

# POVOS INDÍGENAS E INTERCULTURALIDADE NA FRONTEIRA

## Indigenous Peoples and Interculturalism at the Border

Lino João de Oliveira NEVES\*

**Resumo:** Este artigo está subdividido em três partes. As duas primeiras – “Questões indígenas” e “Fronteira” – estão estruturadas em pequenos textos que podem ser tomados como unidades em si mesmo, a que se poderia chamar de mônadas, seguidos de questionamentos, cujo objetivo é estimular o debate crítico para fixação das respectivas ideias e conceitos. A terceira e última parte – “Interculturalidade na fronteira” – defende a proposta de que o diálogo intercultural pode substituir com vantagem as clássicas situações de conflitos, exclusões e discriminações nacionais e étnicas, frequentes em regiões de fronteiras, por relações de convivência e respeito mútuo entre povos diferentes.

**Palavras-chave:** Povos indígenas; Questões indígenas; Fronteira; Interculturalidade na fronteira; Diálogo intercultural.

**Abstract:** This article is divided into three parts. The first two parts - “Indigenous Issues” and “Border” - are structured from small text files that can be taken as units themselves, which could be called monads, and each one of them are followed by questions that aim to stimulate the critical debate in order to attach their ideas and concepts. The third one and last part - “Interculturalism at the border” - supports the proposal that intercultural dialogue can replace with advantage the classic situations of conflicts, exclusions and national and ethnic discrimination, frequent in border regions, by relationships of coexistence and mutual respect among different peoples.

## Introdução

Na maior parte das vezes a convivência entre povos e culturas distintas em espaços físicos contíguos dá origem a preconceitos e rivalidades que ao invés de contribuírem para uma interação positiva pessoas e comunidades frequentemente dão origem a situações de divergência e confronto por vezes insuperáveis.

A partir do cenário traçado pelo conjunto das abordagens teórico-conceituais apresentadas nas duas primeiras partes do artigo – “Questões indígenas” e “Fronteira” – e aprofundadas na terceira parte – “Conclusão: interculturalidade na fronteira”. O objetivo deste artigo é estimular a formação de opinião crítica favorável às relações sociais, culturais, políticas, epistemológicas etc. que se estabelecem entre povos e culturas localizados em regiões transfronteiriças.

\* Mestre em Antropologia Social, doutor em Sociologia e professor do Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Amazonas. E-mail linojoaokaemo@gmail.com

**Key-words:** Indigenous peoples; Indigenous Issues; Border; Interculturalism at the border; Intercultural dialogue.

## Questões indígenas: “Índio”, “Índigena”

É conveniente lembrar que o uso dos termos genéricos “índio” e “índigena” para designar os diferentes povos que desde tempos imemoriais imprimem as marcas de suas civilizações a todo o continente latino-americano atende a função de uniformização sociocultural com que o pensamento moderno operado através das políticas públicas busca anular a possibilidade da diferença no cenário político do mundo contemporâneo.

Com as mobilizações indígenas que a partir dos anos 1970 se estenderam a todas as regiões do Brasil, o movimento indígena se apropriou dos termos “índio” e “índigena” retirando-lhes a conotação preconceituosa e depreciativa com que foram usados para discriminar as pessoas e as populações de origem étnica indígena. Utilizados hoje em sentido positivo, “índio” e “índigena” correspondem a todo aquele que se autor reconhece como pertencente um grupo étnico específico e que é reconhecido pelos demais membros desse grupo como integrante da comunidade.

Pontos para reflexão:

- Quais os povos indígenas que habitam a sua região de fronteira?
- Estes povos são originários desta região? Ou migraram de países vizinhos?

Preconceitos anti-índio

A negação da presença indígena é produzida na sempre recorrente discussão

sobre os direitos indígenas que é possível identificar no discurso anti-indígena de diferentes atores sociais que tomam os índios como inimigos da sociedade e do país, explicitando ou insinuando velhos preconceitos que revigoram a discriminação contra os povos índios, com o objetivo, explícito e/ou camuflado, de negar a possibilidade dos índios existirem enquanto povos diferenciados:

- “Obstáculo ao desenvolvimento”: os índios tomados como “atraso”, como testemunhas históricas de um tempo civilizacional ultrapassado. Embora essa seja uma concepção evolucionista em tudo superada nas ciências humanas, continua a ser frequentemente acionada quando se trata de afirmar objetivos políticos e econômicos contrários aos indígenas;

- “ameaça à soberania”: argumento utilizado contra a presença de índios em zona de fronteira, ou, mais precisamente, contra o reconhecimento de direitos territoriais indígenas em áreas fronteiriças. Este é um argumento sem nenhuma correspondência efetiva com as reivindicações indígenas, já que nem na Amazônia, nem em nenhuma outra parte do país são registradas reivindicações étnicas de autonomia política;

- “risco de internacionalização”: acusação de que os índios poderão vir a ser influenciados por interesses externos contrários à nacionalidade brasileira. Ideia pautada na noção de infidelidade nacional decorrente da concepção preconceituosa de uma incapacidade cívica e minoridade política dos índios, o que justificariam a necessidade da “tutela” estatal, como preconizada em Constituições anteriores e no Estatuto do Índio<sup>1</sup>;

- “silvícola” ou “primitivo”: termos que ao reforçar um essencialismo arcaico, tomando o índio como extensão da floresta, busca promover a desqualificação das populações indígenas enquanto sociedades, enquanto povos indígenas, e, por isso mesmo, reduzindo-os à condição de não sujeitos sociais;

- “tribo”: termo empregado em substituição a “nação”, “povo” e “sociedade”, com o propósito de negar aos índios o reconhecimento de sua condição de atores políticos de direito.

Com certa frequência é possível identificar nas falas de diferentes atores sociais que compõem os distintos cenários da vida nacional muitas destas visões, ideias, concepções e preconceitos anti-índio, acionados em diferentes contextos como princípios jurídicos, políticos, sociais, culturais, econômicos etc. de construção de uma Amazônia sem índios/de desconstrução de uma Amazônia indígena.

Pontos para reflexão:

- Quais as manifestações de preconceito contra os indígenas mais frequentes na sua região de fronteira?

- No seu cotidiano, você já fez, ou faz, uso de discurso e de práticas discriminatórias contra os índios?

## Terras indígenas

Quando se trata de reconhecer oficialmente terras ocupadas por grupos indígenas são frequentes dois pontos de discordância: devem ser destinadas aos índios “terras indígenas” ou “reservas indígenas” reduzidas, e, o segundo, que tamanho que deve ter uma “terra indígena”. A discussão sobre a conceituação jurídica e o tamanho da terra destinada aos povos indígenas não está ligada apenas a uma questão de extensão fundiária, mas expressa, antes de tudo, a discordância entre reconhecer ou negar os direitos territoriais indígenas.

Conceituar as terras ocupadas pelos índios como “reservas indígenas” não corresponde apenas a um vício de linguagem ou resquício de uma conceituação antiga. Muito mais que apenas uma imprecisão conceitual, referir-se às terras ocupadas pelos índios como “reservas indígenas” denota uma intencionalidade política de deslegitimar o direito originário e histórico garantido aos povos indígenas tanto pela Constituição Federal de 1988 como por legislações internacionais reconhecidas pelo Brasil que reconhecem as áreas tradicionalmente ocupadas pelos grupos locais como “terras indígenas”.

Outro argumento sempre recorrente é o de que as terras demarcadas representam “muita terra para pouco índio”. Este argumento procura criar a falsa ideia de que os povos indígenas “possuem” grandes extensões de terra, grandes latifúndios, como são geralmente chamadas as “terras indígenas”. Na verdade as terras hoje ocupadas pelos povos indígenas representam apenas uma parte reduzida dos antigos territórios originais, e, que, ainda assim, são na verdade, terras da União, terras públicas, sobre as quais aos índios é reconhecido apenas, e unicamente, o direito de utilização dos recursos naturais destinados à sua sobrevivência física e cultural.

Vale lembrar que embora os direitos indígenas estejam contemplados na legislação em vigor no país, estes são seguidamente desrespeitados e não cumpridos, inclusive com a conivência e participação ativa de poderes e autoridades nacionais. De modo especial, os direitos territoriais indígenas são sistematicamente violados, tanto através de invasões por empresários e segmentos das populações locais, como pela implantação de programas e projetos de desenvolvimento que provocam impactos irreversíveis ao meio ambiente indígena e à vida das populações atingidas.

Pontos para reflexão:

- Quais as “terras indígenas” demarcadas na sua região?
- Você sabe quais são as etapas e os procedimentos de demarcação de uma “terra indígena”?
- Em sua opinião, os povos indígenas têm “muita terra para pouco índio”?

Produção da não-existência indígena

O não reconhecimento dos povos indígenas é operado através da naturalização e colonização do modo de ser e viver dos índios e da afirmação da colonialidade dos conhecimentos indígenas:

- naturalização dos índios: as populações indígenas são tomadas como “naturais da terra”, como geralmente aparecem nos livros didáticos para o ensino do que é chamado de “História do Brasil” e/ou “História do Mundo Moderno”;

- colonização dos índios: a condição para ser “civilizado” era, e continua a ser, antes de tudo, ascender à condição de brasileiro, o que corresponde a deixar de ser índio, em que “civilizado” passa a ser sinônimo de “brasileiro”, e, por conseguinte, de não índio, de “ex-índio”;

- colonialidade do pensamento e dos conhecimentos indígenas: a não validade dos povos indígenas, estratégia a partir da qual passamos todos – “brancos” e índios – a acreditar na inferioridade, na ineficácia, na não atualidade, na não validade dos sistemas indígenas em todas as suas dimensões – tecnológica, social, cultural, política, epistemológica etc..

Pontos para reflexão:

- Quais as estratégias de negação da existência indígena você percebe na sua região de fronteira?
- Na sua região existem iniciativas de reconhecer e promover os direitos indígenas? Quais?

## Ser índio no mundo do branco

Ao se observar as diferentes situações do que é ser índio hoje no Brasil é possível detectar um paradoxo: “Ao ‘vestir de índio’ o índio do nordeste ‘vende’ uma imagem que já não corresponde a sua realidade, assim como ao se apropriar dos trajes e protocolos do branco os índios já ‘aculturados’ emitem um falso discurso: o de que sejam tal como o branco” (NOVAES, 1993, p. 70-71).

Ao se valerem dos sinais e elementos diacríticos que permitem a presença indígena na sociedade nacional moderna, os índios tornam possível a emergência da presença contemporânea do índio no contexto interétnico, o que lança o questionamento crítico sobre a visão etnocêntrica que condena o índio ao folclore, ao ocultamento, à negação e finalmente ao desaparecimento como expressão cultural e como ser físico.

É importante observar que mesmo sendo os índios obrigados a assumir o modelo de comportamento imposto pela sociedade nacional, que de modo imediato poderia indicar que já não são mais índios, a identidade indígena não se perde, uma vez que a adoção de quaisquer elementos da cultura material ou imaterial do branco não garante aos índios a identidade de cultura dos brancos derivada do modelo cultural dominante.

Assim, a adoção de elementos do “mundo do branco” funciona como estratégia para vencer a invisibilidade imposta e marcar uma presença indígena diferenciada, e que, para a afirmação do sujeito político índio, não pode se permitir confundir com o branco. À estratégia de se fazerem passar por branco, Sylvia Caiuby Novaes chama de “simulacro”, através do qual “a imitação do branco, no caso dos índios, ou do modelo do dominador, para qualquer grupo minoritário, parece ser um passo importante para todo um conjunto de sociedades ou grupos dentro de uma sociedade específica, que buscam contraditoriamente, afirmar-se na sua diferença” (NOVAES, 1993, p. 70).

Como esclarece a própria Sylvia Caiuby Novaes, o “vestir de índio” para afirma uma imagem de “índio” produzida pelo mundo branco é, assim, uma “simulação” que não deve ser confundida com “fingir”, situação essa que teria lugar através de “um processo de dissimulação” (NOVAES, 1993, p. 70). Longe de significar o abandono de expressões indígenas “originais”, os cocares, os colares e pulseiras étnicas e a identidade de índio genérico, elementos que compõem o estereótipo do índio a partir da visão construída pelo mundo branco sobre o que é ser “índio”, é a estratégia política indígena mais imediata de responder a pergunta preconceituosa “quem são, afinal, os índios?” e, ao mesmo tempo mais efetiva de assegurar a possibilidade de continuarem a ser índios no mundo do branco.

Pontos para reflexão:

- Em sua região ainda existem “índios puros”? Ou já deixaram de ser índios?
- Faz a distinção entre “índios puros” e índios “aculturados” não é também uma forma preconceituosa de negar aos índios o direito de sujeitos políticos contemporâneos?

## Ser índio na “situação de contato”

A partir do domínio colonial imposto pela “conquista” (DUSSEL, 1993) e reproduzida pela “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005), a subordinação se apresenta como a única forma possível de sobrevivência do índio no interior das sociedades nacionais; situação essa que a “resistência cultural” (BONFIL BATALLA, 1990), responsável pela emergência de mobilizações e iniciativas indígenas em defesa do direito à diferença, insiste em contradizer.

O que realmente nos divide, nos acaba distanciando de uma sociedade para a outra, é a questão cultural. Essa é a primeira coisa que nos divide. E a outra coisa que nos divide é o cidadão indígena, que não tem nada a ver com o modo próprio, autônomo, de ser índio; que é algo diferente. Eu acho que culturalmente o índio, ele é índio, ele preserva essa cultura, ele continua nessa cultura. Mas o índio cidadão brasileiro ele tem uma outra visão da sociedade em geral. [...] Ao defender uma postura como cidadão brasileiro, a pessoa tem os seus direitos a reclamar e as suas obrigações a cumprir. Eu acho que isso não mistura nada na questão. Estou mostrando aqui as duas visões: eu como índio na minha tribo, na minha aldeia; e eu, índio cidadão brasileiro. Eu acho que essa é uma coisa que dificilmente a gente vai chegar a um entendimento geral (FRANÇA, 2000).

Essa longa fala de Brás de Oliveira França, liderança indígena na região do alto rio Negro, no Estado do Amazonas, explicita a dificuldade de ser índio em situações de contato interétnico, com a necessidade de adoção de estratégias diferenciadas de sobrevivência física e cultural. Todos os indígenas, mesmo aqueles que não se envolvem diretamente nas lutas etnopolíticas, conhecem de perto a dificuldade de convivência em mundos distintos quando um deles não aceita a existência diferenciada do “outro”. Em sua fala Brás testemunha o drama dos “vencidos” (LEÓN-PORTILLA, 1992) subordinados, inviabilizados, excluídos, sujeitados às mais severas formas de regulação social, sempre renovadas, pela simples razão de sua existência étnica e cultural diferenciada.

Pontos para reflexão:

- Com relação a esse conflito de existência, na sua região qual a estratégia de sobrevivência adotada pelos indígenas: a subordinação para permitir a sobrevivência física e cultural? Ou a “resistência” para valorizar e fortalecer a cultura?

- As instituições públicas locais (prefeituras, secretarias e câmaras de vereadores; hospitais e postos de saúde; escolas e Universidades; agências da Funai, do Ibama, do ICM-Bio; pelotões de fronteira, delegacias de polícia, Polícia Federal; etc.) e entidades da sociedade civil (igrejas, associações de moradores, entidades profissionais, organizações governamentais etc.) contribuem para a perpetuação da “colonialidade do poder”? Ou valorizam e fortalecem os sobre os povos indígenas.

## Fronteiras nacionais, étnicas e culturais

E importante não esquecer que ao falar em fronteira estamos nos referimos, na lógica dos Estados-nações, a fronteiras geopolíticas que limitam países independentes e, muitas vezes separam um mesmo povo em nacionalidades distintas.

Contudo, em um país eminentemente multiétnico como o Brasil as fronteiras além de nacionais são também étnicas e culturais, configuradas pela presença de não apenas etnias indígenas e populações regionais não indígenas, mas por comunidades descendentes de migrantes de outros países, além de populações quilombolas.

Assim, devemos falar não apenas em uma fronteira, mas em duas, nacionais e étnicas; ou três, nacionais, étnicas e de remanescentes de quilombo, ou mesmo em quatro fronteiras, se a estas acrescentarmos as comunidades de descendentes de migrantes que preservam as identidades nacionais de seus antepassados trazidos como colonos para trabalhar as terras ou como trabalhadores nas indústrias recém implantadas no país.

Pontos para reflexão:

- Que tipos de fronteira estão presentes na sua região?
- Como são vistos pela população nacional brasileira os membros das fronteiras étnicas e culturais presentes na sua região?

## Comunidades transfronteiriças

Quando da repartição das terras do Novo Mundo entre as Coroas de Espanha e Portugal a presença dos povos indígenas estabelecidos nas áreas limítrofes foi sumariamente desconsideradas. Posteriormente, com a definição das fronteiras nacionais entre os países livres, a mesma arbitrariedade continuou a dividir comunidades étnicas, separadas por nacionalidades distintas.

As fronteiras, que dividiam domínios coloniais e hoje definem territórios nacionais distintos, para os indígenas continuam a ser linhas imaginárias sem qualquer razão de ser para as suas existências, linhas divisórias traçadas no papel que configuram mapas de domínios geopolíticos com pouco ou nenhum sentido prático na vida cotidiana de comunidades transfronteiriças, principalmente quando se trata de grupos indígenas que se identificam como parte de um mesmo povo.

No imaginário indígena as comunidades indígenas transfronteiriças continuam a ser parte do território étnico original, continuam formando o contínuo cultural onde se vai para celebrações, onde se vai visitar parentes, onde se vai trocar sementes, coletar frutos, explorar recursos naturais, no processo incessante de

permanência étnica que não se intimidou com a imposição das fronteiras nacionais e as suas imposições totalmente alheias ao mundo indígena.

No alto rio Solimões, por exemplo, região de tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, as fronteiras nacionais não apresentam nenhuma correspondência cultural e/ou política com os povos indígenas que originalmente ocupavam e que ainda hoje ocupam estas terras limítrofes. Como explica Pedro Inácio Pinheiro, importante liderança Ticuna do alto Solimões,

Nós nos consideramos brasileiros, porque a gente está na terra do Brasil, como ela é chamada. No momento que a gente vai para a terra do Peru, ou da Colômbia, aí nós somos colombianos porque estamos na terra da Colômbia, ou peruanos, quando estamos no Peru. Mas na realidade nosso sangue é de índio Ticuna; brasileiro porque nascemos no Brasil. A diferença do Ticuna que mora no Brasil para o Ticuna que mora no Peru ou na Colômbia é só pela língua, mas a história é uma só. A língua ticuna, falada no Brasil, no Peru e na Colômbia, é diferente um pouquinho e a língua não-indígena, o português e o espanhol, é diferente também. É só essa a diferença (PINHEIRO, 2011).

Se as comunidades indígenas que foram divididas geograficamente pelas fronteiras nacionais continuam a identificar como parte de um mesmo povo, como devemos considerar aquelas pessoas residentes em comunidades localizadas no lado estrangeiro da fronteira? Como estrangeiros, e, portanto, como não brasileiros? Ou simplesmente como indígenas, a partir de suas referências étnico-culturais?

E, nesse caso, não estaremos reforçando o preconceito que toma o índio em um primeiro momento como não brasileiro, e, ao final, como estrangeiro?

Pontos para reflexão:

- Na sua região, como são vistas as comunidades indígenas transfronteiriças? Como comunidades brasileiras? Ou como comunidades estrangeiras?

- E os indígenas residentes nas comunidades transfronteiriças, devem ser considerados brasileiros ou estrangeiros?

## Brasileiros ou índios?

Para uma anacrônica concepção positivista, embora ainda presente no discurso de determinados setores da vida nacional, “terra indígena” continua a ser concebida como um espaço de reclusão ao qual deveriam ser confinados os índios durante o período em que durar a sua integração à sociedade nacional.

Ao processo de descaracterização étnica a que são submetidos os índios, Aníbal Quijano (2006) chama de “desindianização”, o processo sociocultural de afastamento dos indígenas dos modos de vida e dos mundos indígenas. Pode-se dizer que no caso brasileiro, e mais exatamente na Amazônia, essa

“desindianização” impõe o ser e o modo de ser “caboclo”, produzindo uma “caboclicização” da população indígena, que corresponde ao processo sutil de invisibilização, rejeição e, por fim, anulação das marcas étnico-culturais.

Esse é o pensamento de todos aqueles que defendem que “a política indigenista deve ir além da mera demarcação de terras [...] [deve promover a] preservação de suas culturas [...] com perspectiva de vida produtiva. Só assim eles [os índios] se tornarão defensores de nossa soberania” (PEREIRA, 2009). A finalidade deste argumento é questionar a legalidade dos direitos indígenas às terras que ocupam.

A repetição do grave erro de desconsiderar os índios como cidadãos brasileiros não é acidental. Trata-se, na verdade, de uma repetição deliberadamente intencional, movida pelo princípio ideológico de considerar os índios como atrasados, como não cidadãos plenos, como obstáculo ao “desenvolvimento”, como ameaça à soberania nacional, como risco à integridade territorial do país, enfim, como inimigos do Estado, com o propósito de negar o fato de que “eles”, os índios, sempre foram os principais defensores de nossas fronteiras territoriais e historicamente os principais agentes de defesa de “nossa soberania”. Uma intencionalidade ideológica afirmada através da repetição deliberada de argumentos conservadores que busca o impossível: apagar o importante papel histórico desempenhado por vários povos indígenas, em diferentes episódios do Brasil colônia e império, para a manutenção da soberania e da integridade brasileira. Basta lembrar que o maior contingente humano nos pelotões de fronteira que guarnecem o território nacional na Amazônia é formado por indígenas, que, conhecendo a fundo a sua região, são os mais aptos defensores da integridade territorial do país, ainda que para eles, como a evidenciar o preconceito étnico de que são vítimas os povos indígenas, esteja sempre reservado os postos mais baixos na hierarquia militar.

É esse mesmo “nacionalismo conservador”, que no Brasil, desde o período colonial até os dias atuais, historicamente nega aos povos indígenas a possibilidade de afirmação de suas expressões étnicas, sejam enquanto culturas sejam enquanto organizações sociais diferenciadas, impondo interesses hegemônicos de uma elite provinciana no poder que procura fazer crer que os seus interesses são os mesmos do país e de suas gentes.

Pontos para reflexão:

- Na sua região os índios são reconhecidos como cidadãos brasileiros?
- E os indígenas residentes do outro lado da fronteira nacional, como são vistos: como estrangeiros? Ou como “índios”?

## Fronteira, lugar da alteridade

Para José de Souza Martins, um dos mais importantes cientistas sociais brasileiros, com vasta produção acadêmica essencial para a compreensão das questões agrárias no Brasil e em especial na Amazônia, a fronteira representa, antes de tudo, o lugar de exercício da alteridade, isto é, de modos diferentes de ser e viver:

O que há de sociologicamente mais relevante para caracterizar e definir a fronteira no Brasil é, justamente, a situação de conflito social. E esse é, certamente, o aspecto mais negligenciado entre os pesquisadores que têm tentado conceituá-la. Na minha interpretação, *nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar de alteridade*. É isso o que faz dela uma realidade singular. À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como os índios de um lado e os ditos civilizados de outro; como os grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres do outro (grifos no original) (MARTINS, 2009, p. 133).

Como palco privilegiado de negociação de concepções distintas de mundo, de afirmação positiva das diferenças através do diálogo intercultural, a fronteira não é o lugar onde ocorrem apenas “o desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um desses grupos humanos”, mas também o lugar de descoberta do outro (MARTINS, 2009, p. 133).

Nesse sentido, a fronteira pode se tornar o lugar de superação da diferença excludente que aparta o índio da sociedade nacional para se constituir na ponte de construção de uma igualdade “diferenciada” vivida na pluralidade:

A fronteira só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o *outro* se torna a parte antagônica do *nós*. Quando a história passa a ser a *nossa história*, a história da nossa diversidade e pluralidade (grifos no original) (MARTINS, 2009, p. 134).

Pontos para reflexão:

- Como você definiria as relações entre indígenas e não indígenas na sua região: de desencontros e o conflitos? Ou de busca de convivência em harmonia?

- Você se lembra de situações de disputa de interesses e conflitos entre brancos e índios na sua região?

- Mencione duas situações ou momentos de busca de convivência em harmonia entre brancos e índios na sua região?

## Por que demarcar terras indígenas?

Faz sentido demarcar terras indígenas? Antes de qualquer resposta é necessário considerar os “limites” da terra indígena não como linhas divisórias, ou seja, não são “fronteiras de separação”, mas como “fronteiras de separação”,

mas como marcos políticos de afirmação de espaços sociais que favorecem a consolidação de possibilidades de continuidade étnica. Assim, demarcação de “terra indígena” não pode ser entendida como mecanismo de confinamento cultural, ou como estratégia de isolamento e apartamento de populações indígenas do contato com os demais segmentos da sociedade mais nacional ou internacional.

Essa é uma interpretação estreita do significado político dos processos de demarcação e do significado étnico e cultural da terra demarcada enquanto lugar de exercício etnopolítico da identidade indígena diferenciada, interpretação que parece estar além da compreensão daqueles que em defesa de interesses imediatos individuais e exclusivos se opõem ao reconhecimento e efetivação dos direitos territoriais dos índios.

Demarcar “terra indígena” é garantir o espaço político de exercício da diferença e projetar ao futuro a possibilidade de continuidade étnica diferenciada numa sociedade plural que reconheça a alteridade, tomando-a naquilo que ela tem de mais positivo, a afirmação de diferenças que não necessitam nem devem ser reduzidas a uma uniformização cultural empobrecedora.

Rompendo com a visão essencialista que atribui aos índios valores e definições “naturais”, a demarcação contribui positivamente para a transformação do senso comum da sociedade nacional sobre as pessoas indígenas, dando visibilidade ao índio político ao afirmar socialmente uma cidadania indígena específica possuidora de direitos diferenciados derivados da “alteridade política” da qual os grupos étnicos são portadores.

Assim, o reconhecimento oficial das terras indígenas, é muito mais do que um mero procedimento de aplicação de técnicas de agrimensura, é um vigoroso processo etnopolítico de afirmação da igualdade indígena no contexto diversificado da sociedade nacional.

Pontos para reflexão:

- Você acredita que as terras indígenas contribuem para a preservação ambiental e da biodiversidade na sua região?

- Você concorda com o direito das populações indígenas poderem ter demarcadas as terras tradicionalmente ocupadas por seus povos?

- Você concorda com a demarcação de “terras indígenas” na sua região? Por que?

- Você acha que a demarcação de “terras indígenas” atrasa o desenvolvimento de sua região? Por quê?

## Por que demarcar terras indígenas área de fronteira?

Em sequência ao questionamento “Faz sentido demarcar terras indígenas?” geralmente uma segunda pergunta é feita: Faz sentido demarcar terras indígenas em áreas de fronteira?

Trata-se, na verdade (de uma interpretação estreita que não entende como é possível ser simultaneamente índio e brasileiro, uma interpretação movida pelo princípio ideológico de considerar os índios como atrasados, como não cidadãos plenos, como ameaça à soberania nacional, como risco à integridade territorial do país, enfim, como inimigos do Estado. Uma interpretação que finge desconhecer o fato de que “eles”, os índios, sempre foram os principais defensores de nossas fronteiras territoriais e historicamente os principais agentes de defesa de soberania e da integridade brasileira.

Basta lembrar que o maior contingente humano nos pelotões de fronteira que guarnecem o território nacional, na Amazônia, é formado por indígenas, que, conhecendo a fundo a sua região, são os mais aptos defensores da integridade territorial do país, ainda que para eles, como a evidenciar o preconceito étnico de que são vítimas os povos indígenas, esteja sempre reservado os postos mais baixos na hierarquia militar.

Pontos para reflexão:

- Você acha que as “terras indígenas” em área de fronteira põem risco a integridade nacional?

- Você acha correto a presença militar em “terras indígenas” em áreas de fronteira?

- Para você, as “terras indígenas” em áreas de fronteira deveriam estar sujeitas à administração das forças armadas? Quê vantagens ou benefícios isso acarretaria?

## Interculturalidade na fronteira

Interculturalidade, multiculturalismo, plurinacionalidade, são conceitos totalmente distantes da razão ocidental, hegemônica, totalizante e homogeneizadora que preside a organização dos estados e sociedades modernos. Frente a essa tradição intelectual moderna:

se começa a levantar outra visão de futuro. O reconhecimento da multiétnicidade como componente, de fato, da realidade social latino-americana, obriga a tomar distância de velhas formas de pensamento e seus projetos derivados, porque não integram nem apreendem a complexidade [latino-americana] percebida (Civilización: configuraciones de la diversidad, 1985, p. 5).

Essa nova visão é orientada pelo reconhecimento da pluralidade étnica presente não apenas em todas as partes do continente americano, mas em todo o planeta, como também pela necessidade urgente de que a relação entre os diferentes povos seja operada tendo por base a interculturalidade como princípio e fim de um diálogo entre-culturas que busque a valorização das particularidades e especificidades na convivência entre povos distintos, capazes de se respeitarem mutuamente.

Como assinalam Santos e Nunes (2004, p. 20), “multiculturalismo designa, originalmente, a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades ‘modernas’”, e que atualmente “existem diferentes noções de multiculturalismo, nem todas de sentido emancipatório” o que torna o conceito controverso e marcado por tensões.

Observando as diferentes concepções de multiculturalismo, ligadas a diferentes contextos políticos que dão tratamentos distintos às étnico-culturais, Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant chamam a atenção para

o debate confuso e impreciso em torno do “multiculturalismo”, um termo que na Europa foi utilizado para designar o pluralismo cultural na esfera cívica enquanto que nos Estados Unidos remete às sequelas perenes da exclusão dos negros e a crise da mitologia nacional do “sonho americano”, correlata ao incremento das desigualdades no transcurso das últimas décadas. Uma crise que o vocábulo “multicultural” preserva, mantendo-a artificialmente dentro do microcosmos universitário e expressando-a em um registro ostensivamente “étnico”, quando esta crise tem seu ponto de inflexão principal não no reconhecimento das culturas marginalizadas pelos cânones acadêmicos, mas no acesso aos instrumentos de (re)produção das classes média e superior – a universidade é o primeiro destes instrumentos – em um contexto de não intervenção massivo e multiforme do Estado (BOURDIEU e WACQUANT, 2001, p. 11-13).

Enquanto “multicultural” indica a coexistência de culturas diferentes, “intercultural” indica referência ao diálogo entre-culturas, à convivência capaz de substituir a hegemonia de poder por relações dialógicas entre culturas e povos estabelecendo relações interétnicas simétricas, ou seja, relações entre povos/culturas sem que qualquer um deles procure impor os seus padrões e modelos culturais aos demais povos com que mantém contato.

Na linha do que denunciam Bourdieu e Wacquant (2001), também “intercultural” e “interculturalidade” sofrem influências dos contextos sociopolíticos nos quais estes termos são utilizados, passando em determinados casos a ter a conotação de dinâmicas de integração entre culturas distintas na qual uma delas afirma a sua hegemonia às outras, submetidas ao processo de integração ou perda cultural, processo este chamado, no âmbito de uma conceituação sociológica superada, de “aculturação”.

Da mesma forma que “multicultural” e “multiculturalismo”, “intercultural” e “interculturalidade” são conceitos que quando submetidos a interpretações e

propósitos diferentes daqueles do contexto sociopolítico no qual tiveram origem perdem a dimensão emancipatória de superação das condições de exclusão e, como “falsos conceitos” (BOURDIEU e WACQUANT, 2001, p. 37) acabam por reeditar hegemonias que como fronteiras de poder dividem povos e culturas.

Este é, por exemplo, o caso de diversas práticas de ensino formal implementadas em regiões de fronteira, que apesar de nominalmente se apresentarem como propostas de educação intercultural acabam por reafirmar práticas coloniais alimentadas por metodologias pedagógicas convencionais onde o “inter-cultural” fica restrito à uma compilação folclórica das diferentes formas de expressar um mesmo animal, por exemplo, nas distintas línguas de uso correntes pelas diferentes segmentos populacionais. Ou, ainda, das chamadas “feiras” ou “mostras culturais” em que povos residentes em diferentes lados da fronteira nacional apresentam suas danças e cantos, sem, contudo, haver espaço para uma real interação intercultural.

Considerando a escola como o espaço privilegiado de afirmação e difusão de valores éticos, morais, sociais e políticos, e se o que se pretende é superar a distância imposta pelas fronteiras que dividem povos e culturas, é necessário abandonar o modelo de escola e educação convencionais destinadas à reprodução e afirmação de valores nacionais em populações transfronteiriças e adotar, sem subterfúgios, sem meias propostas, a educação intercultural como processo privilegiado de formação intelectual de sujeitos políticos capazes de pensar criticamente as realidades de pluralidade sociocultural nas regiões de fronteira nas quais estão inseridos.

Ainda com relação à educação, um erro quando se fala em educação intercultural é pensar que esta questão diz respeito apenas à educação ministrada às populações indígenas.

É certo que a educação indígena, historicamente reivindicada pelos movimentos étnicos e garantida tanto na Constituição Federal como na Lei de Diretrizes e Base da Educação Brasileira, determina que além de diferenciada, específica e ministrada na língua indígena materna, o processo de educação formal ofertado às populações indígenas dever ser intercultural.

Contudo, não basta que a educação intercultural seja aquela ministrada apenas para cursos destinados aos indígenas. Pela própria formação plural da sociedade brasileira toda e qualquer iniciativa de educação deve ter a interculturalidade como componente central do seu projeto político pedagógico enquanto as práticas pedagógicas interculturais devem estar presentes no cotidiano das escolas. É necessário que em todos os níveis de educação, em todas as instituições de ensino, sejam públicas ou privadas, a interculturalidade seja parte integrante do processo de ensino-aprendizagem. E este requisito, embora fundamental em regiões de

fronteiras nacionais e étnicas, não diz respeito apenas a tais contextos, sendo necessário estar presente em toda a rede de ensino no país.

Em seu sentido positivo o termo “intercultural”, e outros que dele derivam, indicam a relação não excludente em que dois ou mais polos do encontro cultural mantêm relações não coloniais dando origem a um cenário de equidade, em tudo distinto das situações de hegemonia e dominação *versus* colonialidade e subordinação que caracterizam as relações coloniais de imposição cultural.

O que defendo é que se pretendemos que a “fronteira” se torne lugar de encontro e convivência entre povos “multicultural” e “multiculturalismo” devem ser tomados no sentido assinalado por Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant, em sua conotação europeia que acena para a possibilidade de convivência de diferenças culturais, étnicas, religiosas, políticas etc. e no sentido assinalado por Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes, enfatizando a dimensão étnica que diferencia entre si os diversos povos indígenas que reivindicam identidades específicas que no espaço político plural os diferencia de outros segmentos das sociedades nacionais, em particular de comunidades transfronteiriças.

A proposta de uma sociedade intercultural passa necessariamente pela descolonização as relações sociais, o que significa, necessidade de reinventar o Estado-nação suprimindo dele o seu propósito de hegemonia de poder e homogeneização das diferenças, para daí dar origem a um Estado Plural onde as diferenças – culturais, étnicas, políticas, epistemológicas etc. – convivam em condições de igualdade.

Reconhecer os vários povos indígenas como diferentes entre si, portanto superando a visão simplista do índio genérico, é o primeiro passo para compreender que a descolonialidade do poder não consiste apenas na destruição ou eliminação das instituições e agentes coloniais, mas sim na erradicação das relações de poder e, principalmente, na “produção de um novo mundo histórico intercultural e de uma autoridade política (pode ser o Estado) comum, portanto, intercultural e internacional, mais que multicultural ou multinacional” (QUIJANO, 2006).

Se por um lado descolonizar o Estado “é a única forma de democratizá-lo”, por outro lado “se esse processo chegar a ser vitorioso, o novo estado não poderá ser um Estado-nação ou um Estado nacional, e sim um multinacional, ou melhor, internacional” (QUIJANO, 2006). Na fala de Aníbal Quijano, fundamentada na realidade política plural dos povos indígenas latino-americanos fica claro que Estado “multinacional”, ou Estado plural, deve ser entendido como aquele que reconhece a existência de múltiplas nações, com relações simétricas de poder entre nações (inter-nações) que se reconhecem e respeitam mutuamente.

Descolonizar o Estado é eliminar o padrão eurocêntrico de dominação-discriminação-exploração-repressão, fundamento do processo colonial que institui a colonialidade de poder que faz com que a diferença entre povos dê origem à desigualdade que marca as sociedades modernas;<sup>2</sup> descolonizar o Estado é fazer emergir uma nova forma de organização política na qual estejam representadas todas as culturas e nações que constituem o Estado plurinacional e pluriétnico, sustentado por uma nova “sociedade democrática entre iguais/heterogêneos” (QUIJANO, 2006) na qual as diferentes culturas, nações, povos, estejam representadas politicamente, o que não acontece no Estado-nação monocultural.

O paradigma pluriétnico e intercultural delineado pelas reivindicações indígenas acena para (a) a ruptura com o Estado-nação em sua formulação clássica centralizada no controle hegemônico, monoétnico e monocultural, sem lugar para a diversidade e suas formas particulares de expressão étnico-cultural, e (b) a necessária transformação do Estado-nação moderno dando lugar a uma nova forma de organização política que corresponda a um outro Estado plural e intercultural que promova a emancipação social, a convivência de poderes locais, a complementaridade de sistemas sócio-político-jurídicos que valorizem a diversidade étnica como forma de fortalecimento ao mesmo tempo de cada uma das etnias que constituem o Estado plural e do conjunto pluriétnico nacional (SANTOS, 2007). Um Estado plurinacional e intercultural pautado no entendimento de que o fortalecimento das partes, ao invés de enfraquecer o todo, como acredita a lógica centralista do Estado-nação moderno, conduz ao fortalecimento do conjunto das partes e ao aprimoramento de suas instituições sociais e políticas, o entendimento de que a “unidade do país reforça-se quando se reconhece a diversidade das culturas dos povos e nações que o constituem” (SANTOS, 2008).

Ao contrário daqueles que vêm na formulação do Estado plural uma ameaça à integridade do país, vale lembrar que a ideia de plurinacionalidade fundamenta hoje a organização política, jurídica e social de vários estados do mundo moderno, sendo o princípio ordenador de estados e sociedades como Canadá, Bélgica, Espanha, Suíça e Índia, entre outros.

O projeto civilizacional defendido pelos povos indígenas é acima de tudo um projeto de pluralismo cultural onde as relações sociais e políticas são relações pluriétnicas e multiculturais constitutivas de uma democracia multicultural; um projeto civilizatório claramente pós-colonial no qual a unidade afirmada na diversidade toma como ponto de partida a prática de diálogo intercultural, e não a hegemonia de poder que orienta o projeto civilizacional ocidental moderno.

Deste modo, o receio de que os povos indígenas venham a reivindicar a independência política com vista a formação de novos países é totalmente

infundado, como fartamente demonstram vários analistas (BONFIL BATALLA, 1990; BARTOLOMÉ, 2002 e 2003; MAYBURY-LEWIS, 2003; OLIVEIRA NEVES, 2007; SANTOS, 2007 e 2008; LACERDA, 2008; BALDI, 2008; SÁNCHEZ, 2009). A intenção de se separarem dos Estados nacionais nos quais se encontram inseridos nunca esteve presente no horizonte dos movimentos e dos povos indígenas latino-americanos.

Por todas as suas particularidades não exclusivamente antagônicas, mas complementares ao Estado nacional e que acenam para a necessidade de reinvenção de um Estado-nação de equidade, mais justo e intercultural, e que por isso mesmo deve ser chamado de Estado plural, os povos indígenas e suas mobilizações deveriam ser vistos não como obstáculos, “mas como o motor, e ainda como o condutor, de um desenvolvimento apropriado [...] de raízes americanas, multiregional, inclusive plurinacional, multicultural e integral, deveria ser a alternativa ao desenvolvimento capitalista centralizado, unilateral e linear [...]” (BARRE, 1983, p. 10).

O pluralismo cultural e, por conseguinte, a proposta de relacionamento intercultural respeitoso que está na origem do movimento indígena, e que representa a contribuição mais inovadora à sociedade ocidental, antes de ser visto como uma ameaça à soberania nacional, conforme a percepção de determinados segmentos sociais principalmente localizados em áreas de fronteira, “deve ser considerado como um fator de desenvolvimento, de outro desenvolvimento ‘endógeno’, que saiba contar antes de tudo com suas próprias forças, em oposição ao desenvolvimento ‘exógeno’ que reproduz a dependência dos países latino-americanos ao orientá-los a um desenvolvimento do tipo ocidental” (BARRE, 1983, p. 10).

## Considerações finais

A proposta de convivência intercultural defendido pelos povos indígenas latino-americanos em sua relação com as sociedades e os Estados nacionais se apresenta no cenário político contemporâneo como a alternativa mais viável de superação dos limites restritos das fronteiras nacionais e étnicas que dividem e separam povos e culturas, colocando no horizonte a possibilidade de que as fronteiras venham a se constituir como o ponto de encontro entre povos e sociedades diferentes capazes de viver o presente sem conflitos e discriminações, na busca de um futuro de convivência respeitosa entre povos e comunidades transfronteiriças.

Mais do que uma utopia, como poderia ser tomada pelo pensamento autoritário, unificador e excludente que preside o mundo moderno, a proposta explicitada pelos povos indígenas de novos Estados Plurais, necessariamente pluriétnicos e interculturais, demonstra a sua viabilidade e eficácia na constatação da existência de diferentes culturas que historicamente interagem entre si sem

a imposição de hegemonias e de subordinações, seja nas relações entre povos, seja nas relações interpessoais.

Pontos finais para reflexão:

- Na sua região, a interculturalidade faz parte do dia a dia das instituições públicas?
- Na sua região, a interculturalidade faz parte do dia a dia da convivência entre os povos e as culturas?
- Na sua região, existe prática de ensino intercultural de fato?
- O que deveria ser uma proposta de educação intercultural para a sua região?
- Você acredita que uma educação intercultural pode trazer benefícios para a vida das comunidades na sua região? Quais?

## Referências

- BALDI, César Augusto. Questão indígena tem de abandonar concepções racistas. *Revista Consultor Jurídico*, junho, 2008. (Disponível em: [www.conjur.com.br](http://www.conjur.com.br))
- BARRE, Marie-Chantal. *Ideologias indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo Veintiuno, 1983.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Bases culturais da identidade étnica no México. In ZARUR, G. C. L. (Org.). *Região e nação na América Latina*. Brasília; São Paulo: Editora da Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 135-161.
- \_\_\_\_\_. Movimientos índios y fronteras en América Latina. in SCOTT, P.; ZARUR, G. (Orgs.). *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitária, 2003, p. 49-65.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo, 1990.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT Loïc. *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Ediciones Paidós Iberica, 2001.
- CIVILIZACIÓN: CONFIGURACIONES DE LA DIVERSIDAD vol 2 (1985), "Editorial". México D. F.: Centro Antropológico de Documentación de América Latina, 5-7.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FRANÇA, Brás de Oliveira, Entrevista pessoal, concedida em São Gabriel da Cachoeira, em 12 e 26 de junho, 2000.
- LACERDA, R. Um discurso e duas medidas: o STF e a terra indígena Raposa/Serra do Sol. *Observatório da Constituição e da Democracia - C&D*. Grupo de pesquisa Sociedade, Tempo e Direito. Brasília: UnB, n.º 2, abril, p. 18-19, 2008.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la Conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009.
- MAYBURY-LEWIS, David. Identidade étnica em estados pluriculturais. in SCOTT, P. e ZARUR, G. (Orgs.). *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitária, 2003. p. 11-18.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

OLIVEIRA NEVES, Lino João de. La Colonialidad y la Historia de las Culturas/Pueblos de la Cuenca Amazónica (un acercamiento crítico). *Anais...* Simposio La deconstrucción de la colonialidad: iniciativas indígenas y antropológicas. Santafé de Bogotá, 10 a 14 de outubro, 2007.

\_\_\_\_\_. *Volta ao começo: demarcação emancipatória de terras indígenas no Brasil*. Universidade de Coimbra, 2013. Tese. (Doutoramento em Sociologia do Desenvolvimento e da Transformação Social).

PEREIRA, Augusto Heleno Ribeiro. *Discurso na cerimônia de transmissão do Comando Militar da Amazônia*, 06 de abril, 2009.

PINHEIRO, Pedro Inácio. Entrevista pessoal, concedida na aldeia Filadélfia e no Cenro Magüta, Benjamin Constant, em 11 e 12 de agosto, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 227-278, 2005.

\_\_\_\_\_. Na América Latina a precarização e a flexibilização do trabalho foram muito mais longe que nos países 'centrais'. *Brasil de fato*. Entrevista à Jorge Pereira Filho, 2006. 11 de julho de 2006. (Disponível em: <http://historiaemprojetos.blogspot.com.br/2008/10/entrevista-com-o-sociologo-peruano-anbal.html>)

SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomia, estados pluriétnicos e plurinacionais. in VERDUM R. (Org.). *Povos indígenas, constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009, p. 63-90.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *La Reinvencción del Estado y el Estado Plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: Alianza Interinstitucional CENDA – CEJIS CEDIB, 2007.

\_\_\_\_\_. **A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 80, março, 2008, p. 11-43.

SANTOS, Boaventura de Sousa e NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento da diferença e da igualdade. In SANTOS, B. S. (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Edições Afrontamento, 2004, p. 19-51.

(Endnotes)

<sup>1</sup> Estatuto do Índio, Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que apesar de defasado e contestado pelos índios ainda é o instrumento legal que regulamenta as relações do Estado nacional para com os povos indígenas no Brasil; enquanto a proposta do novo “Estatuto dos Povos Indígenas” permanece, desde 1990 no Congresso Federal à espera de ser votado.

<sup>2</sup> Como sugere Aníbal Quijano (2006), “não é tempo de nos perguntarmos por que a Suíça ou a Bélgica, que não têm os recursos de nossos países [latino-americanos], nem o tamanho de nossas populações, têm, entretanto grandes mercados internos?”, ao que complementa, “essa questão não pode ser indagada, nem contestada, a não ser em termos da colonialidade do poder”.