

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Lucas Pêgas Avellar Coelho

LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL: DO ETNOCENTRISMO AO ETNOCÍDIO

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso).
Orientadora: Prof.^a Dra. Elizabeth de Paula Pissolato.

Juiz de Fora
2019

DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, Lucas Pêgas Avellar Coelho, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 201773105A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL: DO ETNOCENTRISMO AO ETNOCÍDIO, desenvolvido durante o período de 05 de agosto de 2019 a 20 de novembro de 2019 sob a orientação de Dra. Elizabeth de Paula Pissolato, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, ____ de _____ de _____.

Lucas Pêgas Avellar Coelho

Marcar abaixo, caso se aplique:

Solicito aguardar o período de () 1 ano, ou () 6 meses, a partir da data da entrega deste TCC, antes de publicar este TCC.

LEGISLAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL: DO ETNOCENTRISMO AO ETNOCÍDIO

Lucas Pêgas Avellar Coelho

Resumo: O presente trabalho pretende, através de revisão de literatura, compreender a partir de políticas de Estado e legislações, as origens e pretextos para o etnocídio das culturas indígenas brasileiras desde o primeiro encontro entre nativos e portugueses até o tempo recente. Tem como objetivo contribuir para o debate sobre o etnocentrismo e dar base para a crítica às ideias que sustentaram, em boa parte, as políticas indigenistas no país, ideias que, apesar de não mais existirem na legislação, ainda se fazem presentes em discursos políticos ou do senso comum que ameaçam a integridade desses povos.

Palavras-chave: Etnocentrismo; Etnocídio; Legislação Indigenista no Brasil; Colonialismo.

1 INTRODUÇÃO

Apesar da questão indigenista no Brasil já estar presente em legislações anteriores à constituição de 1988, foi apenas nesta, que eliminou-se a perspectiva assimilacionista dos demais textos, que afirmavam que os indígenas deveriam ser incorporados à comunhão nacional brasileira. Com a nova constituinte, reconhece-se o direito à diversidade sociocultural e linguística dos povos indígenas, a proteção às suas terras e bens, materiais e imateriais (SOUZA LIMA, 2015).

O fato de que antes se compreendia os indígenas como categoria social transitória fadada ao desaparecimento, demonstra que, na esfera legislativa, os povos nativos do Brasil, desde 1500 até 1988 foram tratados com uma visão etnocêntrica, que contribuiu para um etnocídio desses povos (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

O objetivo do presente trabalho, será realizar um histórico das políticas e legislações indigenistas desde o primeiro contato entre colonizadores portugueses com os nativos indígenas até o tempo recente, a fim de identificar a lógica em que o etnocídio ocorreu e ainda ocorre. Buscar-se-á as origens e pretextos para seu acontecimento, com ênfase na legislação, pois como afirma Beatriz Perrone-Moisés, “o sistema jurídico é um dos fundamentos das relações dos homens. As ideias nele contidas são muito mais do que mera retórica destinada a permitir a realização da vontade de um ou outro grupo político” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116).

2 DESENVOLVIMENTO EM TRÊS TEMPOS

2.1 Legislações e políticas indigenistas no período colonial (século XVI ao XVIII)

A carta de Pero Vaz de Caminha narra o primeiro encontro entre colonizadores portugueses e indígenas no Brasil. No documento, é descrita uma terra paradisíaca habitada por nativos pacíficos e sujeitos à “boa fé” que contrasta com os relatos de seu contemporâneo Américo Vespúcio, que descreve os nativos do “Novo Mundo” como homens decadentes, sem ordem, sem fé, sem noções de propriedade, território e dinheiro e ignorantes de instituições (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 35-36).

Após o sucesso dos primeiros relatos muitos outros foram produzidos. “Esses ‘novos homens’ eram frequentemente descritos como estranhos em seus costumes, diversos em sua natureza” (SCHWARCZ, 2011, p. 44). Por parte dos cronistas ibéricos, evidencia-se a presença de uma visão universalista e etnocêntrica em tais documentos. Universalista, pois procura identificar aspectos e semelhanças comuns entre sociedades (ERIKSEN e NIELSEN, 2010, p. 11), uma vez que as coloca em perspectiva comparativa. Etnocêntrica, pois se afirma como superior.

Sobre isso, Rocha (1998, p. 5) discorre que o encontro entre duas sociedades distintas fere a identidade cultural dos envolvidos, que acabam entrando em um impasse: discordar de si para concordar com o outro ou reafirmar a detenção do que é verdadeiro e correto e taxar o outro como errado. O etnocentrismo se dá quando “o grupo do ‘eu’ faz [...] da sua visão a única possível ou, mais discretamente se for o caso, a melhor, a natural, a superior, a certa. O grupo do ‘outro’ fica, nessa lógica, sendo engraçado, absurdo, anormal ou ininteligível.”

Clastres (2004) discorre sobre outro conceito que vai além do etnocentrismo: o etnocídio. Para elucidá-lo, o autor compara o termo com a palavra que os antropólogos tomaram como referência para forjá-lo: genocídio. Esse último se relaciona com a ideia de destruição física de seres humanos, enquanto o etnocídio se relaciona com a destruição cultural de seres humanos.

Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. [...] [O etnocídio] tem em comum com o genocídio uma visão idêntica do Outro: o Outro é a diferença, certamente, mas é sobretudo a má diferença. Essas duas atitudes distinguem-se quanto à natureza do tratamento reservado à diferença. O espírito, se se pode dizer genocida quer pura e simplesmente negá-la. Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus. O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tomem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si (CLASTRES, 2004, p. 56).

Os primeiros praticantes do etnocídio aparecem na América do Sul na figura dos missionários. Eram pregadores da fé cristã com intuito de substituir as crenças locais chamadas de bárbaras (CLASTRES, 2004, p.57). No Brasil, os índios praticantes das crenças locais, para Perrone-Moisés (1992, p. 115), têm a questão de sua liberdade considerada o “motor” da história colonial. Os jesuítas, pregadores da fé cristã, segundo Schwarcz e Starling (2015, p. 43), têm seu destino entrelaçado à história dos indígenas.

No período da colonização, houve discussões acerca da soberania dos povos nativos das Américas. Em princípio argumentava-se que caberia ao papa a decisão absoluta sobre os infiéis, uma vez que esse representaria Cristo e possuiria todos os poderes espirituais e temporais. Essa visão justificava o Tratado de Tordesilhas(1) e o “direito de descoberta”. Essa tese não prevaleceu. Ao longo do século XVI firmou-se a doutrina que afirmava a soberania original das nações indígenas e negava o poder temporal do papa de legislar tanto sobre as terras “descobertas” quanto sobre os “infiéis” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 53-54).

Contudo, ao instalar o processo de colonização no Brasil, a Coroa portuguesa estendeu sua própria legislação à colônia e a adaptou conforme as necessidades específicas locais. Essas adaptações vinham por meio das Cartas Régias, que consistiam em documentações assinadas pelo rei e também Leis, Alvarás em forma de lei e Provisões Régias elaborados por corpos consultivos interessados nas questões coloniais que submetiam tais documentos para aprovação régia (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116).

É nesse caldeirão de documentos legislativos contraditórios que se começa a preparar o tempero das legislações indigenistas, que modificadas aqui e acolá, terão como finalidade por séculos, serem palatáveis apenas aos interesses desenvolvimentistas ocidentais (BIGIO, 2007). No período colonial em questão, segundo Perrone-Moisés (1992, p. 115-116), tais interesses são conflitantes entre dois grupos de atores: jesuítas e moradores (colonizadores). Enquanto os primeiros se instalam na colônia em 1549, com objetivo de converter os gentios selvagens para o cristianismo e ampliar o domínio católico estremeado pela Reforma, os últimos, beneficiados pela distribuição de territórios em sesmarias(2) pela coroa em 1534, possuindo autonomia jurídica, estavam interessados na exploração das terras pela mão de obra escrava com intuito único de enriquecimento pessoal.

A autonomia e isolamento dos colonos no período, considerada danosa para a Coroa, fez com que em 1572 a administração das capitanias hereditárias(3) fosse dividida em dois governos-gerais. “[Criaram-se], pois, territórios dentro de territórios, regiões que mal se reconheciam como pertencentes a um mesmo espaço administrativo e político” (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 30-31).

A divisão da administração das capitanias em governos-gerais feita pela Coroa vai ao encontro da argumentação de Clastres (2004, p.60), quando explicita uma das características que tornam o ocidente portador exclusivo do impulso etnocida: o ocidente é etnocida com culturas alheias porque, em primeiro lugar, é etnocida com suas próprias culturas constitutivas. Esse fato se explica pelo modelo de sociedade com a presença de Estado, pois em última instância, o etnocídio resultará na dissolução do múltiplo no “Um”.

[o] Estado se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descobre-se assim, no núcleo mesmo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença. Nesse nível formal em que nos situamos atualmente, constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um (CLASTRES, 2004, p. 60).

O jogo político e legislativo envolvendo indígenas tem início em meados do século XVI, com a implementação dos aldeamentos. Nativos indígenas são divididos juridicamente em “índios amigos” e “gentios bravos” (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 41). Aos índios considerados amigos (aldeados e convertidos) era garantida a liberdade, enquanto os “gentios bravos” estavam sujeitos à escravização (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 123).

Nesse sentido, como mostra Perrone-Moisés (1992, p. 118), os aldeamentos implementados pelos jesuítas consistiram no projeto central da colonização. Tratava-se de “descer” os índios dos “sertões” para as aldeias localizadas em território colonial, onde seriam convertidos “com brandura e bons exemplos de comportamento” (SCHWARCZ e STARLING, 2015, p. 42). O termo “brandura” era frequentemente utilizado nos textos legislativos do período, assinalando que os descimentos e conversões deveriam ser realizados a partir do convencimento, sendo, portanto, considerado ilegal quando realizados a partir do uso de violência física, afinal a soberania do índio era garantida pela legislação (CARNEIRO DA CUNHA, 1982; PERRONE-MOISÉS, 2000).

Ainda que os missionários, diferentemente dos colonos, no que concerne ao direito indígena, apoiassem a tentativa de conversão a partir do convencimento “a acompanhá-los espontaneamente, dizendo-lhes que serão livres, senhores de suas terras nas aldeias, e que estarão melhor nas aldeias do que no sertão”, após a proibição régia da escravização de indígenas em 1570, a lei ainda reconhecia que os “gentios bravos” se encontravam sujeitos, com suporte do aparato legal, à escravidão (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

Dentre os aparatos legais que permitiam a escravidão estavam o “resgate” e a “guerra justa”. O primeiro consistia no resgate de índios feitos cativos por outras tribos e que seriam comidos em rituais de antropofagia. O segundo, consistia em conflitos autorizados pelo rei, em casos específicos de “hostilidades”, as quais terão interpretações específicas em diferentes momentos: seja pela recusa à conversão cristã ou pela resistência à colonização ao defender seu território e se aliar a nações europeias inimigas. Os povos considerados amigos eram envolvidos e utilizados como força nesses conflitos para defender a colônia, daí a alcunha de “muralhas do sertão” dada aos Tupi (PERRONE-MOISÉS, 1992, 123-128).

Nesses conflitos territoriais, houve grande resistência de alguns povos perante a conquista portuguesa, que jamais aceitaram a subordinação e exigiram grande esforço dos colonizadores para conquistar seus territórios (RIBEIRO, 1995, p. 33-34).

Essa resistência se explica pela própria singeleza de sua estrutura social igualitária que, não contando com um estamento superior que pudesse estabelecer uma paz válida, nem com camadas inferiores condicionadas à subordinação, lhes impossibilitava organizar-se como um Estado, ao mesmo tempo que tomava impraticável sua dominação (RIBEIRO, 1995, p. 34).

A atuação dos missionários jesuítas no período colonial portanto, se mostrava como faces distintas de uma mesma moeda, pois a partir dos textos legais, intercalava-se entre violência física e simbólica. Afinal, a cultura indígena não era reconhecida. Não havia pensamento relativista por parte dos colonizadores portugueses como havia já por parte de alguns franceses, como mostra Schwarcz e Starling (2015, p. 33-40). Havia pensamento universalista, etnocêntrico e etnocida. A liberdade garantida legalmente no direito indigenista, nos dizeres de que “*o gentio [...] será senhor de sua fazenda, asi como o he na serra*” (apud PERRONE-MOISÉS, 2000, p. 109), era a liberdade de se adaptar ao sistema político de subordinação ao Estado, à religião cristã e ao trabalho voltado para a economia de acumulação, ou seja, era a liberdade de viver nos aldeamentos criados pelos colonizadores e seguir a cultura dos colonizadores. Portanto, uma vez alienados de sua cultura, ainda que não sofressem violência

em seus corpos, eram assassinados em seu espírito. “A escolha deixada a essas sociedades era um dilema: ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio” (CLASTRES, 2004, p. 62).

O Outro, mau no ponto de partida, é suposto perfectível, reconhecem-lhe os meios de se alçar, por identificação, à perfeição que o cristianismo representa. Eliminar a força da crença pagã é destruir a substância da mesma sociedade. Aliás, é esse o resultado visado: conduzir o indígena, pelo caminho da verdadeira fé, da selvageria à civilização (CLASTRES, 2004, p. 57).

Mudanças determinantes ocorreram na colônia entre 1750 e 1777 em consequência da administração pombalina. Pombal, primeiro-ministro do rei, é conhecido por ter agido como déspota, concomitantemente com o fato de haver inspirado a formulação de uma legislação com influências iluministas em seu governo, estimulando as ciências filosóficas e promovendo o “estudo do Direito Natural, do Direito das Nações e do Direito Internacional Universal” (BOXER, 2002, p. 204).

Essas inspirações nas ciências das luzes têm como constituinte a perspectiva iluminista de cultura esmiuçada e criticada por Geertz (2008, p. 25-39), na qual a natureza é posta como base onde a cultura se manifesta, ou seja, a cultura seria algo concebido num segundo momento enquanto a natureza, num primeiro. Nessa concepção, julga-se a cultura europeia como a verdadeira expressão da civilização, aquela que alcança o desenvolvimento via o domínio da cultura. As culturas alheias são consideradas culturas ornamentais, pouco desenvolvidas. Essa perspectiva da cultura e consequentemente da história, é “totalizadora porque explica tudo e encaixa qualquer diferença concretamente existente numa única [...] explicação. Numa palavra: o ‘diferente’, o ‘outro’ é atrasado” (ROCHA, 1988, p. 33).

Especificamente para o direito indigenista na colônia, a administração pombalina resultou na criação do “*Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário*”, publicado em 3 de maio de 1757 e transformado em lei por meio do alvará de 17 de agosto de 1758”, que estipulou como principal objetivo a assimilação da população indígena, os quais deveriam ser integrados à sociedade e se tornar indistinguíveis fisicamente e culturalmente dos brancos via miscigenação biológica e homogeneização cultural (GARCIA, 2007, p. 24).

Uma das razões pelas quais Pombal terá interesse em tornar os indígenas vassallos da Coroa portuguesa será a necessidade de povoamento de territórios em disputa com a Espanha, já que após o Tratado de Tordesilhas ter se tornado obsoleto para legislar sobre terras desbravadas à Oeste, o novo Tratado de Madri estipulou que a posse das terras seria atribuída à nação que possuísse vassallos ocupando-as (BOXER, 2002, p.199).

No período que precede a colonização, a perspectiva de “raça” estava vinculada à ancestralidade e à religião. Durante e posteriormente ao colonialismo é que se começa considerar características fenotípicas como um marcador de distinção na hierarquia social, pois essas serão relacionadas em maior ou em menor medida à escravatura (GARCIA, 2007, p. 27). A ideia de integrar a população indígena à sociedade colonial se permitia viável, uma vez que esses não eram necessariamente relacionados ao trabalho escravo como ocorria com os negros africanos, uma vez que os indígenas possuíam menor experiência para o trabalho agrário, pois numa comparação evolucionista, e portanto etnocêntrica, se encontravam parte num estágio de caça-coleta e parte numa inicial revolução agrícola, enquanto os negros africanos possuíam experiência consolidada em uma forma de sociedade agrícola de maior semelhança à que se desenvolveu na Europa. Por conta desse e outros fatores, negros africanos foram preferidos pelos colonizadores para serem utilizados como mão de obra e consequentemente se tornaram o estereótipo da figura do escravo (BOXER, 2000, p. 41-43; RIBEIRO, 1995, p. 32).

Para que o projeto de assimilação se realizasse, o Diretório impôs determinadas políticas de miscigenação: presença de brancos nas aldeias que antes eram reservadas apenas para indígenas e missionários jesuítas (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 119); incentivo de casamentos mistos; preferência para os nascidos da miscigenação na seleção para ocupação de cargos públicos nas aldeias que, uma vez abertas, imaginava-se que seriam “transformadas em vilas e lugares portugueses”; proibição do uso da alcunha empregada aos indígenas de “negros da terra” ou simplesmente “negros”; obrigatoriedade do uso da língua portuguesa juntamente com a proibição do uso de idiomas de origem indígena (GARCIA, 2007, p. 24-25).

O emprego que se fazia das alcunhas que relacionavam indígenas com os negros africanos segundo Garcia (2007, p. 25) demonstra “o lugar social ao qual eram remetidos os índios”. Ou seja, ainda que os indígenas possuíssem minimamente direitos nas legislações, eram socialmente enxergados como escravos e conseqüentemente ausentes de direitos.

O emprego do uso obrigatório do português seria viabilizado a partir das escolas fundadas nas aldeias para educar os índios. A obrigatoriedade do português e a proibição das línguas tribais são justificadas no texto do Diretório. Relacionava-se as línguas tribais aos costumes não “civilizados” e o idioma europeu à civilização:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbárie dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da língua do príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo príncipe. Observando pois todas as nações polidas do mundo este prudente, e sólido sistema, nesta conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidarão os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar este perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos diretores, estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da língua portuguesa, não consentindo por modo algum, que os meninos, e meninas, que pertencem as escolas, e todos aqueles índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas nações, ou da chamada geral; mas unicamente da portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína espiritual, e temporal do Estado (Diretório, parágrafo 6, in: ALMEIDA, 1997 apud GARCIA, 2007, 25-26).

Nota-se que para além dos dialetos tribais, o Diretório dos Índios estipulava a proibição da “língua geral”, que segundo Monteiro (2001 apud GARCIA, 2007, p. 26), não se tratava necessariamente de uma única língua, mas de variadas línguas baseadas no tupi-guarani que ao longo da experiência colonial sofreram modificações devido à relação de diferentes culturas e foram faladas por moradores de diversas regiões da colônia, deixando de ser uma linguagem indígena e se tornando um “dialeto colonial”.

Os governadores de cada região estipularam regimentos específicos para a aplicação do Diretório nas aldeias e, cada região acabou por ter diferentes formas de funcionamento. O regimento exposto por Garcia (2007, p. 29), trata-se do aplicado na Aldeia dos Anjos que, “no Rio Grande, [...] tornou-se a mais importante tanto em termos numéricos, pois reunia a maior parte da população guarani oriunda dos Sete Povos, quanto em termos políticos, porque ali a legislação pombalina foi aplicada com maior rigor”.

O Diretório, portanto, previa a criação das escolas nas aldeias em forma de colégio para os meninos e um recolhimento para as meninas. Para frequentar o recolhimento, a idade mínima era de 6 anos e a máxima de 12 anos. Aos meninos, era ensinada a língua portuguesa em todas suas dimensões: fala, leitura e escrita. Também ensinava-se a rezar e a argumentar. Já às meninas, eram basicamente ensinadas sobre a doutrina cristã e sobre os afazeres do serviço doméstico. Essa diferenciação, ao mesmo tempo reflexo da cultura portuguesa, tem como pano de fundo o projeto central colocado pelo Diretório, no qual os meninos seriam encaminhados para assumir os cargos administrativos pelos quais teriam preferência se descendessem de miscigenação, enquanto as meninas seriam encaminhadas para se tornar esposas e gestantes da futura geração de miscigenados. As reclusas recebiam propostas de casamento comunicadas ao governador que, avaliando positivamente o pretendente, dava o aval à união e fornecia enxoval e dote. (GARCIA, 2007, p. 29-36)

“Ao relacionar as línguas das populações nativas ou a língua geral aos costumes ‘bárbaros e rústicos’ dos índios, o texto do *Diretório* reconhecia a intrínseca relação entre idioma, cultura e identidade.” (GARCIA, 2007, p. 37). O Diretório encaixa-se, portanto, em toda a ideia do conceito de etnocídio desenvolvida por Clastres (2004): reconhece-se a relatividade do “mal” no indígena, que tem potencial de transformação para um modelo ideal que é imposto a partir da negação do “Outro” e uma

identificação a si. A presença do Estado centralizador faz-se fundamental para a ocorrência do etnocídio, uma vez que busca a dissolução do múltiplo no “Um”, exigindo que costumes e formas de pensamento indígenas sejam demonizados para se adotar os costumes e formas de pensamento da massa uma estatal. Impõe-se um idioma comum que represente a unidade desejada, rejeitando até mesmo a língua denominada geral, pois essa possui traços que remetem ao múltiplo, à diversidade e, portanto, não corrobora com o princípio da identidade única, já que integra diferentes identidades e até possui potencial de forjar uma identidade independente.

2.2 Legislações e políticas indigenistas no século XIX

Compreendendo três regimes políticos distintos ao longo de sua duração, o século XIX foi um período heterogêneo. A questão indigenista, em primeiro lugar, deixou de ser, em geral, uma questão de mão de obra e passou a ser uma questão de terras. Em segundo, houve uma mudança na lógica de discussão dessa questão. Enquanto nos três séculos anteriores os atores envolvidos eram jesuítas, moradores e a Coroa, no século XIX em decorrência da vinda da família real, houve uma centralização das decisões, que resultou em uma maior exclusão do indígena em relação aos seus direitos, uma vez que perderam representação real em todos os níveis. A política pombalina também foi responsável por essa mudança, quando ordenou a expulsão dos jesuítas das colônias portuguesas. Nesse século, portanto, surgiu uma nova discussão sobre a política a ser adotada: exterminar ou civilizar e integrar os índios à sociedade. A primeira seria a solução para a questão de terras, enquanto a segunda, a solução para a questão de mão de obra (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 133-132).

Essa discussão teve bases argumentativas distintas. Na primeira metade do século se apoiou não na biologia, mas na filosofia iluminista que discorria sobre a possibilidade de o homem alcançar a perfectibilidade. Uma visão una da humanidade, pois considera uma espécie e um sentido progressivo. Os povos caracterizados como “primitivos”, porque primeiros, no começo do caminho cultural do gênero humano, poderiam alçar-se até a civilização, pois o homem seria o único animal capaz de se auto domesticar e superar a natureza. Compartilhando as mesmas bases, mas com pontos de divergência, também havia o ideal do humanismo rousseauiano, no qual a primitividade ganharia aspecto idílico por representar a igualdade natural, enquanto o progresso ocidental seria criticado por supostamente haver corrompido o homem, gerando a desigualdade (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 134; SCHWARCZ, 2011, p. 46).

Já na segunda metade do século XIX, a discussão entre civilizar ou exterminar indígenas se apoiou numa visão biológica que prefigura o evolucionismo, a qual questiona a humanidade desses povos. Vale ressaltar que mesmo no “século XVI - contrariamente ao que se podia supor pela declaração papal em 1532 que afirmava que os índios tinham alma - jamais [duvidou-se] de que se [tratavam] de homens ou mulheres” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 134).

A visão sobre o indígena passa, portanto, da edenização do humanismo rousseauiano para a detração dos naturalistas que inspiraram a história da espécie humana baseada na história natural, que darão suporte às ideologias raciais do século XIX. Grande expressão desse pensamento que influenciou as políticas e legislações indigenistas no Brasil foi o naturalista Buffon, que afirmava a “suposta inferioridade física do continente [americano], [...] uma conseqüente debilidade natural de suas espécies, [...] [onde] todos [seriam] condenados por natureza a uma decadência irresistível, a uma corrupção fatal” (GERBI, 1982 apud SCHWARCZ, 2011, p. 46). Ideia essa continuada pelo jurista Cornelius De Pauw, que introduziu a noção de “degeneração” da espécie humana das Américas. “Esboçava-se um projeto marcado pela diferença de atitude entre o cronista do século XVI e o naturalista do século XIX, ‘a quem não cabia apenas narrar, [mas] classificar, ordenar, organizar tudo o que se encontra pelo caminho” (SUSSEKIND, 1990 apud SCHWARCZ, 2011, p. 46-47).

Enquanto, nos séculos anteriores do período colonial os indígenas eram classificados entre Tupi, os amigos, e Tapuia, os inimigos, no século XIX serão classificados “em ‘bravos’ e ‘domésticos ou mansos’, terminologia que não deixa dúvidas quanto à ideia subjacente de animalidade e de errância”. Bravos eram os denominados Botocudos, conhecidos como “ferozes e indomáveis”, pois eram aqueles encontrados pelo movimento expansionista no novo governo central e eram aqueles que resistiam ao domínio e guerreavam por seus territórios. O índio Botocudo também era, em geral, o mais estudado pela nova ciência das raças. Domésticos e mansos eram os agricultores sedentários e os caçadores-coletores

errantes respectivamente (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p.136). Esses, geralmente associados aos Tupi e aos Guarani,

já [estavam] virtualmente ou extintos ou supostamente assimilados, [...] figuram por excelência na auto-imagem que o Brasil [fez] de si mesmo. É o índio que aparece como emblema da nova nação em todos os monumentos, alegorias e caricaturas. É o caboclo nacionalista da Bahia. É o índio do romantismo na literatura e na pintura. É o índio bom e, convenientemente, é o índio morto (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 136).

Sobre a discussão entre civilizar ou exterminar, brandura ou violência, o primeiro monarca a pisar e se estabelecer em terras brasileiras, d. João VI, desencadeou uma guerra de extermínio contra os povos Botocudos. Tal feito é reconhecido como inédito e excepcional, no sentido negativo, pois nos três séculos coloniais que o precederam, a guerra contra os indígenas era oficialmente sempre considerada como defensiva, “sua sujeição como benéfica aos que se sujeitavam e as leis como interessadas no seu bem-estar geral, seu acesso à sociedade civil e ao cristianismo”. Ainda que tal atitude tenha sido sem precedentes e posteriormente não mais oficialmente praticada, se vigorou durante o século, principalmente por influência de José Bonifácio, que apoiava a visão da Ilustração sobre os indígenas em oposição à visão racial, um discurso de “meios brandos e persuasivos”, mas que em conclusão, era apenas um discurso menos violento para se praticar a expansão territorial e exploração dos territórios ocupados por indígenas. Nos novos aldeamentos, foram instalados presídios para os indígenas que resistiam, enquanto oferecia-se trabalho para os que se sujeitavam (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 136-137).

Houve um retrocesso no reconhecimento dos direitos indígenas no Brasil imperial independente. Foram-lhes negadas tanto a soberania quanto a cidadania. Trazendo as premissas da Revolução Francesa, onde cada Estado deveria corresponder a uma única nação, a constituição do império não reconhecia as nações indígenas, coisa que no período colonial não foi uma problemática no discurso oficial e na legislação. A ideia da soberania indígena em uma nação dentro de outra era inaceitável para os imperialistas. Apesar de terem existido projetos sobre a civilização dos índios nos projetos da constituinte, a carta outorgada pelo imperador em 1824, não continha nenhuma referência aos índios (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 64-65).

Esse hiato na legislação fez com que cada província elaborasse suas próprias legislações sobre os povos nativos e, apesar de revogado, o Diretório dos Índios da era pombalina acabou inspirando modelos de políticas a serem adotadas. O Regulamento das Missões de 1845, que reintroduziu os missionários no Brasil, ficou sendo o único documento indigenista geral do império, prolongando o sistema de aldeamentos e preferindo a assimilação completa dos índios. Esses missionários ficaram sem autonomia e a serviço do Estado, pois “desde Pombal, uma retórica mais secular de ‘civilização’ vinha se agregando à da catequização. E ‘civilizar’ era submeter às leis e obrigar ao trabalho” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 139 e 142).

Em 1850 foi promulgada a Lei de Terras, na qual reconheceu-se que o título dos índios sobre suas terras era um título originário. No entanto, uma vez que o Estado possuía interesses expansionistas, usou-se de subterfúgios para conquistar territórios indígenas. Havia uma argumentação de que uma vez que os indígenas eram povos errantes, não se apegavam aos seus territórios, e, portanto, não possuíam noções de propriedade. Outra argumentação dizia que os índios eram recalcitrantes ao trabalho, uma vez que fugiam das aldeias para seus antigos territórios na mata, e, portanto, tomar-lhes suas antigas florestas seria uma maneira de cercar a possibilidade de uma alternativa ao processo civilizatório imposto (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 142).

Essa lei também reafirmava a necessidade do assentamento das “hordas selvagens”. Essas deveriam ser aldeadas em terras devolutas consideradas inalienáveis para seu usufruto, mas o pleno uso das terras apenas seria concedido enquanto durasse o processo que se entendia como transição para o “estado de civilização” desses sujeitos índios. Nesse sentido, o que se deu foi uma política de terras agressiva aos índios aldeados, pois pouco tempo após sua promulgação, o Império passou a justificar que em determinadas aldeias nas quais inseriu-se brancos com objetivo de assimilação, tal homogeneização cultural já teria sido realizada, e, portanto, não sendo mais reconhecidos como

índigenas, não havia motivo para reconhecer suas terras como inalienáveis e essas deveriam ser incorporadas ao domínio do Estado (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 145).

A pretensão de civilizar os povos indígenas ia de encontro com sua estrutura social não familiarizada com o trabalho para fins econômicos de acumulação (CLASTRES, 1979). José Bonifácio no século XIX fez uma análise bastante atual sobre isso:

‘Com efeito o homem no estado selvático, e momento o índio bravo do Brasil, deve ser preguiçoso; porque tem poucas, ou nenhuma necessidade: porque sendo vagabundo, na sua mão está arrancar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça ou de pesca, ou ainda mesmo de frutos silvestres, e espontâneos, porque vivendo todo o dia exposto ao tempo não precisa de casas, e vestidos cômodos, nem de melindres do nosso luxo; porque finalmente não tem ideia de propriedade, nem desejos de distinções e vaidades sociais, que são as molas poderosas, que põem em atividade o homem civilizado’ (1823:19). / As conclusões que se tiram de tais análises são que, se se quer sujeitar os índios ao trabalho, deve-se ampliar suas necessidades e restringir simultaneamente suas possibilidades de satisfazê-las. Diminuir seu território e intrusá-lo, ‘tirar-lhes os coutos’, ou seja, confiná-los de tal maneira que não possam mais subsistir com suas atividades tradicionais. [...] Além da dependência que assim se cria, o desejo de instrumentos de ferro, quinquilharias, roupas - sem falar da proscrita mais onipresente cachaça - inicialmente oferecidos para criarem os hábitos e posteriormente vendidos, devem conduzi-los ao trabalho e ao comércio (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 148-149).

Clastres (1979) desenvolve a crítica sobre o etnocentrismo perpetrado pelos ocidentais ao evidenciar a inconsistência dessa pretensão de se civilizar os povos indígenas como se esses fossem inferiores e carentes de desenvolvimento. O autor mostra que em última instância, o que se dá é uma imposição do modo de vida ocidental que quer excluir as diferenças e consolidar o domínio de uma sociedade baseada na acumulação e consequente exploração da força de trabalho:

Eis-nos pois bem longe do miserabilismo que envolve a ideia de economia de subsistência. Não só o homem das sociedades primitivas não é obrigado a essa existência animal que seria a procura permanente para assegurar a sobrevivência, como inclusivamente esse resultado é obtido pelo preço de um tempo de actividade notavelmente reduzido. Isso significa que as sociedades primitivas dispõem, se o desejarem, de todo o tempo necessário para aumentar a produção de bens materiais. [...] É sempre pela força que os homens trabalham para além de suas necessidades. E precisamente essa força [Estado] está ausente no mundo primitivo, a ausência dessa força externa define a própria natureza das sociedades primitivas. Doravante, podemos admitir, para qualificar a organização econômica destas sociedades, a expressão economia de subsistência, desde que se entenda por isso, não a implicação de uma *carência*, de uma incapacidade, inerentes a esse tipo de sociedade e à sua tecnologia, mas pelo contrário a recusa de um *excesso inútil*, a vontade de adequar a actividade produtiva à satisfação das suas necessidades. E nada mais. [...] Quando desaparece a recusa do trabalho, quando ao sentido do lazer se substitui o gosto pela acumulação, quando, numa palavra, aparece no corpo social essa força externa [...] sem a qual os Selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade enquanto sociedade primitiva: essa força, é o poder de obrigar, é a capacidade de coerção, é o poder político (CLASTRES, 1979, p. 189-190).

Esse cenário de exploração do trabalho indígena continuou ocorrendo durante o século XIX, apesar do maior interesse por terras em detrimento da mão de obra. D. João VI no início do século autorizou novamente a “guerra justa” que havia sido extinta pelo Diretório Pombalino, para exterminar os Botocudos. Sua ordem foi que fossem dados 10 anos de vida de um Botocudo capturado por um branco para que o segundo pudesse civilizar o primeiro. O Regulamento das Missões de 1845, seguindo a lógica da exploração do trabalho do indígena em processo de assimilação, previa a dispensa do treino militar aos indígenas e a possibilidade de formação de companhias de índios. Alistados ou não, os índios foram usados em diversas expedições bélicas contra outros índios que ainda não haviam sido “amansados” e

“domesticados”, pois dominavam a navegação nos rios e a sobrevivência na mata (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 150-151).

Mais do que transmissores de modos tradicionais de sobrevivência na floresta úmida, desenvolvidos em milênios de esforço adaptativo, os índios foram o saber, o nervo e o músculo dessa sociedade parasitária. Índios é que fixavam os rumos, remavam as canoas, abriam picadas na mata, descobriam e exploravam as concentrações de especiarias, lavravam a terra e preparavam o alimento. Nenhum colonizador sobreviveria na mata amazônica sem esses índios que eram seus olhos, suas mãos e seus pés (RIBEIRO, 1995, p. 313).

2.3 Legislações e políticas indigenistas no século XX

“O Brasil republicano (1889) emergiu de um recente passado colonial, trazendo consigo os legados institucionais e simbólicos da monarquia, da escravidão e da fusão entre a Igreja e o Estado”. A nova República emergente tinha como desafios a enfrentar a administração e planejamento sobre o vasto território do país e sua população formada por uma multiplicidade étnica. Havia a necessidade de se “forjar um povo que se sentisse pertencente a uma *pátria brasileira*”, ou seja, transformar a multiplicidade em uma unidade que pudesse ocupar as vastas terras do país, para eliminar o risco da fragmentação, como se deu nas colônias da América espanhola, após a queda da monarquia centralizadora (SOUZA LIMA, 2015, p. 427).

Segundo Souza Lima, tais questões desafiadoras enfrentadas pela classe dominante brasileira de base agrária e de tradição escravista consistiam principalmente em três:

1. o término jurídico da escravidão e a necessidade de instauração de uma ordem baseada na liberdade, ainda assim mantendo controle sobre o acesso a terra e sobre a força de trabalho de estratos sociais hierarquicamente inferiores da população, em especial os libertos e seus descendentes;
2. a necessidade de construção efetiva de um aparato administrativo de Estado, com o fim do Real Padroado, logo, do papel de “unidades administrativas mínimas”, desempenhado por longo tempo pelas paróquias (com a paralela redefinição ou o surgimento de unidades administrativas propriamente eclesiásticas sobre certos segmentos sociais);
3. a redefinição dos modos de se imaginar e de se pertencer a uma comunidade política nacional sob um regime republicano federativo (SOUZA LIMA, 2015, p. 428).

Neste século republicano as políticas indigenistas foram estratégicas para que o projeto de se desenvolver a nação tanto socialmente quanto economicamente não fossem prejudicados. O Estado possuía novas frentes econômicas e de defesa do território nas regiões Amazônica e Centro-Oeste, localidades fronteiriças e de grande população indígena. A nova Constituição de 1891 separava Estado e Igreja e portanto preferia um projeto leigo para os índios (BIGIO, 2007, p. 13).

A preocupação que associava os indígenas às fronteiras remonta ao período colonial, uma vez que o processo de colonização e de expansão territorial fez com que cada vez mais os povos indígenas se refugassem nos ermos interiores do país, numa tentativa de fuga do contato genocida e etnocida que se aproximava. A presença de índios em terras distantes foi então desde Pombal interessante às pretensões colonizadoras, uma vez que esses poderiam ser assimilados e considerados num primeiro momento vassalos portugueses e, num segundo momento, brasileiros, para que enfim pudessem ser justificativa para o domínio estatal sobre tais terras (MOREIRA NETO, 2005).

A criação de Comissões de Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, em 1907, [foi] mais uma vertente de relações existentes entre a presença indígena e a fixação das fronteiras internas e externas do País. Salta aos olhos o caráter estratégico das linhas telegráficas não só como fator de desenvolvimento, mas também como motor para a ocupação da região, incentivando a migração, e para a garantia da defesa das fronteiras brasileiras, “nacionalizando” os povos indígenas. “Descobrir”, “amansando” e “fecundando” o interior do País, as linhas telegráficas deveriam fixar, ao longo de sua extensão e em torno de cada estação telegráfica, núcleos de povoamento para “localizar” a população nacional e atrair os

índios, “conquistando-os para civilização”. Nesse sentido, os povos indígenas [foram] elemento decisivo na construção da nacionalidade, na medida que desempenham um papel de “avalistas” do domínio brasileiro em territórios tidos como “regiões vazias” (MOREIRA NETO, 2005, p. 83).

Portanto, para resolver a questão do término jurídico da escravidão mantendo o controle sobre a força de trabalho, da necessidade de construção de um aparato do Estado que substituísse o papel desempenhado pelas antigas paróquias e de se redefinir os modos de imaginação e pertencimento ao novo regime republicano federativo, criou-se o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais em 1910 (SOUZA LIMA, 2015, p. 428), e que logo em 1918 passou a ser especificamente Serviço de Proteção aos Índios (SPI), após a transferência das atribuições de localização de trabalhadores nacionais para outra repartição governamental. A motivação da especificação e da transferência se deu por um reconhecimento da especificidade da questão indígena segundo Darcy Ribeiro, sendo a primeira vez que os índios tiveram “o direito de ser eles próprios” com o fim da catequização e dos descimentos (RIBEIRO, 1970, p. 138-139).

Souza Lima expõe uma visão diferente e mais atual:

É importante notar que as funções de ação sobre os indígenas e colonização induzida por “nacionais”, se separadas em 1918, estiveram de algum modo sempre associadas e faziam parte de uma intenção de controle sobre o interior do país que continuou presente no que se pode chamar de pensamento social brasileiro. Assim, já sob o governo ditatorial de Vargas, nos anos 1937-1945, se atualizaram nos quadros da Marcha para Oeste, sendo a chamada Fundação Brasil Central pensada por alguns como a contraparte do SPI. [...] Sob a ação dos governos republicanos não se esperava conquistar mais catecúmenos ou súditos através da conquista das “almas indígenas”: queria se formar cidadãos brasileiros, com acesso limitado aos direitos civis, políticos e sociais, demandando até estarem prontos para serem emancipados, parte de um povo que se pudesse exibir ao mundo ocidental como civilizado e, sobretudo, que servissem como ocupantes da vastidão territorial encompassada pelo mapa brasileiro (SOUZA LIMA, 2015, p. 428-429).

O que se deu, portanto, na visão do mesmo autor, foi uma dependência inferiorizante dos povos indígenas em relação ao Estado, a partir de um regime de tutela, pois não se tratava de dar capacidade aos povos indígenas de se impor e fazer reconhecer seu território com identidade étnica própria, mas sim de uma rotulação genérica totalizante [etnia indígena] das diferenças apenas para que se pudesse vinculá-las a determinados espaços estratégicos e hierarquizantes. Como instrumento legal regulador dessa lógica, em 1917 entrou em vigor o primeiro Código Civil republicano que incluiu os indígenas, considerando-os “relativamente incapazes” como as mulheres casadas e os menores de 21 anos, submetendo-os ao “regime tutelar” que cessaria “à medida de sua ‘adaptação à civilização’” (SOUZA LIMA, 2015, p. 431-432).

Com o SPI começou-se a demarcar reservas indígenas com objetivo de, em primeiro lugar, acabar com a errância de alguns povos e delimitar em quais territórios esses poderiam transitar e, em segundo lugar, com o objetivo de estatizar riquezas via administração tutelar para exploração (SOUZA LIMA, 2015, p. 434).

Sob o influxo do surgimento da Declaração Universal de Direitos do Homem, de 10/12/1948, da crítica ao racismo colonialista, nos anos 1950 se [produziu] a Convenção nº 107, de 26 de junho de 1957, da Organização Internacional para o Trabalho (OIT), sobre a “Proteção de Populações Indígenas e Tribais”. Aos poucos, e coexistindo com o assimilacionismo tutelar, surgiu uma nova visão, uma utopia, em que os povos indígenas poderiam ser o signo de sua própria diferença, num país que historicamente primou por construir sua imagem de unidade homogênea (SOUZA LIMA, 2015, p. 437).

Nesse contexto de globalização, “nasceu a ideia de que as terras ocupadas pelos indígenas deveriam ser extensas o suficiente para lhes assegurar uma transformação social autogerida [...] na direção que julgassem oportuna”. Criou-se a partir disso os parques indígenas, que deveriam representar o “índio primitivo” ou “índio do descobrimento”. No entanto, ao mesmo tempo, havia no Nordeste povos

indígenas afetados pelos processos de aculturação que nunca saíram das terras de antigos aldeamentos e buscavam reconstruir uma cultura, “defrontando-se com o duplo preconceito da discriminação por serem indígenas e por serem considerados indígenas inautênticos” (SOUZA LIMA, 2015, p. 437).

Tanto no regime de Vargas nos anos 1930, quanto no período da ditadura militar, houve uma grande expansão de fronteira sobre o Centro-Oeste e sobre a Amazônia, como parte de um projeto desenvolvimentista e integracionista.

Esses projetos econômicos, políticos e ideológicos fizeram com que o SPI e [posteriormente] a Funai funcionassem como executores de uma ação indigenista, sem impedir a implementação dos mesmos. Em muitos momentos a formulação da política e da ação era realizada no ministério a que esses órgãos estavam subordinados ou naqueles responsáveis por algum projeto econômico ou político [...]. Assim, teremos o SPI vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio no período de 1910-1930, ao Ministério do Trabalho no período de 1930-1934, ao Ministério da Guerra no período de 1934-1939 e novamente ao Ministério da Agricultura de 1940 até sua extinção em 1967. Já a Funai, de 1967 a 1990, [...] esteve vinculada ao Ministério do Interior, que era o responsável pela política desenvolvimentista dos governos militares (BIGIO, 2007, p. 15-16).

Na ditadura militar, tais movimentos expansionistas foram denunciados internacionalmente pelo genocídio de povos indígenas. Constrangidos por organizações que lutavam por direitos humanos e direitos indígenas e perante possíveis consequências econômicas no mercado globalizado, o governo aprovou o Estatuto do Índio, Lei 6001/1973, de teor assimilacionista e tutelar, mas que auxiliava na luta pelo direito às terras dos povos localizados na Amazônia (SOUZA LIMA, 2015, p. 439).

O SPI foi extinto em 1967 sob acusações de corrupção e foi sucedido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Ao mesmo tempo que o governo tentava melhorar a visibilidade internacional sobre os aparelhos de poder do Estado no país, também tentava redefinir a “burocracia de Estado, [redefinição que ocorreu] nos anos de 1967-1968, quando se preparava mais um fluxo de expansão econômica e da fronteira agrícola no país” (SOUZA LIMA, 1992, p. 170).

O novo órgão foi instituído com o objetivo de exercer o monopólio tutelar, “provendo os indígenas de todas as ações de Estado necessárias, consoante às ideias de proteção tutelar às comunidades indígenas, inclusive às suas terras e aos seus ritmos culturais específicos, representando-as juridicamente” (SOUZA LIMA, 2015, p. 439).

Com a queda da ditadura militar e início da Nova República, a Constituição de 1988, chamada de Constituição Cidadã, reformulou a vida democrática no Brasil e foi inovadora nos direitos assegurados aos indígenas, como nenhuma das anteriores havia sido (SOUZA LIMA, 2015, p. 440). Em seu capítulo VIII, denominado “Dos Índios”, estabeleceu que:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

(...)

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

(BRASIL, 1988 apud SOUZA LIMA, 2015, p. 440)

A nova constituinte reconheceu, portanto, os indígenas como possuidores de autonomia, acabando com a ideia do regime tutelar na legislação, apesar de o Estatuto do Índio de 1973 não ter sido abolido e ainda continuar vigente com um texto baseado na tutela. Além de reconhecer sua autonomia, a Constituição Cidadã também eliminou a perspectiva assimilacionista dos demais textos, respeitando a diversidade cultural e material desses povos (SOUZA LIMA, 2015, 441).

3 CONCLUSÃO

A conquista com a nova Constituição para a causa indígena foi que se garantisse direitos já requisitados há décadas por lideranças indígenas e indigenistas em geral: os aparelhos do Estado responsáveis por esses povos deveriam deixar de utilizar o discurso assimilacionista que configura uma visão etnocêntrica de que ser indígena supostamente se trataria de pertencer a uma raça inferior que necessitaria de emancipação de um suposto estado de atraso civilizatório. O que deveria ser entendido como integração à comunhão nacional seria, em realidade, fornecer-lhes verdadeiros direitos de cidadania para que suas vozes pudessem defender seus direitos, pois enquanto existindo sob um regime tutelar em um sistema que os exclui, acabariam conseqüentemente sendo destruídos (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.246-247).

O que pôde ser percebido ao longo do período que se seguiu no final do século XX e início do século XXI, no entanto, foi que os avanços de diversas políticas favoráveis à causa indígena, como as alterações na administração pública no governo de Fernando Collor de Mello (1990-1992) que transferiram os aparatos estatais responsáveis pela questão indígena de ministérios desenvolvimentistas para pastas que realmente defendiam seus interesses, não foram necessariamente decorrentes da participação dos indígenas, mas sim de um alinhamento governamental com o mundo globalizado e as novas políticas econômicas desenvolvimentistas que passaram a prezar pela sustentabilidade (SOUZA LIMA, 2015, 442).

A participação indígena na democracia brasileira também se mostrou nas últimas décadas difícil, devido à dificuldade enfrentada por esses povos em compreender o funcionamento da máquina pública após 500 anos de exclusão, assim como as normas que a fazem funcionar, resultando numa necessidade de acompanhamento de ONG's e órgãos internacionais interessados na causa para auxiliá-los. Tal questão, ainda que com pequenos avanços, ainda é um dos desafios a serem enfrentados (SOUZA LIMA, 2015, p. 446-447).

A última eleição no Brasil em outubro de 2018 que elegeu Jair Bolsonaro o 38º presidente da república, tem causado bastante preocupação quanto às conquistas já garantidas até o momento para o povo indígena. Ainda frágeis de participação e poder político, índios são atacados por um discurso político etnocêntrico que remete a momentos arcaicos em que cultura e terras desses povos não eram reconhecidas, em que indígenas eram considerados ameaças à soberania nacional e ao desenvolvimento(4)(5)(6).

Porém, ainda que em geral possuam pouco poder político, indígenas não assistem e nunca assistiram discursos desse tipo em passividade. Resistências têm ocorrido, mesmo que decorrentes de inesperadas alianças entre etnias historicamente rivais(7). Afinal, há tempos que o Brasil não possuía um governo tão assumidamente genocida e etnocida. Talvez desde as últimas décadas do período colonial, no governo de d. João VI.

NOTAS

1 - Documento assinado pelo papa no qual dividia as terras descobertas e a serem descobertas no Novo Mundo entre as coroas portuguesa e espanhola (SCHWARCZ e STARLING, 2015).

2 - Medida jurídica portuguesa destinada a distribuir terras para agricultura e estimular a produção. No período de expansão territorial, a Coroa também usou das sesmarias para colonizar os sertões e viabilizar o processo de se apropriar das terras não mencionadas no Tratado de Tordesilhas (CARNEIRO DA CUNHA, 1992; BOXER, 2002; SCHWARCZ e STARLING, 2015).

3 - Territórios cedidos aos colonos em sesmaria pela Coroa portuguesa (SCHWARCZ e STARLING, 2015).

4 - PRADO, A. C. e OLIVEIRA, Carolina. O novo alvo do governo Bolsonaro. **ISTOÉ**. 06 set. 2019. Disponível em: <<https://istoe.com.br/o-novo-alvo-do-governo-bolsonaro/>>. Acesso em: 10/09/2019.

5 - GULLINO, Daniel e SHINOHARA, Gabriel. Bolsonaro diz que reservas indígenas buscam 'inviabilizar' o Brasil. **O Globo**. 27 ago. 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/bolsonaro-diz-que-reservas-indigenas-buscam-inviabilizar-brasil-23908043>>. Acesso em: 10/09/2019.

6 - VICK, Mariana. O que são terras indígenas e qual a autonomia de seus ocupantes. **Nexo Jornal**. 11 jan. 2019. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/01/11/O-que-s%C3%A3o-terras-ind%C3%ADgenas.-E-qual-a-autonomia-de-seus-ocupantes>>. Acesso em: 10/09/2019.

7 - FELLET, João. Índios se aliam a antigos inimigos contra planos de Bolsonaro na Amazônia. **BBC Brasil**. 02 set. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49528317>>. Acesso em: 10/09/2019.

REFERÊNCIAS

BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob influência militar e da Nova República (1967-1990). **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília. v. 4, n. 2. p. 13-93, 2007.

BOXER, Charles R. A ditadura pombalina e suas consequências (1755-1825). In: BOXER, Charles R. **O Império Marítimo Português 1415-1825**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 190-216

_____. "Pureza de sangue" e "raças infectas". In: BOXER, Charles R. **O Império Marítimo Português 1415-1825**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 262-285

_____. O Império do Atlântico Sul. In: BOXER, Charles R.. **A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 27-55

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). **História dos índios no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 133-154

_____. Etnicidade, indianidade e política. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2009. 223-276

_____. Terra indígena: história da doutrina e da legislação. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 53-102

CLASTRES, Pierre. A Sociedade Contra o Estado. In: CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. 1ª ed. Porto: Afrontamento, 1975. p. 183-211

_____. Do Etnocídio. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**, São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p. 54-63

ERIKSEN T. H. e NIELSEN F. S. Inícios. In: ERIKSEN T. H. e NIELSEN F. S. **História da Antropologia**. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 9-26

GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. **Tempo**, v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007.

GEERTZ, Clifford. O Impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito de Homem. In: GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**, 1ª ed. Rio de Janeiro: Ltc, 2008. p. 25-39

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Índios e fronteiras. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília. v. 2, n. 2, p. 79-87, 2005.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Terras indígenas na legislação colonial. **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, v. 95, p. 107-120, 2000.

_____. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132

RIBEIRO, Darcy. Matrizes étnicas. In: RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 29-41

_____. O Brasil caboclo. In: RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 307-338

_____. A política indigenista brasileira. In: RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização, 1970. p. 127-148

ROCHA, Evandro P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1988

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Uma história de “diferenças e desigualdades”. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. 10ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 43-66

SCHWARCZ, L. M. e STARLING, H. M. Primeiro veio o nome, depois uma terra chamada Brasil. In: SCHWARCZ, L. M. e STARLING, H. M.. **Brasil: uma biografia**, 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 21-49

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

_____. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 155-172.