assumir seus destinos e defenderem seus direitos de existência como povos detentores de culturas diferenciadas dentro dos Estados Nacionais latino-americanos, e que assim desejam permanecer.

Esta mudança de paradigma não ocorreu de forma espontânea dentro da cultura ocidental, mas foi resultado de um longo processo de luta dos próprios indígenas de se fazerem enxergar como tal, e também de um excelente momento de revisão por parte das ciências sociais de seus modelos epistemológicos, possibilitando assim a aceitação político-acadêmica de novos princípios formadores do conhecimento.

Este novo paradigma não havia atingido a maioria (como não atingiu ainda no início do séc. XXI), mas seu amadurecimento continuou com a segunda reunião de Barbados em 1977. Desta reunião participaram lideranças indígenas, juntamente com antropólogos e demais estudiosos da questão que se definiram por uma visão crítica, mais aberta e com novas orientações frente ao antigo indigenismo.

A Declaração de Barbados II (julho de 1977), foi assinada por 18 índios e 17 antropólogos enfatizando tanto, estratégias e instrumentos necessários para sua realização, bem como a necessidade de uma ideologia consistente e clara, sendo justamente, de forma paradoxal a diversidade cultural o elemento de aglutinação. O grupo de Barbados II também se interessou pelo direito a autodeterminação dos povos indígenas e pela apuração dos novos mecanismos repressivos impetrados pelas sociedades nacionais (Barre, 1983 p.156-57, In: *Ibidem*)³

É muito importante clarearmos quais os significados que envolvem os termos autodeterminação e autogoverno. Historicamente criou-se na América Latina colonial a idéia da necessidade de figuras intermediárias que atuassem entre os grupos indígenas e os diferentes agentes sociais, com a finalidade de proteção e representação dos grupos nativos, esta concepção permaneceu em após as independências em alguns Estados nacionais. Esta mediação sempre foi feita por não índios, e no Brasil republicano, por determinados setores integrantes da própria burocracia estatal, como o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN- posteriormente conhecido somente como SPI), e em seguida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como veremos logo adiante.

A idéia da necessidade da mediação é conseqüência da compreensão que a sociedade colonizadora desenvolveu sobre a "relativa capacidade" do indígena, tributária das históricas discussões entre Frei De Las Casas, Francisco de Victória e Sepúlveda, sobre a humanidade ou não, do indígena. Ocorridas em Salamanca no início da colonização da América, estas discussões fizeram com que Las Casas a partir de suas posições ficasse conhecido como "Protetor de Índios", fundando uma das correntes do indigenismo oficial, protetora porém integracionista, como já vimos.

É bastante evidente que as discussões, acima citadas, e suas conseqüências, têm raízes nas dificuldades dos integrantes da cultura ocidental da época, e de seus seguidores, de compreender e aceitar como válida, a possibilidade de povos e culturas organizarem-se a partir de outros princípios que não os seus. À esta atitude de não

reconhecimento da alteridade dá-se o nome de etnocentrismo; quando a sociedade e a cultura à qual o indivíduo pertence é entendida como a única verdadeira e é utilizada como a medida de todas as coisas.

Logo as palavras autogoverno e autodeterminação referem-se à uma posição que pretende acabar com a mediação entre os povos indígenas e o Estado (no Brasil esta mediação é também conhecida como tutela), afirmando os grupos indígenas como capazes de traçarem estratégias de defesa dos seus direitos frente a sociedade e o Estado, e negociarem a melhor forma para viverem de acordo com suas pautas culturais, reivindicando assim sua capacidade integral enquanto sujeito histórico.

A partir da década de 70 então, como vimos, teve início uma multiplicação de ações, encontros e formação de organizações indígenas que defendem este novo posicionamento. Podemos citar também como exemplo: o "Congresso Regional de Pueblos Indígenas da América Central (CORPI)", criado dentro do I Congresso Internacional Indígena de América da América Central, em 1977; em 1980, dentro do I Congresso de Movimentos Índios da América do Sul, ocorrido no Perú, foi fundada uma importante organização, "el Consejo Índio de América del Sur (CISA)"; em 1987, a constituição no Panamá, do "Parlamento Indígena Latino-americano", "Primera estrutura continental que buscará coordinar los esfuerzos de vários movimientos nacionales en busca de avances sustantivos en el campo formal de la legislación (...)"(Quintanilla, In: Alcina opcit p.30).

Estas são algumas das iniciativas que vem se multiplicando a partir das últimas décadas, em termos de América Latina. Para a compreensão do caso brasileiro, é necessário entendermos o contexto histórico específico deste país.

No Brasil a responsabilidade sobre os indígenas, passa do Juiz de Órfãos da época Imperial, para o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/ITN), fundado em 1910, mais tarde chamado apenas de SPI (Serviço de Proteção ao Índio)

Nesta passagem encontraremos um fio condutor na idéia da "inevitável" (pensamento da época) integração do índio à sociedades nacional, porém mudanças ocorrerão na compreensão dos termos e atribuições da tutela, como bem nos aponta Souza Lima:

A despeito da tutela orfanológica (só extinta pela lei de 1928) é preciso não deixar que os termos sugiram uma continuidade inexistente entre o que era a condição de órfão e a incapacidade civil relativa(...)(1995 p. 200)

A tutela orfanológica destina-se à garantia da liberdade de indivíduos: tutela pessoal que não se estende aos descendentes. A questão das garantias dos bens é de outra natureza. Os índios são reputados incapazes da administração de seus bens (...). Por isto o Estado vela sobre as terras dos aldeamentos, incumbindo a princípio, os Ouvidores das Comarcas (até 1832) e transitoriamente os Juizes de Órfão (a partir de 1833) da administração dos bens das aldeias e em particular dos arrendamentos das terras das aldeias (...) cujos benefícios devem reverter aos índios (...). Com o Regulamento da Missões de 1845 (24/07/1845), o arrendamento de terras das aldeias passa a ser da alçada do Diretor Geral de Índios para cada província, e a administração dos outros bens dividida entre ele e os Diretores das Aldeias. A eles competia também designar índios dos aldeamentos para serviços públicos (na aldeia ou fora dela) e zelar para que fossem remunerados. Mas não lhes competia, embora o fizessem, ajustar contratos de índios com particulares. Nisto claramente diferiam dos Juizes de Órfãos que tinham esta incumbência para todos seus tutelados (Cunha, 1991 p. 23-24. In: Souza Lima 1995 p. 223).

O SPI, nasce como estrutura vinculada à máquina estatal, diretamente relacionado ao nome do Marechal Candido Rondon, e com forte influencia positivista, persistindo a idéia da integração do índio ao Estado Nacional, conforme seu grau de adaptação ou civilização fosse paulatinamente ocorrendo.

A necessidade da existência do órgão tutelar será reafirmada na elaboração do Código Civil brasileiro em 1916, o mesmo em vigor no início de 2002, "onde os silvícolas estão colocados dentre aqueles que tem uma redução da capacidade participativa, necessitando de um mediador de seu suposto pertencimento a uma comunidade política" (Souza Lima, 1995 p. 198).

IV. Os Silvícolas. Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do país. (Código Civil Brasileiro).

A importância de entendermos como a idéia da "relativa capacidade" ligada ao pensamento integracionista tem sido fio condutor no que tange as ações do Estado frente aos povos indígenas é

fundamental, pois mesmo com as tensões geradas por novos posicionamentos, estes princípios ainda influenciam o campo indigenista no início do séc. XXI. Apesar da Constituição de 1988 espelhar uma nova compreensão sobre os povos indígenas brasileiros (como veremos abaixo), a lei complementar o "Estatuto do Índio"⁴ (cuja versão usada é de 1973) esta sendo reelaborada, porém ainda não foi votada⁵, grande parte em decorrência da discussão em torno do poder tutelar.

Alcida Ramos contextualiza a problemática vista pela ótica do Estado, afirmando que o ponto está na contradição gerada pela persistência de diferenças culturais dentro de um Estado-Nação que tem como representação de si, e para si, ser constituído por um único indivíduo coletivo, uma brasilidade homogênea (1997 p. 9-10).

A que pese todos os esforços e expectativas por parte do Estado-Nação, de que os povos indígenas desapareceriam gradativamente, incorporados ou integrados ao povo brasileiro, o qual utopicamente deveria ser formado pelas três raças (branco, índio e negro); este processo teve um desencadeamento inesperado, pois não apenas estes grupos étnicos seguiram existindo enquanto diferença e alteridade dentro do Estado, como ainda tiveram importante crescimento demográfico, e como veremos adiante, seguindo as tendências latino-americanas, começaram um processo de organização política inter-étnica, ou seja reunindo mais de uma etnia. Estes acontecimentos obrigaram a uma reciclagem da visão de determinados setores sociais que entendiam as culturas indígenas como estáticas e incapazes de imporem-se frente as formas de contato coercitivo e marginalizantes.

O SPI tornou-se então uma agencia obsoleta, incapaz de corresponder a uma nova realidade que se delineava na relação povos indígenas-Estado. Neste contexto surge em 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A FUNAI configura-se também como uma agencia tributária da "relativa capacidade" do indígena, expressa no Código Civil, dando continuidade ao paradigma do Estado de possuir o monopólio sobre a mediação entre povos indígenas e contexto não indígena, o que se constitui em um importante campo de exercício de poder sobre as populações nativas.

Esta agencia segundo João Pacheco de Oliveira

(...)demorou a estruturar em novos moldes o legado do SPI. A partir de 1969 a principal preocupação de seus dirigentes passou a ser a implementação de projetos econômicos (agrícolas,

de criação de gado, de extração de madeira etc), a comercialização de artesanato e contratos de arrendamentos, que compunham a "renda indígena". A perspectiva era então de transformar o exercício da tutela em um gerenciamento de bens (terra, trabalho e outros recursos) referidos como sendo de posse e usufruto exclusivo do índio, tendo em vista desse modo tornar a assistência ao índio uma atividade autofinanciável para a burocracia estatal. As diretrizes anuais e os planejamentos estabelecidos ocupavam-se primordialmente dessas atividades, sendo dada muito pouca atenção às demais responsabilidades do órgão. Tal preocupação se estendeu até os dias atuais, muito embora a partir de 1975 também tenha sido bastante enfatizado o estabelecimento de uma infra-estrutura de natureza assistencial"(1998 p. 72).

Paralelo as ações do Estado, as nações indígenas no Brasil iniciavam uma fase de organização em muitos sentidos análoga as que vinham acontecendo nos outros países latino-americanos.

Segundo Alcida R. Ramos, o primeiro movimento de formação de uma organização pan-indígena no Brasil, surge sob a propulsão do CIMI (Conselho Indigenista Missionário, pertencente a Igreja Católica), no sentido de que foi o CIMI o responsável por conseguir reunir em assembléias vários representantes de diferentes povos indígenas de diversas partes do Brasil, fornecendo meios de transporte, hospedagem e alimentação (Ramos1997 pag. 02) 2).

A primeira de uma longa série destas assembléias ocorreu em abril de 1974, no estado de Mato Grosso, e contou com a participação de apenas 17 índios, no entanto a segunda já contou com a participação de 60 índios havendo sido convocada pelos Mundurucu do Pará, a partir disto o número de participantes foi crescendo a cada assembléia (Ibdem).

Estas assembléias foram fundamentais pois propiciaram que os representantes de diversas culturas indígenas, habitantes de diferentes partes do Brasil, tivessem a oportunidade de confrontar e comparar seus problemas e suas realidades, conseguindo assim projetar alguns objetivos em comum. Estas assembléias porém não foram aceitas com tranqüilidade por parte do poder público, sendo várias delas suspensas por ordem da própria FUNAI que temia perder o monopólio do controle sobre os grupos envolvidos (op cit. Pag. 03).

Enquanto o CIMI continuava a promover reuniões freqüentes em vários estados, um grupo independente de jovens índios de diversas etnias (Terena, Xavante, Bororó, Pataxó e Tuxá) que estudavam em Brasília propôs, em abril de 1980, a criação de uma entidade nacional que chamaram UNIND (União das Nações Indígenas). Sua intenção era “congregar esforços dos índios para que lutem pôr uma política indigenista em benefício do próprio índio”(CEDI 1981/38). Menos de dois meses mais tarde uma assembléia indígena na cidade de Campo Grande(estado de Mato Grosso do Sul) encerrou-se com a fundação da UNI, outra versão da União das Nações Indígenas, com o objetivo de “promover a autonomia e a autodeterminação, recuperar e garantir a inviolabilidade de suas terras e assessorar os índios no reconhecimento de seus direitos, elaborando e executando projetos culturais e de desenvolvimento comunitário”(CEDI 1981/38). Mais um mês se passou e outra reunião, com representantes de 15 “nações indígenas”, terminou com a criação da “Federação Indígena Brasileira”. Os participantes declararam-se aliados da UNI, que passou a ser considerada como produto da fusão da UNIND e da Federação. A invenção e reinvenção da UNI por distintos promotores atestam para a maturidade da idéia e mesmo a urgência de se criar uma organização pan-indígena naquele momento histórico do seu contato com os brancos (Ramos op. Cit. Pag 03)

A UNI juntamente com outras organizações não governamentais como a ABA (Associação Brasileira de Antropologia), entre outras tiveram um importante papel durante a Assembléia Constituinte de 1987/8, garantindo avanços significativos para os povos indígenas no texto constitucional que se formaria, como por exemplo o Artigo 231;

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União, demarca-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Constituição Federal, 1988 pag. 152-153).

Finalmente é reconhecido no Brasil o direito indígena a manter sua cultura, sem que se espere destes povos que um dia deixem de ser índios para diluírem-se na sociedade nacional. A quebra do paradigma integracionista mostra um verdadeiro avanço frente as concepções e as

formas de compreenderem-se as sociedades indígenas, pelo menos na legislação maior do país. Ficando clara a diferença entre integração, ou seja, a diferença cultural das sociedades indígenas diluir-se na cultura geral da nação, formando uma única cultura homogênea; e a emancipação como um conceito que remete a auto determinação dos povos indígenas garantindo a estes a manutenção das suas culturas bem como a possibilidade de viverem dignamente tendo todos os seus direitos respeitados.

Para que a emancipação e a auto determinação tivessem condições de sair do papel e tornar-se um fato, a Constituição também prevê, no artigo seguinte o 232 que;

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

Desta forma ficando os povos indígenas livres da instituição secular da tutela.

Infelizmente até 2002, como já dissemos acima, ainda não foram revistos nem o Código Civil, com a sua concepção de “capacidade relativa”, e nem a lei complementar do Estatuto do Índio, com sua "concepção tutelar", sendo os dois códigos, por consequência considerados não receptivos pela constituição, porém são estes que ainda vem norteando várias decisões do judiciário, e que acima de tudo ainda constituem importantes elementos nos juízos de valores feitos pelo senso comum em relação aos povos indígenas.

A UNI, com sua proposta de representação do grande mosaico cultural e étnico que compõe a realidade dos povos indígenas no Brasil, se desfaz nos anos seguintes ao final da elaboração do texto constitucional. A grande diversidade dos povos indígenas do Brasil, suas diferentes realidades locais, as enormes distâncias do país, bem como a marginalização de muitos, tem sido os motivos pelos quais tenta-se explicar o esfacelamento do movimento indígena brasileiro em múltiplas organizações, que vão desde o âmbito local como a AITECA – Associação Indígena dos Terena de Cachoeirinha MS-, aos cortes de gênero como a UNAMI – União Nacional das Mulheres Indígenas -, com pouquíssima penetração em determinadas zonas do país, como as organizações que buscam um caracter representativo mais amplo como a COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia

Brasileira- e ainda a CAPOIB- Conselho para a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas no Brasil (Ramos, 1997 pag. 05).

A questão posta é: ao esperarmos que os grupos indígenas organizem-se de acordo, com que para cultura ocidental é considerado como uma satisfatória base representativa, não traria implícita a continuidade da mentalidade colonial e o desejo de ver nas organizações indígenas a imagem e semelhança das lutas ocidentais?

Talvez fosse o caso de refletirmos que para a construção de uma sociedade e de um Estado multi e interculturais é necessário a existência de compreensão e espaço para múltiplas formas de organização e representação sem que isto comprometa os direitos e as lutas que delas advirem.

Neste sentido expomos abaixo dois problemas referentes a convivência dos povos indígenas e dos Estados Nacionais, onde podemos observar as dificuldades e desafios no processo de construção de Estados e sociedades multi e interculturais. A primeira questão por nós levantada relaciona-se diretamente com a realidade brasileira e trata sobre a negligência e o não reconhecimento, por parte da FUNAI e do governo, dos indígenas habitantes dos centros urbano. A segunda questão, atualmente ainda é uma discussão desenvolvida majoritariamente em alguns países latino americanos, mas que sem dúvida entrará na pauta de discussão de todos os Estados que pretendem assumir sua realidade multicultural, refere-se a demanda de alguns povos indígenas de utilizarem-se de sua justiça comunitária.

No Brasil encontramos vários grupos oriundos de diferentes povos indígenas que habitam de forma diferenciada o meio urbano; alguns vêm até a cidade para vender seu artesanato, para procurar algum tipo de assistência ou outro motivo que os faça permanecer durante um período na cidade, algumas vezes inclusive configurando uma sazonalidade. E outros que por diferentes motivos saíram das áreas e terras indígenas e configuram-se como moradores do meio urbano. É sobre estes últimos que o estigma do questionamento sobre suas identidades paira.

A FUNAI, por conseqüência o governo, tende a reconhecer como indígenas aqueles indivíduos que habitem as terras por ela demarcadas, ou seja que se conformem com o confinamento histórico construído pelos sucessivos governos antes inclusive do advento da república. A prática de aldear os indígenas com o objetivo de civilizar-lhes, é uma prática que remonta a época colonial, mas como enfatiza Pacheco de Oliveira(1998), as práticas coloniais extrapolam o período histórico assim classificado e são encontradas no mundo contemporâneo. O não

reconhecimento, por parte do poder estatal dos indígenas que decidiram, por diferentes motivos, sair dos espaços à eles historicamente impostos e ocupar outros espaços por sua livre e espontânea vontade, sem dúvida configura-se em um bom exemplo de políticas e práticas coloniais utilizadas na contemporaneidade.

Sob nosso ponto de vista o questionamento que paira sobre as identidades culturais dos índios que habitam os centros urbanos não se sustenta, no mínimo, por dois argumentos, um de caráter histórico e o outro relativo ao próprio entendimento do conceito de cultura como algo estático, passível de cristalizar-se no tempo.

Ao analisarmos a época colonial notamos, como prática corrente, a edificação de vilas e cidades próximas as aldeias indígenas já existentes, para que estas servissem de reservatório de mão de obra e muitas vezes auxiliassem na própria alimentação dos colonos. Havia também os chamados descimentos, muito praticado no atual estado de São Paulo, que configuravam-se no deslocamento de aldeias inteiras do interior para as periferias das vilas, com os mesmos propósito acima citado. Aqui nesta situação específica não havia questionamento da identidade indígena, apesar deles serem obrigados a permanecer nas periferias das vilas, posto que era esta mesma identidade que legitimava a utilização destes índios como mão de obra.

Na obra de Debret, aparecem descrições dos índios que viviam no Rio de Janeiro, e as atividades por eles desempenhadas na cidade, isto em torno de 1823 (Debret, 1975 pag.86-7).

Fora do território brasileiro existiram casos clássicos como o de Asunción del Paraguay, que a vila foi construída sobre uma aldeia Guaraní, e durante longo tempo os espanhóis dependeram da generosidade destes índios para sobreviver, sem a acolhida dos Guaraní não haveria vila e os espanhóis teriam morrido de fome.

No Arquivo Público da cidade de Porto Alegre encontramos vários processos envolvendo indígenas no final do século XVIII e durante o século XIX, que viviam em Porto Alegre e que, constam dos processos como índios que desempenhavam funções na cidade, alguns como sapateiro, outros como músicos etc.

Ao olharmos para o século XX encontraremos cidades, no Brasil, com um contingente populacional indígena importante, como Manaus, Campo Grande, Cuiabá e inúmeras outras.

Os Pankararú que estão em São Paulo desde a década de 30, os Terena de Campo Grande que afirmam inclusive que a cidade foi construída sobre uma aldeia Terena, o que historicamente é totalmente possível, isto apenas para citar uns poucos casos.

Assim afirmamos que a presença indígena nas vilas e centros urbanos não constitui-se em nenhuma novidade.

O que nos parece que deveria ser tema de reflexão é a própria arbitrariedade das instituições da cultura ocidental que inicialmente confina as sociedades nativas, a partir de um processo totalmente artificial à estas culturas, em áreas demarcadas (sem deter-nos aqui em como isto foi feito), e logo passando a reconhecer como índios aqueles que vivem dentro destas áreas, esquecendo-se que este processo de identificação constituiu-se a partir da trajetória histórica das próprias sociedades de cultura ocidental, às quais fundam seus Estados-Nação, acostumando-se a organizar suas identidades e suas realidades segundo estas unidades espaciais politicamente demarcadas, chamando-as de países. Assim quem nasce em um determinado país como o Brasil é brasileiro, na Argentina é argentino, ou seja o espaço determina, neste caso, uma importante identidade. Utilizando-se da mesma lógica para as sociedades indígenas, penaliza aqueles que por terem outra cultura não se conformam ao confinamento imposto, classificando-os de desaldeados e questionando suas identidades indígenas.

É fundamental destacarmos a importância da terra para as sociedades indígenas, mas isto não pode tornar-se uma prisão, um condicionamento das identidades, pois a liberdade para escolher onde cada um, ou cada grupo quer viver também é muito importante.

A cidade não é uma invenção das culturas indígenas que habitam atualmente o Brasil, mas o confinamento em áreas demarcadas tampouco é uma invenção das mesmas, e no entanto não se questiona a identidade dos índios que se conformam à elas.

Ao realizarmos trabalho de pesquisa junto aos Terena habitantes de Campo Grande, recolhemos um depoimento esclarecedor; Seu Lucídio, uma das lideranças Terena em Campo Grande, dizendo-se indignado com a forma das pessoas se referirem a eles, chamando-os de desaldeados, afirma o seguinte: "desaldeado é aquele que vem da Europa para cá, é o alemão, o italiano, mas não o índio que anda dentro de um território que sempre foi dele" (Lucídio In: Caleffi, 1999 pag.124)

O outro argumento o qual mencionamos no início, é relativo a própria compreensão do conceito de cultura, a concepção da existência de "culturas cristalizadas", atribuído pela cultura ocidental às culturas nativas, tratando-se de uma percepção totalmente equivocada. O senso comum do cidadão brasileiro entende que as culturas nativas para serem respeitadas e vistas como tal, devem ainda hoje configurar-se da mesma forma que estavam quando do advento da chegada dos europeus aqui, ou seja viver sempre no meio da selva, andar nú, e mais todo o arcabouço imaginário de representações sobre os povos indígenas que encontramos nas mais

distintas fontes, e que pretende tratar estas culturas não como processuais mas como algo cristalizado no tempo, ignorando todo o longo período de dominação colonial e marginalização por parte dos diferentes segmentos sociais, sofrido por estes povos.

Refletindo sobre isto notamos que o que determina que as culturas sejam diferentes entre si, é que cada uma delas atribui diferentes significados simbólicos às coisas, seguindo diferentes lógicas e tendo diferentes formas de construção de mundo. Todas com a mesma importância, porém diferentes entre si. Ou seja, os seres humanos, de modo geral não são escravos das coisas e nem dos lugares, ao contrário os homens é que através da atribuição destes significados simbólicos concedem sentido a realidade, e estes sentidos são peculiares à cada cultura.

Os sentidos atribuídos às coisas pelas diferentes culturas, variam de cultura para cultura, como já afirmamos, e também variam ao longo do tempo, assim sendo são processos históricos.

As culturas são dinâmicas, influenciam-se mutuamente e se constroem também nos contatos com outras culturas, o que não significa absolutamente perda de identidade, e sim, que como a identidade é justamente um elemento construído culturalmente por sua essência, também é dinâmica.

Não afirmamos aqui que nunca houve casos de culturas que se dissolveram em outras, até porque as culturas como já dissemos são processo, o que sim estamos afirmando é que historicamente não tem acontecido isto com as culturas indígenas cuja determinados grupos vivem nos centros urbanos, no Brasil. Não tem acontecido desta forma, as identidades indígenas tem se mantido porque justamente suas culturas estão vivas e são capazes de resignificarem novas realidades, novos objetos, e adaptarem-se a novas condições de vida. Este processo não é privilégio do centro urbano, ele teve que acontecer também nas aldeias.

Nós já sabemos que o chamado "projeto civilizador" de acabar com as culturas nativas fazendo com que elas se dissolvam, não funcionou, por isto eu retorno ao ponto de partida: existe uma dificuldade real, por parte do atual sistema hegemônico, principalmente no Brasil, de compreender estes grupos indígenas dentro das cidades. Muito bem, vamos detectar estes problemas e trabalhar sobre eles, não repetindo o erro de penalizar ainda mais as populações indígenas questionando sob falsos argumentos, suas identidades.

Ao ampliarmos o foco deste problema, notamos que a diversidade das relações estabelecidas entre os povos indígenas e os Estados Nacionais latino-americanos, deve ser entendida a partir dos diferentes processos históricos por eles vivenciados: na época colonial existiam apenas duas

políticas indígenas para a América Latina, a do Império colonial português e a do Império colonial espanhol. Com as respectivas independências e a formação dos Estados Nacionais, cada país encarregou-se de traçar as suas políticas em relação aos povos indígenas. Salientamos aqui que a ausência de menção aos grupos indígenas em vários períodos históricos nos códigos de leis de diferentes países, é entendido por nós também como uma estratégia, neste sentido ao final, acaba por constituir-se também em uma política.

Existem países, na América Latina, onde o contingente populacional indígena é bastante grande, proporcionalmente aos seus habitantes com outras tradições culturais, muito maior que no Brasil, como é o caso do Equador, do México, do Peru, Bolívia, Colômbia, Guatemala entre outros. Estes países sempre tiveram uma densa população indígena, basta lembrar que foram sede dos grandiosos Impérios Inca, Asteca e Maia, apenas para citar os mais conhecidos, apesar de terem sofrido barbaramente com a conquista europeia, proporcionalmente seguiram mantendo um grande contingente populacional indígena. Como dissemos esta cifra tem de ser entendida proporcionalmente a totalidade da população destes países. Muitas vezes esta força numérica acaba por traduzir-se em força política do contingente nativo, fazendo com que o peso desta, nos respectivos Estados seja mais significativo que no Brasil.

Há um outro componente também que nos faz pensar que para a população nativa dos países oriundos do Império colonial espanhol citados acima, o exercício de negociação com o Estado tenha sido estabelecido em plano diferente que no Brasil, que é o fato de que estes indígenas eram originários de sociedades que já se organizavam com um modelo político de Estado. Como citamos, várias destas sociedades formaram Impérios, assim o poder dividido do corpo social não constitui para eles, uma novidade trazida pelo colonizador, mas sim vivenciada a partir do próprio processo interno de suas culturas. Por exemplo a cidade de Quito, onde a presença indígena é muito importante, era uma das capitais do Império Inca, lógico que os colonizadores destruíram a antiga capital e construíram uma cidade europeia sobre ela, mas a presença indígena nunca foi motivo de estranhamento ali pois sempre foi muito forte.

Países como a Argentina já possuem uma história mais semelhante à do Brasil, eram regiões ricamente povoadas por povos nativos, anteriormente a conquista, porém estes grupos possuíam formas diferentes de organização, muitos deles configuravam-se naquele momento, em sociedades chamadas pela história e pela antropologia de segmentárias, onde o poder não se encontra separado do corpo social, o que não significa que não existam relações de poder entre estes povos, lógico que elas

estavam presentes, mas o poder não estava institucionalizado na estrutura de um Estado.

Assim é possível que o fato de alguns países serem descendentes dos grandes Impérios americanos tenha aportado um diferencial em suas articulações políticas frente aos Estados Nacionais, inclusive porque as populações nativas já habitavam, anteriormente à conquista, núcleos urbanos, e ali permaneceram em grande quantidade. Por isto, falarmos da presença indígena em diversas cidades latino-americanas não significa nenhuma novidade, nem algo que possa causar algum estranhamento.

Porém a presença indígena nas cidades do Brasil, também não se constitui em um fato histórico novo, no entanto seu pequeno número proporcionalmente as populações habitantes de estas cidades portadoras de outras tradições culturais, e talvez a dificuldade de relacionamento com o modelo estatal, fizeram com que a presença das mesmas pudessem ser ignoradas, até pouco tempo, tanto pela própria face da academia que se interessa por estes povos, bem como pelo Estado, e ainda muitas vezes pela própria sociedade civil.

O segundo problema que escolhemos para a bordar neste texto, como já dissemos anteriormente, diz respeito a reivindicação de determinados povos indígenas de se utilizarem da justiça comunitária, ou seja da justiça tradicional de suas respectivas culturas, na resolução de determinados problemas.

Para esta exposição optamos por reproduzir aqui o relato de uma liderança indígena Saraguro, sobre as adversidades enfrentadas por ele e por várias comunidades Saraguro que decidiram por retomar e aplicar sua justiça comunitária.

Os Saraguros constituem-se em um povo indígena que utiliza o idioma Quichua, estando organizados por comunidades, habitantes do atual território do Estado do Equador. Estas comunidades sobre as quais trataremos, habitam os andes meridionais equatoriano, antigamente território do Império Inca, do qual os Saraguros descendem. Porém os Saraguros ocupam hoje uma área bem mais ampla, que inclui inclusive a atual Amazônia equatoriana.

PONENCIA DE LOS PANELISTAS EN EL FORO
“JUSTICIA COMUNITARIA Y DERECHOS
HUMANOS” EN LA CIUDAD DE CUENCA EL 25 DE
OCTUBRE DEL 2001.

Angel Polivio Cartuche Guamán (líder de la comunidad indígena de Ñamarín).-

Para los Saraguros es un honor y tenemos que agradecer a las autoridades y en particular al Dr. César Zea presidente de Amnistía Internacional por darnos la oportunidad para exponer nuestras experiencias que hemos vivido y hemos hecho en lo que se refiere a la justicia comunitaria en las comunidades de Saraguro.

Más de quinientos años los indígenas hemos estado sufriendo, hemos resistido y aún estamos con vida. Por eso nosotros estamos aquí para dar a conocer a los compañeros vecinos nuestros. Más de quinientos años hemos sido atropellados por el capitalismo y víctimas del capitalismo y del feudalismo pero no hemos muerto, porque reina la sabiduría en cada uno de nuestros indígenas; por eso vivimos, estamos con salud y defendemos nuestra vida, y hoy, queremos estar conjuntamente con las autoridades que hacen la política, la constitución de la república, el ejecutivo y la justicia.

Queremos estar con ellos para conversar para coordinar lo que dicen ellos la modernización y desarrollo del país. Cuando se pisotea al pueblo no puede haber desarrollo en el país, de eso nosotros estamos consientes y queremos colaborar y contribuir, por eso estamos aquí. Nosotros en las comunidades de Saraguro hemos sufrido una serie de atropellos en lo que se refiere a la justicia y lo que la constitución define.

En este momento voy a dar a conocer lo que el pueblo piensa, siente y vive. Hace más de veinte años hemos soportado abigeatos en nuestras comunidades. Saraguro es un pueblo dedicado a la actividad agropecuaria, nosotros vivimos de la actividad pecuaria, particularmente de los ganados; nos dedicamos a esta actividad y es nuestro capital que nos permite la subsistencia. ¡No tenemos para ahorrar en los bancos!. Este capital prácticamente está depositado en los potreros y tenemos que defender porque nos permite sobrevivir, dar educación a nuestros hijos ¡¡y tenemos que defender!! Pero algunos compañeros moradores han entrado en contacto con los mestizos que viven en el centro de Saraguro. ¿Para qué? Para cometer el abigeato. Ellos son quienes transportan lo robado a las diferentes provincias del Ecuador.

Nosotros hemos tratado de frenar estos robos de ganado porque toda nuestra familia padeció por esta clase de delitos. Es por eso que nosotros empezamos la ley de justicia comunitaria y queremos referirnos a este proceso, cómo lo hemos llevado. Pero

antes quiero manifestar algo: la justicia nunca hizo nada para solucionar esta grave crisis que estamos padeciendo. Nosotros hemos reconocido los cuatrereros, les hemos puesto en manos de las autoridades y nos piden que les entreguemos a los testigos. Hasta que nosotros vamos a las comunidades por los testigos, los que han cometido el abigeo ya están libres, han pagado para los abogados. Realmente la justicia, con excepción de mucha honra por supuesto, pero los hombres de justicia que trabajan por la justicia no están en función del pueblo, sino en función económica de los que son millonarios con el sudor del pueblo. Nosotros queremos que esto se termine.

En el mes de mayo empezamos a trabajar en la Justicia Comunitaria bajo los principios éticos y morales de los indígenas: AMA KILLA, AMA SHWA, AMA LLULLA. Nosotros las comunidades de: Bahín-Turucachi, Tuncarta, Oñakapak, Tambopamba y Ñamarín -cada comunidad cuenta con unas 120 familias aproximadamente- le invitamos a la persona que ha caído en este error a una asamblea comunitaria. Cuando nosotros encontramos un abigeo lo buscamos y tratamos de que se recapacite del error que ha cometido, pero si él no reconoce, nosotros nos sujetamos al Derecho Consuetudinario de nuestros antepasados que consistía en sacar el JAMAZHI a través del baño. El JAMAZHI es una complicación psicológica en la que el ser humano está lleno de susto, espanto, pereza para trabajar, es agresivo, etc. Entonces, a través del baño él se cura y empieza a recordar y admitir sus errores contando con todos los detalles del robo en contra de las propiedades de la comunidad. Dan los nombres de sus colaboradores e inmediatamente al colaborador también se lo llama para que declare su acto ilícito que ha cometido. Este proceso nos dura a veces hasta tres días consecutivos. Así perdemos el día de nuestras labores, por eso este trabajo es duro para nosotros porque al compañero invitado, si en toda la noche no reconoce, (por su puesto basado en un riguroso seguimiento por parte de la comunidad) la gente así como estamos en este auditorio, se resiente. Porque si le hemos invitado al compañero para que declare y se recapacite y, si él no se recapacita, nosotros tenemos que acudir a nuestras costumbres y lo llevamos al pozo, lo bañamos y empieza a recapacitarse (coincidiendo así con las hipótesis que se formula y se va descartando las otras que no se ajusta) y da nuevos nombres de los cómplices. De esta manera van aclarando el problema.

En este penúltimo proceso hemos descubierto una red de cinco personas que han participado en este acto ilícito. Primero reconocen que lo realizaron y luego (se arregla) el costo de las propiedades. Nosotros colaboramos para establecer el precio (de los daños causados), porque si es muy alto, nosotros no lo permitimos; aquí ayudamos en lo que es la justicia comunitaria para que las dos partes estén en paz. Luego de este proceso elaboramos una acta en la cual los compañeros firman como los autores absolutos de todos los daños ilícitos que se han cometido. Una vez que está escrita el acta se hacen algunos compromisos, responden también a los dueños... El compañero que ha estado cometiendo estos actos ilícitos se compromete a participar en la vida comunitaria, en los trabajos planificados con la comunidad, participar en los eventos culturales y sociales que desarrolla la comunidad. Porque los autores de estos delitos (normalmente) no son participen de la comunidad, están al margen. Entonces, desde ese momento él se compromete a ser partícipe y activo en la comunidad. Y, para terminar nuestro proceso invocamos a nuestro creador por permitir que se recapaciten los autores del abigeato y terminamos dándonos la paz entre todos.

O autor do texto acima bem como outras lideranças das comunidades que estão envolvidas na utilização da justiça comunitária, foram vítimas de repressão e de mandado de busca e apreensão policial, apesar de estarem os mesmos, como alegam, protegidos pela constituição equatoriana que em seu Artigo 191, no inciso quarto afirma

Las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la constitución y las leyes. La ley hará compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional. (Constitución Política del Ecuador, Art. 191-inciso cuarto).

Esta complexa discussão pode ser melhor analisada se entendermos como determinados Estados latino americanos organizaram-se a partir da época colonial e dos novos parâmetros da Nação moderna.

É muito sintomático que Cartuche Guamán no seu discurso utilize o termo vecino, posto que este termo significa o cidadão do antigo regime. Porém longe do vecino ser o cidadão de uma entidade abstrata como será

na nação moderna, ele é antes de tudo vecino de uma comunidade específica, de um pueblo, territorializado, e nisto segundo François-Xavier Guerra, está forjada sua identidade primária e seu orgulho (1999 pag.42). Uma das questões que se coloca, segundo este autor é saber quando a ruptura entre a concepção do vecino, do modelo colonial, e do cidadão moderno, proposto pela nova ordem política (componente individual de uma coletividade abstrata), deixa de ser um ideal para passar a fazer parte do sentimento cotidiano das pessoas (Ibdem).

A constituição gaditana concede ao indígena a igualdade liberal, ou seja ao índio também é reconhecida a cidadania. Com o advento da República os poderes deveriam ser separados (executivo, legislativo e judiciário) no entanto, por problemas e dificuldades administrativas e econômicas, a estrutura do município, descendente dos antigos cabildos, assim como estes, em muito casos acumulou durante um importante período do séc. XIX, a função de justiça (Annino, 1999 pp.73-74).

Captada por las comunidades indias, difundida por un Estado incapaz de controlar las prácticas, la ciudadanía liberal fue redefinida por las culturas locales com significados muy lejanos de los proyectados por las Cortes de Cádiz, pero no por ello menos importantes para entender los dilemas de la futura gobernabilidad republicana. Es necesario insistir en la superposición de los derechos de la ciudadanía com los de justicia. Los documentos sobre las elecciones municipales en los años gadiatanos nos informan que alcaldes y regidores fungían también como jueces, y no sólo en los municipios indígenas sino también en los blanco-mestizos. El paso de los poderes del Estado a las sociedades locales fue, pues, masivo y generalizado, respecto a todos los segmentos de la sociedade, aun cuando sea fácil imaginar que los significados de justicia, y por conseqüente de ciudadanía siguieron siendo distintos en los pueblos indígenas (Aninno op cit pag. 74)

Assim notamos que o esforço pela implementação da idéia de igualdade entre os cidadão, e principalmente entre as estruturas e atribuições administrativas dos municípios, na organização moderna do Estado Nação, acaba por propiciar justamente a manutenção da diversidade possibilitando a prática da justiça comunitária no séc. XIX, já dentro da nova estrutura política. Ao repassar a responsabilidade das práticas da justiça aos pueblos e sociedades locais, o governo possibilita que estas ressignifiquem seus procedimentos utilizando-os de acordo com a compreensão que a partir da sua cultura fazem dos mesmo. Claro que não

podemos analisar a partir de uma proposta de linearidade histórica entre este período e a atualidade, inclusive não podemos esquecer da influência que o positivismo teve sobre a concepção e as atribuições do Estado Nação. Porém não é difícil de entender a sobrevivência do direito consuetudinário dos diferentes povos indígenas, em determinados Estados latino americanos, ao acrescentarmos aos fatores internos ainda o fator externo de que os mesmos tiveram a prática do direito comunitário sancionada pelos governos durante um longo período de tempo.

A conformação histórica nos expõe e nos ajuda a entender as fragilidades da constituição prática das estruturas administrativas dos atuais Estados, e as tensões por vezes mais explícitas, por vezes mais dissimuladas, entre as diversas concepções das diferentes comunidade (o local) e a noção pretendida homogeneizante do Estado Nacional.

As discussões que envolvem estas questões, fazem parte da extensa agenda dos países multiculturais. Encontrar articulações entre as diferentes concepções de justiça, entre as diferentes concepções de mundo é uma tarefa longa, mas que como vimos, a partir da troca do paradigma integracionista por uma concepção de autogoverno dos povos indígenas e de convivência e respeito as diferenças, torna-se a cada dia mais urgente.

Códigos e leis citados

Código Civil Brasileiro. 1916

Constituição da República Federativa do Brasil. 1988. São Paulo, Atlas

Constitución Política del Ecuador

Lei 6.001, 19 de dezembro de 1973 "Estatuto do Índio"

Bibliografia

ALCINA, José Franch. Indianismo e Indigenismo en América. Madrid:Alianza, 1990

ANNINO, Antonio. Ciudadania versus gobernabilidad republicana en México. Los Orígenes de un dilema. In: SABATO, Hilda (coord). PP 62-92.

CALEFFI, Paula. "A Identidade Atribuída: um estudo da historiografia sobre o índio." São Leopoldo(Brasil): UNISINOS, Rev. Estudos Leopoldenses - Série História, 1997. PP. 49-65

-----"Cultura Nativa e Globalização: Terena em Campo Grande, (re)significando o real. São Paulo:USP, Rev. Imaginário n.5, 1999. PP121-139

-----"Os Censos Demográficos como um instrumento da formação e consolidação das identidades regionais e nacional. Rio de Janeiro: Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (Rev.), n.408, jul./set. 2000. PP 343-363.

DEBRET, Jean B. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. São Paulo: Martins, Brasília:INL, 1975.

GUERRA, François-Xavier. El Soberano y Su Reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina. In: SABATO, Hilda (coord). PP 33-48

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz -poder tutelar e indianidade no Brasil. Rio de Janeiro:Vozes, 1995

PACHECO DE OLIVEIRA, João. (org). Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998

RAMOS, Alcida R. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira. Brasília: Dep. De Antropologia, série Antropologia n 221, 1997

SABATO, Hilda (coord). Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Notas

¹ Doutora em História e Geografia da América pela Universidad Complutense de Madrid. Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do vale do Rio dos Sinos - Unisinos, RS/Brasil Paula@bage.unisinos.br

² Organização Internacional do Trabalho.

³ A tradução foi feita pela autora.

⁴ Lei n. 6.001 de 19 de dezembro de 1973.

⁵ Referimo-nos a meados de 2002