

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO PROFISSIONAL
EM PATRIMÔNIO CULTURAL**

Dario Luiz da Silva

**GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL (PELOS) GUARANI
ENQUANTO USUFRUTO DAS TERRAS POR ELES
TRADICIONALMENTE OCUPADAS E INDISPENSÁVEIS À SUA
REPRODUÇÃO SOCIAL**

Santa Maria, RS
2015

Dario Luiz da Silva

**GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL (PELOS) GUARANI ENQUANTO
USUFRUTO DAS TERRAS POR ELES TRADICIONALMENTE OCUPADAS E
INDISPENSÁVEIS À SUA REPRODUÇÃO SOCIAL**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação Profissional em Patrimônio Cultural, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Patrimônio Cultural**.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Ricardo Quevedo dos Santos

Santa Maria, RS
2015

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

da Silva, Dario Luiz
GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL (PELOS) GUARANI
ENQUANTO USUFRUTO DAS TERRAS POR ELES
TRADICIONALMENTE OCUPADAS E INDISPENSÁVEIS À SUA
REPRODUÇÃO SOCIAL / Dario Luiz da Silva.-2015.
95 p.; 30cm

Orientador: Júlio Ricardo Quevedo dos Santos
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria,
Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação
Profissionalizante em Patrimônio Cultural, RS, 2015

1. Guarani 2. Questão Indígena 3. Patrimônio Cultural 4. Cultura 5.
Leitura Simbólica I. Quevedo dos Santos, Júlio Ricardo II. Título.

© 2015

Todos os direitos autorais reservados a Dario Luzi da Silva. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

E-mail: dariosilvah@gmail.com

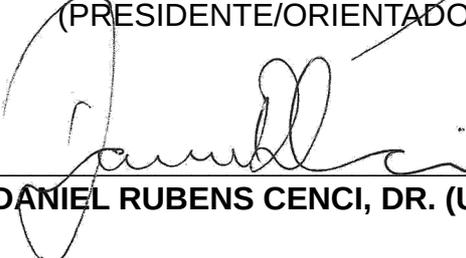
Dario Luiz da Silva

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação Profissional em Patrimônio Cultural, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Patrimônio Cultural**.

Aprovado em 26 de agosto de 2015:



JÚLIO RICARDO QUEVEDO DOS SANTOS, DR. (UFSM)
(PRESIDENTE/ORIENTADOR)



DANIEL RUBENS CENCI, DR. (UNIJUÍ)



MARCELO RIBEIRO, DR. (UFSM)

Santa Maria, RS
2015

DEDICATÓRIA

À Jéssica, namorada e companheira de estudos, pela paciência e pelo carinho em todos os momentos.

À minha família, pela capacidade de entender a minha ausência nos momentos dedicados aos estudos e por fornecer um suporte imprescindível à superação deste desafio.

Aos amigos e colegas de curso, principalmente aqueles com quem convivemos na moradia estudantil e na construção da Associação de Pós-Graduandos da UFSM (APG UFSM).

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), pela oportunidade.

Ao programa de Mestrado profissional em Patrimônio Cultural. Ao corpo docente e técnicos administrativos.

Ao Prof. Dr. José Luiz de Moura Filho, pela orientação, apoio, confiança e principalmente pela autonomia conferida ao autor desta dissertação. Sem o paciente suporte esta tarefa não teria sido cumprida.

À banca de avaliação, que além do orientador, foi composta pelo Prof. Dr. Daniel Rubens Cenci (UNIJUÍ), pelo Prof. Dr. Marcelo Ribeiro (UFSM) e pelo Prof. Dr. Júlio Ricardo Quevedo dos Santos (UFSM).

A crítica arrancou as flores imaginárias que enfeitavam as cadeias, não para que o homem use as cadeias sem qualquer fantasia ou consolação, mas para que se liberte das cadeias e apanhe a flor viva

(Karl Marx)

RESUMO

GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL (PELOS) GUARANI ENQUANTO USUFRUTO DAS TERRAS POR ELES TRADICIONALMENTE OCUPADAS E INDISPENSÁVEIS À SUA REPRODUÇÃO SOCIAL

AUTOR: Dario Luiz Da Silva

ORIENTADOR: Júlio Ricardo Quevedo Dos Santos

O objetivo dessa dissertação é oferecer sugestões de gestão do Patrimônio Cultural dos remanescentes de São Miguel Arcanjo que contemplem a demanda da comunidade indígena Guarani de São Miguel das Missões, no âmbito do Mestrado profissionalizante em Patrimônio Cultural. Para atingir o objetivo, o primeiro capítulo aborda o Patrimônio Cultural de São Miguel Arcanjo e a questão indígena, considerando a dinâmica conflitiva que constitui o espaço cultural. Para tanto, são tratadas de forma mais detida as mediações simbólicas que envolvem o tema, a suposição eurocêntrica – enquanto categoria de análise – predominante nas abordagens da questão por parte do Estado, anteriores à Constituição de 1988. No segundo capítulo discute-se as mudanças na abordagem estatal que se materializaram na Constituição de 1988, as possibilidades abertas com o reconhecimento dos direitos indígenas e os problemas relacionados à sua efetivação concretização. O terceiro capítulo está reservado à discussão do turismo étnico e alternativas para a reprodução física e cultural de comunidades indígenas, onde serão analisadas experiências similares. Como produto da dissertação, foi elaborada proposta que têm por finalidade contribuir para a efetivação da demanda indígena da Aldeia Alvorecer. A metodologia adotada consiste na realização de revisão bibliográfica, análise documental, análise cartográfica, coleta e tratamento de dados secundários e primários.

Palavras-chave: Questão Indígena, Guarani, Patrimônio Cultural.

ABSTRACT

MANAGEMENT OF CULTURAL HERITAGE (BY) GUARANI WHILE ENJOYMENT OF LAND THEY TRADITIONALLY OCCUPY AND ESSENTIAL TO YOUR SOCIAL REPRODUCTION

AUTHOR: Dario Luiz da Silva

ADVISOR: Júlio Ricardo Quevedo dos Santos

The objective of this master thesis is to provide management advice for the Cultural Heritage of the remains of São Miguel Arcanjo that address the demand of the indigenous Guarani community of São Miguel das Missões, under the professional master thesis in Cultural Heritage. To achieve the goal, the first chapter deals with the cultural heritage of São Miguel Arcanjo and the indigenous issue, considering the conflicting dynamics that constitute the cultural space. For this purpose, are treated in a detailed way the symbolic mediations involving the theme and also the eurocentric assumption – as a category of analysis – predominant approaches to the question, by the State, prior to the Brazilian Constitution of 1988. The second chapter discusses the changes on state approach that materialized in the Constitution of 1988, the open possibilities to the recognition of indigenous rights and the problems related to their effective implementation. The third chapter is reserved to the discussion of ethnic tourism and alternatives to physical and cultural reproduction of indigenous communities, where similar experiences will be analyzed. As a product of the master thesis, it was drafted a proposal whose purpose is to contribute to the realization of indigenous demands of the Aldeia Alvorecer. The methodology consists of making literature review, document analysis, cartographic analysis, collection and treatment of secondary and primary data.

Keywords: Indigenous, Guarani, Cultural Heritage.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARPINSUL	Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CIR	Conselho Indígena de Roraima
CLT	Consolidação das Leis do Trabalho
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
DSEIs	Distritos Sanitários Indígenas
DSN	Doutrina de Segurança Nacional
ESG	Escola Superior de Guerra
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FNCPS	Frente Nacional Contra a Privatização da Saúde
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GAPIN	Grupo de Apoio aos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IMIP	Instituto de Medicina Integral
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MPF	Ministério Público Federal
MPOG	Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão
MPT	Ministério Público do Trabalho
MS	Ministério da Saúde
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMT	Organização Mundial do Turismo
SESAI	Secretaria de Saúde Indígena
SPDM	Associação Paulista Para o Desenvolvimento da Medicina
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
TCJ	Termo de Conciliação Judicial
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Remanescentes da Catedral de São Miguel Arcanjo.....	16
Figura 2 – São Miguel das Missões.....	65
Figura 3 – Acessando WordPress.com.....	82
Figura 4 – Escolha do <i>template</i>	83
Figura 5 – Escolha do domínio.....	83
Figura 6 – Escolha do plano.....	84
Figura 7 – Acesso ao painel de controle.....	84
Figura 8 – <i>Templates</i> e personalização.....	85
Figura 9 – Publicação de conteúdo.....	86

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 SÃO MIGUEL ARCANJO: TRADIÇÃO, CULTURA E PATRIMÔNIO	15
1.1 AS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL ARCANJO E COMUNIDADE A GUARANI.....	15
1.2 TRADIÇÃO, CULTURA E PATRIMÔNIO COMO ESPAÇOS EM DISPUTA.....	17
1.3 A DINÂMICA CULTURAL, CAMPO SIMBÓLICO E OS POVOS INDÍGENAS.....	24
1.4 EUROCENTRISMO E A QUESTÃO INDÍGENA.....	36
2 POLÍTICA INDIGENISTA: DA TUTELA À AUTODETERMINAÇÃO	49
2.1 A CONSTITUIÇÃO DE 1988 E A AUTONOMIA DAS COMUNIDADES INDÍGENAS.....	49
2.2 A NÃO REGULAMENTAÇÃO DOS AVANÇOS CONSTITUCIONAIS E O ESTATUTO DO ÍNDIO.....	54
2.3 ENTRE AVANÇOS E RETROCESSOS: ESTRUTURA E BUROCRACIA NA ASSISTÊNCIA AOS POVOS INDÍGENAS.....	56
2.5 QUESTÃO INDÍGENA: INVISIBILIDADE E SAÚDE CULTURAL.....	60
3 TURISMO E COMUNIDADE INDÍGENA DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES	64
3.1 SOCIOECONOMIA NA REGIÃO DAS MISSÕES.....	65
3.2 TURISMO ÉTNICO E SUSTENTABILIDADE.....	67
3.3 TURISMO CULTURAL E TURISMO ÉTNICO.....	68
3.3.1 Turismo étnico indígena em Manaus	70
3.3.2 Turismo étnico e a comunidade Yagua de Nuevo Perú	72
3.3.3 O povo Mapuche e a experiência turística de Neuquén	74
3.3.4 Turismo em São Miguel e a Tekoá Koenju	75
3.4 PLANO DE AÇÕES PARA O TURISMO ÉTNICO INDÍGENA EM SÃO MIGUEL DAS MISSÕES.....	79
CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS	89

INTRODUÇÃO

O presente trabalho procura discutir as soluções para as demandas indígenas Guarani de São Miguel das Missões tendo em vista a problemática envolvendo a Questão Indígena por parte do Estado brasileiro.

Embora a situação das comunidades indígenas seja um tanto diversa, é possível identificar aspectos comuns vivenciados pelas mesmas.

A colonização levou à extinção muitas sociedades indígenas que viviam no território dominado, seja pela ação das armas, seja em decorrência do contágio por doenças trazidas dos países distantes ou pelo conjunto de políticas aplicadas visando a assimilação dos povos indígenas.

No continente americano, espaço que ocupam – há pelo menos 12 mil anos, segundo FUNAI (2012) – os povos originários desenvolveram diferentes modos de uso e manejo dos recursos naturais e relações sociais distintas entre si.

Durante 12 milênios, os povos originários utilizaram os recursos naturais de nosso continente de forma sustentável.

No caso do território que hoje é ocupado pelo Brasil, embora não se saiba exatamente quantas sociedades indígenas existiam na época da chegada dos cristãos, segundo FUNAI (2012), há estimativas sobre o número de habitantes presentes naquele momento, as quais variam de 1 a 10 milhões de indivíduos.

O mapa da distribuição das populações indígenas no território brasileiro está claramente relacionado ao movimento de expansão político-econômica ocorrido historicamente. Na Região Amazônica, onde a ocupação não-indígena é menos intensa, os impactos sobre as comunidades indígenas não são tão severos quando na Região Sudeste.

Depois de 500 anos de colonização, as condições reais foram definitivamente alteradas de forma que não é possível reestabelecer as condições anteriores, ou seja, a possibilidade de retorno à vida anterior à ocupação não é mais uma possibilidade.

Além de privados de sua condição de vida milenar, as comunidades indígenas são submetidas às atuais determinações socioeconômicas do modo capitalista de produção sob condições latino-americanas.

As comunidades indígenas vivem uma condição cultural especial, decorrente de sua origem diferenciada: sua relação com o conjunto da sociedade difere das

populações estabelecidas com o processo de colonização. Tal se dá tanto pela origem cultural considerada de forma mais geral, quanto pela inexistência de classes sociais e conseqüente ausência de Estado, em particular, nas sociedades indígenas presentes no território que hoje é ocupado pela Brasil.

As comunidades indígenas que sobreviveram à colonização são herdeiras dessa riqueza cultural, constantemente ameaçada, não sendo distinto o caso dos Guarani de São Miguel das Missões (RS) que, de forma contraditória, apesar de terem sido construtores das edificações que dão origem aos remanescentes das Missões Jesuítico-Guarani, mais que não gerenciar tal patrimônio cultural, têm o acesso ao mesmo e, pois, seu usufruto, bastante limitado.

Através do Grupo de Apoio ao Povos Indígenas (GAPIN), de Santa Maria, a comunidade indígena da Aldeia Alvorecer (Tekoá Koenju) manifestou a demanda de gestão dos remanescentes de São Miguel Arcanjo, erguido por seus ancestrais.

Esta dissertação tem por objetivo oferecer sugestões teóricas e práticas para as demandas, no âmbito do Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural.

Para atingir o objetivo proposto, o estudo está estruturado da seguinte forma: no primeiro capítulo é abordada a preservação do Patrimônio Cultural envolvendo São Miguel Arcanjo e questão indígena, considerando a dinâmica conflitiva que constitui o espaço cultural. Para tanto, são tratadas de forma mais detida as mediações simbólicas que envolvem o tema e a suposição eurocêntrica predominante na abordagem da Questão Indígena por parte do Estado brasileiro, anteriores à Constituição de 1988.

No segundo capítulo discute-se as mudanças na abordagem da Questão Indígena que se materializaram na Constituição de 1988, as possibilidades abertas com o reconhecimento constitucional dos direitos indígenas e os problemas relacionados à efetivação desses direitos.

O terceiro capítulo está reservado à discussão do turismo étnico como alternativa para a reprodução física e cultural de comunidades indígenas, onde serão analisadas experiências similares objetivando ilustrar a viabilidade da demanda indígena.

Ainda neste último capítulo, como produto da dissertação, foram elaboradas propostas que têm por finalidade contribuir para a efetivação da demanda indígena da Aldeia Alvorecer, cujo objetivo é a gestão dos remanescentes.

A metodologia adotada consiste na realização de revisão bibliográfica, análise

documental, análise cartográfica, coleta e tratamento de dados secundários e primários.

1 SÃO MIGUEL ARCANJO: TRADIÇÃO, CULTURA E PATRIMÔNIO

Este capítulo aborda a preservação do Patrimônio Cultural envolvendo São Miguel Arcanjo e a cultura indígena, ou seja, um processo situado num contexto de disputa em um ambiente de dinâmica cultural, tratando, mais especificamente, da relação entre os Guarani e a cultura dominante, a partir de uma incursão pelo campo simbólico e pela crítica ao eurocentrismo (enquanto categoria de análise).

1.1 AS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL ARCANJO E COMUNIDADE A GUARANI

A Região das Missões Jesuítico-Guarani no Rio Grande do Sul são compostas por remanescentes dos sete povoados construídos sobre território indígena, como parte do processo de invasão cristã operado pela Companhia de Jesus sob o comando da coroa espanhola, entre os séculos XVII e XVIII, localizado na fronteira entre Brasil e Argentina, segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN (2014a).

Os remanescentes de São Miguel Arcanjo, popularmente conhecidos como Ruínas de São Miguel, integram os Sete Povos das Missões.

O Patrimônio Cultural materializado nas Missões é expressão da invasão do território indígena e das relações culturais resultantes da síntese entre os povos nativos – na maioria do grupo étnico Guarani – e missionários jesuítas, conforme o IPHAN (2014a).

Com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), em 1937, sob orientação do arquiteto Lucio Costa – que visitou as Missões em 1938 – esses remanescentes foram tombados como Patrimônio Nacional. Em 1940 foi criado o Museu das Missões, destinado ao recolhimento e à guarda do patrimônio da Igreja de São Miguel, segundo IPHAN (2014a).

Entre 1938 e 1940, o arquiteto Lucas Mayerhofer dirigiu as obras para estabilização física da igreja e construção do prédio do Museu, de acordo com o projeto original elaborado por Lucio Costa. Em 1983, São Miguel das Missões foi declarada Patrimônio Cultural Mundial pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), de acordo com o IPHAN (2014b), órgão governamental responsável por sua preservação.

Os povos indígenas não participam da gestão do Patrimônio Cultural materializado em São Miguel, embora o mesmo seja também fruto do engenho dessa população originária, ainda que imaterialmente possa conter também a carga negativa da invasão. Os indígenas – como povo que sofreu este processo – em que pese destinatários de um comando constitucional que aponta para sua autonomia, são privados dos meios materiais para proteger o Patrimônio Cultural e enriquecê-lo com sua perspectiva autóctone, salvaguardando a autenticidade do sentido histórico real de possível unilateralidades, como é o caso do *Show de Som e Luz* que acontece atualmente, apresentando uma versão das Guerras Guaraníticas que não é a dos Guarani.

Figura 1 – Remanescentes da Catedral de São Miguel Arcanjo



Fonte: IPHAN

Numa região de monocultura agrícola (soja), a participação direta da comunidade indígena no processo de preservação cultural das ruínas de São Miguel poderia até mesmo resgatar a biodiversidade local, por meio, então, do turismo etno-cultural numa perspectiva de sustentabilidade deste espaço através da integração dos aspectos físicos e humanos.

Os povos indígenas exploraram economicamente o continente de forma sustentável, por milhares de anos. Estudos como o de Soares (2012) – para quem os Guarani têm uma concepção de terra perfeita, mas também uma consciência sobre a instabilidade e fragilidade deste espaço – indicam a noção dos povos indígenas quanto à proteção ambiental. A preocupação com a destruição sempre esteve presente no horizonte Guarani, seja através de uma catástrofe natural ou do desequilíbrio provocado pelo desgaste ecológico em razão da prática da sua agricultura. Não é à toa a importância que os Guarani atribuem à rotatividade dos seus cultivos, alternando períodos de uso e repouso de suas áreas agricultáveis, aliados com a perspectiva da busca por novos lugares.

As comunidades indígenas estão submetidas às determinações socioeconômicas gerais, mas a partir de uma condição cultural especial, diferente das populações oriundas de outros continentes aqui estabelecidas por meio de processos de colonização. A demanda da comunidade indígena está fundada pelo menos em duas motivações: a preservação física da etnia, que vive em condições materiais desfavoráveis, e a preservação cultural. Esta tem como condição a preservação da comunidade que, por sua vez, implica, obrigatoriamente, a preservação física destas populações, ou seja, um círculo virtuoso.

Em síntese, São Miguel é gerenciada pelo Estado, mas a experiência de uma gestão compartilhada com a comunidade indígena local pode promover uma solução adequada para várias demandas, como a preservação física e cultural da comunidade indígena local, a conservação do patrimônio contido nas ruínas de São Miguel e o desenvolvimento sustentável não só dos indígenas mas da própria sociedade local.

O protagonismo indígena é, assim, uma reivindicação da comunidade Guarani que, para além da legitimidade conferida face a condição de povo originário – e da contribuição direta na construção mesma dos bens ali em ruínas – perpassa outras questões, todas elas relacionadas a uma dinâmica cultural que se estabelece num espaço em que tradição, cultura e patrimônio se encontram em disputa por distintas concepções, debate para cuja qualificação a comunidade autóctone carece de maior poder de intervenção, o que está a demandar, como se verá na próxima seção.

1.2 TRADIÇÃO, CULTURA E PATRIMÔNIO COMO ESPAÇOS EM DISPUTA

A *tradição* pode assumir vários sentidos, inclusive no campo da cultura, mas neste trabalho utiliza-se uma noção bastante precisa, ou seja, aquela presente na Constituição Federal de 1988. Assim, utiliza-se a categoria *terras tradicionalmente ocupadas pelos índios* (BRASIL, 2014), contemplada no artigo 231 da Constituição de 1988, enquanto condição para o exercício do direito à posse, aquelas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao seu bem-estar e à sua reprodução física e cultural, e os aspectos jurídicos a ela atinentes serão abordados mais detidamente em capítulo posterior. Assim, embora seja utilizada a categoria *tradição* no sentido acima exposto, a discussão a seguir – em torno da cultura – a tangenciará, eventualmente, com vistas a situar a abordagem da questão simbólica que será feita posteriormente.

Tratando-se de preservação cultural, tanto dos remanescentes de São Miguel Arcanjo quanto da cultura indígena, torna-se necessário apresentar qual a abordagem de cultura adotada.

De acordo com Heloisa Heloisa Costa (2013), as transformações das instituições culturais acompanham as mudanças da sociedade, pois estão interligadas ao fazer humano. A relação das instituições culturais com a sociedade é de tal forma que ao mesmo tempo é resultante e resultado de um conteúdo: se altera com o movimento social onde o conteúdo interage a cada nova forma que, por sua vez, renova a sua concepção formal.

A cultura é tanto aquilo que forma o ser humano quanto o produto dessa formação, onde o produto novamente vai ser fonte e influenciar uma nova formação e assim sucessivamente, de acordo com Carvalho e Dantas (2012).

A cultura influencia e é influenciada simultaneamente pelo conjunto dos desdobramentos históricos.

Para Heloisa Heloisa Costa (2012), o Patrimônio Cultural tem como base a memória coletiva, seja de uma nação, região ou comunidade, e é composto de todas as expressões materiais e espirituais que o constituem, incluindo, também, o meio ambiente. O Patrimônio Cultural é uma experiência viva, onde sempre há um diálogo possível entre a tradição e a inovação.

O elemento humano, dotado de memória, com possibilidade de lembrar, de religar, de fazer uso da tradição e de construir um processo permanente de criação, adaptação, assimilação e ressignificação de valores em uma dada

sociedade, é um ser capaz de produzir cultura e, portanto, é em si mesmo, o patrimônio, segundo Heloisa Heloisa Costa (2012).

Determinados bens adquirem tal relevância para a preservação da cultura que sua proteção se impõe ao ordenamento jurídico e esse interesse vai ser fundamental para a proteção do conjunto formado por esses bens, o Patrimônio Cultural, garantia de sobrevivência social dos povos, porque é testemunho de suas vidas, conforme Carvalho e Dantas (2012).

A Constituição Federal de 1988 conceituou Patrimônio Cultural abrangendo não só os bens de natureza material como também os imateriais, conforme se lê no seu artigo 216, assegurando-lhes proteção específica, ou seja, não só os bens materiais – antes já protegidos pela política do tombamento – mas também o valor inscrito nos mesmos, assim como a dinâmica dos processos culturais e das práticas sociais, nos modos de criar, fazer e viver – verdadeiros berços da cultura de um povo – foram contemplados por esse abrigo constitucional, de acordo Carvalho e Dantas (2012). Desta forma, é no âmbito do processo dinâmico que constitui a cultura que se encontra imerso o Patrimônio Cultural, o qual cabe caracterizar mais detalhadamente.

O Patrimônio Cultural – assim como a própria cultura – é um espaço disputado e dinâmico: é uma construção social, ou seja, não é algo natural, conforme Prats (1997).

Para Prats (1997), também não um fenômeno social universal presente em todas as sociedades humanas ou manifestado em todos os períodos históricos, indistintamente.

Como construção social, então, o Patrimônio Cultural não pode ser entendido fora da intervenção de uma hegemonia social e cultural, principalmente processos inconscientes e impessoais de legitimação, conforme Prats (1997).

Não sendo natural, nem fenômeno social universal, o Patrimônio Cultural é um processo histórico, o que necessita de caracterização mais precisa, ou seja, é preciso situar mais especificamente quais são as suas determinações.

Prats (1998) oferece uma resposta adequada ao problema levantado acima, para o autor, o Patrimônio Cultural é também uma invenção política, seja do Estado ou dos diversos grupos sociais, a partir da legitimação e assimilação dos discursos por estes produzidos, mais ou menos transformados.

A invenção da realidade não se restringe a elementos criados ou alterados,

implica composições onde os elementos podem ter sido extraídos inalterados da realidade, mas cuja recombinação contextual permite a criação de uma outra realidade, com outro sentido. Descontextualização, recontextualização e composição de elementos são mais frequentes na invenção, na medida em que são ratificados pela veracidade dos mesmos, facilitando assim o processo de legitimação, de acordo com Prats (1997).

Como invenção social o Patrimônio Cultural é, ao mesmo tempo, tudo aquilo que socialmente se considera digno de conservação, independentemente do valor utilitário, tratando-se de elementos culturalmente selecionados, conforme Prats (1998). Ainda conforme o autor, a invenção adquire autoridade quando se legitima socialmente e a construção social é produzida por um discurso inventado.

Tomando o Patrimônio Cultural como invenção social, torna-se pertinente detalhar quais invenções são ativadas, dada a diversidade de perspectivas existentes.

De acordo com Prats (1998), o Patrimônio Cultural ativado¹ é uma versão ideológica da identidade, dentro de um conjunto de possibilidades: ocorre que esta é uma construção social, por sua vez dinâmica, mesmo que com algum grau de estabilidade no tempo. As distintas versões da identidade atuam entre si, de forma interativa, em complementariedade, oposição ou indiferença.

Em síntese, as diversas ativações de determinados referentes patrimoniais são representações simbólicas das distintas versões da identidade, ou seja, nenhuma ativação patrimonial é neutra, independente da consciência dos gestores do Patrimônio Cultural, conforme Prats (1998).

A resposta de Prats nos conduz à descoberta de que a versão da realidade que se firma é uma versão ideológica. Ou seja, dentre o conjunto de versões possíveis, as versões que surgem são produções ideológicas.

As versões da identidade são ideológicas na medida em que respondem a certas ideias e valores estabelecidos, normalmente subsidiários de determinados interesses, numa relação dialética entre realidade, valores e ideias que produz as distintas versões da identidade.

Para ilustrar sua formulação do problema, Prats recorre ao processo histórico de gestação e desenvolvimento do Patrimônio Cultural.

¹ Patrimônio Cultural ativado é aquele que é colocado em destaque dentro de um leque de possibilidades.

O romantismo, por exemplo, é inseparável da ascensão da burguesia que resultou na Revolução Francesa, na Revolução Industrial e na livre empresa. Foi neste contexto que o romantismo impulsionou o nacionalismo, conferindo à empresa capitalista uma missão histórica e amenizando os conflitos entre as classes sociais, segundo Prats (1998), para quem (1997), então, não se pode explicar o romantismo como um movimento autônomo que impulsionou a ciência e o fim do dogmatismo religioso, sem considerar a ascensão da burguesia.

Do ponto de vista formal o romantismo representa uma reação da irracionalidade contra a razão, do indivíduo contra o Estado, do liberalismo contra o despotismo ilustrado, correspondendo assim à ideologia da burguesia, pois a exaltação do indivíduo é também a exaltação da empresa, conforme Prats (1997).

Dada a importância da identidade para a coesão social, as construções políticas precisam ser formalizadas e legitimadas socialmente e, quanto maior a profundidade com que penetram o tecido social, maior sua eficiência: as ativações patrimoniais são estratégias políticas, no contexto dinâmico da história, resultantes da correlação entre interesses e valores, conforme Prats (1998).

A identidade funciona como uma roupagem, que através de uma releitura permite agenciar interesses que se expressam certa generalidade.

Segundo Sandra Pesavento (1993), a identidade do Rio Grande do Sul – por exemplo – é praticamente consensual no Estado. A construção deste imaginário social é um processo historicamente constituído, ou seja, uma elaboração social de um conjunto de representações coletivas que dão sentido e significado às práticas sociais, e tal identidade é parte da realidade social: temos no Rio Grande do Sul uma realidade na qual a construção da identidade é um processo consolidado.

A identidade é parte da realidade social, é uma espécie de tradução do real, mas também incide sobre as práticas e altera a realidade. Assim, o imaginário social depende tanto das condições concretas quanto de seu próprio sistema de representação. Porém, tal representação não necessita obrigatoriamente ter correspondência com o real, podendo chegar ao extremo de uma representação contrária mesma a ele, já que ela pertence ao campo simbólico, que não se limita ao racional e objetivo, conforme Sandra Pesavento (1993).

A identidade é construída e ao mesmo tempo material de construção de novas identidades. Ou seja, a identidade é composta de certos elementos relativamente genéricos de uma determinada cultura.

A construção imaginária da sociedade comporta intenções, manipulações e artifícios, viés ideológico que é também determinante na transfiguração do real e revela os interesses sociais envolvidos, de acordo com Sandra Pesavento (1993).

A sociedade pode aderir ou se opor em graus variados, de acordo com os diferentes indivíduos e grupos, mas esta representação é elaborada por indivíduos concretos a serviço de ideias, valores e interesses objetivos, mesmo que se apresente em nome da coletividade para naturalizar estes processos. Na realidade, quem coloca em atividade repertórios patrimoniais são, primeiramente, os poderes constituídos, fundamentalmente o Estado, através de governos de diferentes níveis, conforme Prats (1998).

O conceito de identidade de Sandra Pesavento e o de Patrimônio Cultural de Prats compartilham de grande similaridade, porém enquanto a identidade é algo mais subjetiva, o patrimônio possui uma existência mais objetivada, como o patrimônio edificado, a paisagem cultural etc.

Não é exclusividade do poder governamental a ativação patrimonial, já que o poder econômico e clerical também promovem ativações, assim como outras iniciativas da sociedade civil, segundo Prats (1998).

Em situações de participação mais restrita na arena política institucional, o poder político informal, enquanto oposição, pode promover ativações patrimoniais. Neste caso, até com maior intensidade do que em situações onde pode participar abertamente do jogo institucional, conforme Prats (1998).

Sem poder não há Patrimônio Cultural e a eficiência das ativações patrimoniais pode ser medida pela quantidade e qualidade das adesões que legitimam políticas, Estados e ações, no sentido de que estas ativações possuem compatibilidade com a realidade e um poder capaz de lavá-las a cabo, conforme Prats (1998).

Por ser construção social e invenção pode ser historicamente dinâmico, mudando de acordo com critérios e interesses que determinam novas circunstâncias e objetivos, de acordo com Prats (1997).

Para perpetuar-se, a invenção precisa converter-se em construção social, alcançando um determinado nível mínimo de consenso, segundo Prats (1997).

Por necessitar também de consenso, a ativação patrimonial se relaciona diretamente com a identidade.

Assim como outros processos de legitimação simbólica das ideologias, a

gênese do Patrimônio Cultural, em sua concepção contemporânea, consiste na legitimação de referentes simbólicos a partir de fontes de autoridade associados a identidades consolidadas, adquirindo assim um caráter sacralizado e aparentemente imutável. Ao mesmo tempo em que a legitimação do Patrimônio Cultural é baseada em fundamentos extraculturais, tal Patrimônio Cultural pode ser apresentado como universal, portanto com aparência de legitimado por si mesmo, conforme Prats (1997).

Em síntese, a cultura é dinâmica e conflitiva e o Patrimônio Cultural, como parte relativamente recente deste processo, também está envolvido nesta dinâmica. A ativação e afirmação do Patrimônio Cultural dependem tanto das condições reais quanto da iniciativa e do poder de impor socialmente um determinado valor.

Nesta perspectiva, o presente e o futuro do Patrimônio Cultural não é algo dado *a priori*, mas uma realidade em disputa, a qual está ligada, essencialmente, aos interesses sociais em questão em cada momento e em suas possíveis implicações futuras projetáveis. Nada mais ingênuo e acrítico que supor qualquer naturalização do Patrimônio Cultural dado, ou mesmo de seus desdobramentos futuros, por isso, para dar mais precisão, o Patrimônio Cultural surge e se consolida com a ascensão da sociedade burguesa.

Por outro lado, as mudanças culturais e as ativações patrimoniais não são algo completamente arbitrário, já que existem condições reais e construções culturais estabelecidas que opõem resistências às mudanças.

A construção social do Patrimônio Cultural implica uma iniciativa interessada dos grupos sociais (interesses diversos), mas tal iniciativa não significa, obrigatoriamente, adesão e sua conseqüente consolidação. A ativação não é mera espontaneidade, é iniciativa mais ou menos consciente. O jogo de forças não é neutro em se tratando da eficácia das iniciativas, o que envolve certa capacidade de firmar determinadas propostas dentre distintas tentativas de ativações em disputa. A questão da eficácia está diretamente relacionada com as condições herdadas, com as iniciativas dos grupos e com a capacidade de fazer consolidar este ou aquele Patrimônio Cultural. Em outras palavras, depende tanto das condições reais existentes quanto da capacidade política de manter ou alterar um determinado campo simbólico.

Todos os grupos sociais e indivíduos possuem legitimidade para disputar o significado do Patrimônio Cultural, pois não se trata de algo natural. Não é diferente

quando se trata dos povos indígenas e remanescentes ligados diretamente ao processo de invasão de seu território e subjugação de sua população, operados pelos europeus. Neste ambiente de disputa, a demanda Guarani é não apenas legítima por partir de ator social coletivo, mas também facilita a expressão da visão indígena sobre os acontecimentos históricos naquele espaço específico.

A preservação da cultura Guarani está relacionada a determinadas formas de produção e reprodução da vida da comunidade. Utilizando a garantia constitucional de preservação patrimonial, que se aplica tanto aos remanescentes quanto à cultura indígena, a gestão das ruínas pela comunidade originária pode atender ao mesmo tempo às duas demandas.

Em se tratando do Patrimônio Cultural, a disputa do significado, ou seja, no campo simbólico, é – além de legítima – uma necessidade dos povos indígenas na posição contra-hegemônica que ocupam, para sua sobrevivência e reprodução, física, cultural e social, como a seguir se verá.

1.3 A DINÂMICA CULTURAL, CAMPO SIMBÓLICO E OS POVOS INDÍGENAS

Os povos indígenas precisam ser considerados no quadro da invasão do seu território, hoje brasileiro, já que as condições atuais são diferentes daquelas anteriores àquele processo: neste momento histórico, a cultura dos indígenas não é hegemônica, constituindo-se muito mais como um foco de resistência cultural.

Para discutir a questão da resistência às mudanças culturais, abrindo caminho para explicitar limites às transformações culturais, a seguir, será abordado o processo simbólico implicado na questão: a cultura e o Patrimônio Cultural inscrevem-se no campo simbólico, não somente, mas também nele. Um exame do campo simbólico e o modo como se articula com a realidade pode oferecer algumas respostas, pelo menos no que se refere à abrangência da cultura e suas implicações sobre possíveis soluções às demandas sociais envolvendo os povos indígenas.

Pioneiro no estudo da relação entre pensamento e linguagem, Vygotskii (2008) acentua que ela precisa ser devidamente estudada, com a sistemática e o detalhamento necessários. Os métodos atomista e funcionalista são os principais limitadores das pesquisas, por tratar isoladamente dos problemas psicológicos.

Vygotskii (2008) critica o postulado dominante no seu tempo, segundo o qual

a consciência estava em unidade com todas as funções psicológicas: a relação entre duas funções determinadas nunca variava e, como constantes, as mesmas eram reduzidas a um fator comum, permitindo o estudo das funções isoladas. Assim, o espectro relacional perdia importância metodológica, logo o desenvolvimento da consciência era tido como resultado do desenvolvimento independente das funções psicológicas. Porém, as descobertas apontavam para o desenvolvimento psíquico como essencialmente ligado à dinâmica da estrutura interfuncional da consciência.

Uma limitação severa dos estudos psicológicos até então, segundo Vygotskii (2008), se referia à dicotomia entre uma abordagem que tomava como identidade o pensamento e fala, em conjunto, ou como absolutamente isolados. Todas as teorizações estavam situadas dentro deste círculo, seja numa posição mais extrema dos dois polos ou numa situação intermediária. O resultado é que no primeiro caso não havia relação e no segundo a relação era mecânica entre duas esferas puras, em sua absoluta separação.

Conforme Vygotskii (2008), ao dividir de forma estanque o pensamento da linguagem falada, incorre-se no erro de generalizações a toda a fala e todo o pensamento, perdendo a capacidade de examinar e explicar exemplos e fases específicas, e determinadas regularidades concretas no decorrer dos eventos, funcionando como uma camisa de força: a unidade entre som e significado é arbitrariamente quebrada em duas partes ligadas apenas mecanicamente.

Em contraposição ao método que analisava apenas os elementos separadamente, Vygotskii (2008) propôs uma análise que permitia considerar a unidade, ou seja, que preservava as propriedades do todo. Todo este que não permite a divisão sem que tais características se percam.

Vygotskii (2008) afirma que a distinção entre pensamento e sensação se deve ao pensamento ser uma generalização da realidade, sendo esta a essência do significado das palavras. Logo, o significado é um ato de pensamento no sentido pleno. Ao mesmo tempo o significado é parte inseparável da palavra: assim o significado é, ao mesmo tempo, pertencente ao pensamento e à linguagem. O significado, então, unifica os dois campos. Ou seja, pensamento e linguagem são diferentes, mas o significado os unifica.

Nas comunidades indígenas que estão ligadas por uma língua própria como é o caso da comunidade Guarani em questão, considerando as descobertas de Vygotskii, implica levar em conta a forma de pensamento está relacionada a

determinada linguagem, especificamente o idioma, que expressa interativamente uma realidade socioeconômica à qual corresponde.

As formas de pensamento e linguagem se relacionam diretamente com as soluções econômicas de reprodução da comunidade, tanto para preservação da cultura quanto da viabilidade da própria solução econômica, ou seja, se tais comunidades serão submetidas ao assalariamento (ou não) para manter-se fisicamente.

Indígenas retirados das suas comunidades e colocados em espaços sociais que não comungam da linguagem (idioma principalmente) nem dos significados (relações sociais de produção) potencialmente enfrentam gigantescas dificuldades.

A fala funciona como meio para a comunicação, que é uma interação social. Na fala, o significado unifica a interação social e o pensamento. Portanto, conforme Vygotskii (2008), a investigação do pensamento verbal é a análise semântica. A fala é, então, uma mediação entre as mentes das pessoas. A ausência de um sistema de signos, linguístico ou não, limita a comunicação a recursos comunicativos mais primitivos.

Assim, falar o idioma comum é condição para utilizar a fala e portanto ativar a comunicação. A comunicação é fundamental para sociabilidade.

De acordo com Vygotskii (2008), a comunicação implica significado. No desenvolvimento superior do significado a) significantes são necessários e b) simples significantes não são suficientes. O mundo da experiência necessita ser simplificado e generalizado para ser traduzido em símbolo. Uma vez convencionalizada, tacitamente, em determinada categoria, a sociedade é considerada uma unidade, para além da experiência daquilo que é confinado à consciência.

Par Vygotskii (2008), as formas mais elevadas da comunicação pressupõem o pensamento como expressão de uma realidade conceitualizada. Por tal razão, certos pensamentos não podem ser apreendidos por crianças, mesmo que elas já dominem as palavras necessárias para expressá-lo.

Vygotskii (2008) coloca a questão da seguinte forma: a fala unifica tanto o pensamento (generalizante) quanto a interação social e se distingue do som; é uma relação e se distingue dos elementos.

Na crítica superadora das descobertas de Piaget², com base na análise do comportamento de crianças, mais especificamente na relação entre a fala

² Jean William Fritz Piaget foi um epistemólogo suíço.

egocêntrica³ e a solução de problemas práticos, Vygotskii (2008) descobriu que a fala se torna um instrumento na solução de problemas. A fala egocêntrica desempenhou um papel claramente diretivo e estratégico levando a criança ao comportamento intencional.

A linguagem é também (além de uma relação social) um instrumento no sentido de força produtiva, portanto objeto de poder.

Enquanto para Piaget a fala egocêntrica é anterior à fala socializada⁴, Vygotskii (2008) inverte a direção deste curso: para este a fala tem uma função social, portanto, desde o primeiro momento, ela é um processo social, comunicativo, e até mesmo a fala mais primitiva da criança é social. Assim, o curso do pensamento vai do social para o individual, caracterizando um processo de interiorização do pensamento social no indivíduo.

Esse processo de transformação depende das condições sociais, podendo variar, segundo Vygotskii (2008), conforme as condições históricas onde as crianças são transformadas em adultos. De qualquer forma ocorre um processo de socialização do indivíduo ou interiorização do social no individual, cuja fala desempenha um papel fundamental na apropriação do pensamento intencional por parte do indivíduo. Tal apropriação do social pelo individual implica limites quanto ao deslocamento do indivíduo por culturas diferentes.

Em sua polêmica com Stern⁵, Vygotskii (2008) discorda da visão segundo a qual o raciocínio lógico na criança acontece espontaneamente e de uma só vez. Embasado em estudos, Vygotskii afirma que a passagem para o raciocínio lógico implica um processo complexo que possui uma história “natural” (individual) e “cultural” (social), ambas com suas gêneses e processos de desenvolvimento próprios. Por exemplo, durante o processo de apropriação da fala por parte da criança, a associação entre palavra e objeto é anterior à descoberta da relação simbólica entre significante e referente, sendo que tal descoberta também não é imediata e implica um longo processo – a relação externa entre palavra e objeto é anterior à descoberta (processual) da relação interna entre significante e referente.

³ Fenômeno ocorre quando a criança fala sozinha, ou seja, não está utilizando a fala para comunicação com interlocutor (es). Tal processo se constitui na apropriação do instrumento social (linguagem) pelo indivíduo e sua utilização na solução de problemas.

⁴ Na fala socializada a criança a utiliza para se comunicar com interlocutor (es).

⁵ William Stern (1871-1938), foi um psicólogo e filósofo alemão que estudou o campo da psicologia da personalidade e inteligência. Criou o conceito de quociente de inteligência ou QI, mais tarde usada por Lewis Terman e outros pesquisadores no desenvolvimento dos primeiros testes de QI, baseado na obra de Alfred Binet..

É preciso entender que o uso da fala, em Vygotskii (2008), não se limita à linguagem utilizando sons, pois independente do meio o que importa é o uso funcional dos signos que possam exercer o mesmo papel que a fala humana.

Vygotskii (2008) afirma que pensamento e linguagem possuem origens diferentes, existindo um estágio pré-intelectual no desenvolvimento da fala e um pré-linguístico no desenvolvimento do pensamento. Porém, em determinado momento, estas duas linhas se encontram de tal forma que o pensamento se torna verbal e a fala racional.

O pensamento e a fala são dois círculos diferentes que se cruzam formando o pensamento verbal. O desenvolvimento da lógica é uma função direta da fala socializada fazendo com que a evolução mental dependa da apropriação dos meios sociais (linguagem). A linha do desenvolvimento progride do biológico para o sócio-histórico. O pensamento verbal, portanto, não é uma forma natural e inata, possui determinações histórico-culturais, e suas propriedades não podem ser encontradas na natureza, conforme Vigostsky (2008).

Operações com signos aparecem como o resultado de um processo prolongado e complexo, sujeito a todas as leis básicas do desenvolvimento psicológico. Significa que a atividade de utilização de signos nas crianças não é inventada e tampouco ensinada pelos adultos. Surge de algo que originalmente não é uma operação com signos, tornando-se uma operação desse tipo somente após uma série de transformações qualitativas, as quais criam as condições para o estágio seguinte e que é condicionado pelo estágio precedente. As transformações estão ligadas como estágios de um mesmo processo e são de natureza histórica, para Vygotskii (1997).

Dentro de um processo geral de desenvolvimento, pode-se distinguir duas linhas qualitativamente diferentes de desenvolvimento, diferindo quanto à sua origem: processos elementares, que são de origem biológica e funções psicológicas superiores, de origem cultural. A história do comportamento da criança nasce do entrelaçamento dessas duas linhas, conforme Vygotskii (1997).

A fala egocêntrica é o elo de transição para a fala interior, segundo Vygotskii (2008), operando a internalização psicológica da fala antes da internalização física (silenciamento) e iniciando a atividade planejadora que permite o autocontrole do próprio comportamento por parte da criança. Neste processo de interiorização da fala, encontra-se primeiro a fala exterior, em seguida a fala egocêntrica e, por fim, a

fala interior.

Este processo de intelectualização se dá segundo uma cultura, ou seja, uma cultura que implica modos de pensar e fazer, mais ainda quando se trata de uma língua particular, implica certo modo particular, específico de intelectualização. Como o processo é social e histórico, ou seja, não é um processo meramente individual e também não é um processo que segue uma “lógica” independente do percurso histórico do coletivo em questão, o domínio da cultura é uma questão de grande relevância para o sucesso de soluções de demanda sociais.

Isso implica que: a) o processo de internalização, mesmo sendo simultaneamente psicológico e social, é uma solução psicológica para uma apropriação/internalização do social; b) a apropriação/internalização produz determinadas condições psicológicas, umbilicalmente ligadas àquela sociedade em que os indivíduos estão embrenhados e conseqüentemente sua cultura. Ou seja, os indivíduos não são idênticos, mas estando submetidos às condições sociais e históricas de uma comunidade, torna-se necessário considerar tanto a particularidade quanto as determinações do coletivo em questão.

Essa exigência comunicativa reclama um determinado do campo simbólico correspondente à experiência real da comunidade. A operação de comunicar-se para fazer parte da comunidade não é automática, exige apropriação quanto aos dois aspectos. Ao mesmo tempo esta apropriação concorre com outras diferentes vidas em comunidade. Portanto, a integração das comunidades indígenas às comunidades assalariadas urbanas não pode ser um processo automático.

As considerações acima sobre formas de pensamento e linguagem se relacionam diretamente com as soluções econômicas de reprodução da comunidade, tanto para preservação da cultura quanto para a viabilidade da própria solução econômica, ou seja, se tais comunidades serão submetidas ao assalariamento ou não para se manter fisicamente.

Para Vygotskii (1997), a invenção e o uso de signos como meios auxiliares para solucionar um dado problema psicológico – lembrar, comparar coisas, relatar, escolher, etc. – é análoga à invenção de uso de instrumentos, porém no campo psicológico. Os signos agem como um instrumento da atividade psicológica de maneira análoga ao papel de um equipamento no trabalho. Porém, essa analogia não implica uma identidade desses conceitos. A diferença mais essencial entre signo e instrumento consiste nas diferentes maneiras com que eles orientam o

comportamento humano. A função do instrumento é servir como um condutor da influência humana sobre o objeto da atividade, ou seja, ele é orientado externamente. O signo não modifica em nada o objeto da operação psicológica, mas constitui um meio da atividade interna dirigido para o controle do próprio indivíduo: o signo é orientado internamente, de acordo com Vygotskii (1997).

O controle da natureza e o controle do comportamento estão mutuamente ligados, assim como a alteração provocada pelo homem sobre a natureza modifica a própria natureza do homem, de acordo com Vygotskii (2007).

A internalização de formas culturais de comportamento envolve a reconstrução da atividade psicológica tendo como base as operações com signos. A internalização das atividades socialmente enraizadas e historicamente desenvolvidas constitui o aspecto característico da psicologia humana: é a base do salto qualitativo da psicologia animal para a psicologia humana, conforme Vygotskii (2007).

Os estudos de Vygotskii podem jogar luz sobre o fato dos indígenas oporem resistência à destruição de sua cultura, principalmente sua língua. A língua, neste caso, o principal instrumento intelectual construído durante a história destes povos, constitui um Patrimônio Cultural humano, um fato essencial na identidade destas comunidades e, também, um fator de resistência às imposições culturais da sociedade atual.

Do ponto de vista psicológico, a formação dos indivíduos que fazem parte de uma comunidade – no caso em questão a indígena (e isso é ainda mais válido para indivíduos adultos) – está fortemente marcada pela cultura da mesma, a qual apresenta-se cerceada por limites e possibilidades. Tais condicionamentos explicam porque os indígenas formulam determinadas propostas para resolver suas demandas socioculturais e, ao mesmo tempo em que tais condicionamentos implicam numa limitação quanto às soluções viáveis para equacionar suas demandas, representam, também, uma potencialidade com relação à preservação da cultura indígena.

Assim, ocorre uma operacionalização psicológica da vida social, mas não uma operacionalização mecânica. Essa configuração psicológica como generalização da realidade é mediada pelo campo simbólico. Bakhtin (1981) parte de Vygotskii e vai além: para ele a ideologia faz parte da realidade, com a diferença de refletir e retratar uma realidade exterior. A ideologia tem significado e está ligada

a algo exterior, ou seja, é um signo. Sem signo não há ideologia. Toda imagem simbólica ocasionada por um objeto físico é um produto ideológico, pois vai além da simples existência para refletir e representar uma outra realidade.

Para Bakhtin (1981), por mais próximos que se tornem – o signo e o que ele representa – ambos não se reduzirão um ao outro. O signo está sujeito a critérios de avaliação ideológica: verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc. O domínio ideológico e os domínios do signo coincidem. Logo, tudo que possui valor ideológico, também possui um valor simbólico.

Uma comunidade que compartilha um campo simbólico, com uma língua comum, pode conter diversas versões ideológicas.

Cada campo da criação ideológica é dado pela função social que cumpre, mas o que os unifica é seu caráter simbólico. Além disso, cada parte do campo simbólico é, simultaneamente, parte, fragmento da realidade, o que torna passível de estudo metodologicamente unitário, segundo Bakhtin (1981).

A consciência necessita encarnar materialmente em signos, e para Bakhtin (1981), então, estes são o veículo da consciência: a compreensão é uma resposta a signos por meio de signos.

Se para Vygotskii (2008), o pensamento e a fala se unificam no pensamento verbal, para Bakhtin (1981), a consciência (pensamento) e a realidade se unificam por meio do campo simbólico.

A especificidade do produto ideológico, conforme Bakhtin (1981), está na impossibilidade de ser explicado em termos supra ou infra-humanos, pois situa-se dentro do material social particular de signo criado pela humanidade. De forma alguma o campo semiótico pode ser naturalizado, ou seja, não pode ser derivado direto da natureza como tenta fazer o materialismo mecanicista. A consciência individual não pode explicar nada e, mais ainda, deve ser explicada a partir do meio ideológico e social. A consciência adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso de suas relações sociais e a consciência individual (social e ideológica) tem nos signos o seu alimento, a matéria de seu desenvolvimento. A consciência privada de seu conteúdo simbólico e ideológico é um simples ato fisiológico, desprovido de sentido.

A relação entre ideologia e psicologia é colocada nos seguintes termos por Bakhtin (1981): o estudo das ideologias não depende da psicologia, porém o estudo da psicologia precisa se apoiar no estudo das ideologias.

A existência do signo materializa a comunicação social e esta é a natureza dos fenômenos ideológicos. Enquanto a palavra isoladamente é neutra, o signo possui uma função ideológica da qual não pode ser separado, segundo Bakhtin (1981).

Por outro lado, Bakhtin (1981) observa que a palavra é criação social e ao mesmo tempo individual, produzida pelo próprio organismo individual, determinando o papel da palavra como material flexível, veiculável, que permite a consciência interior, o discurso interior, que não necessita obrigatoriamente se expressar externamente. Porém, o estudo da consciência individual não é possível isolado do tecido social.

Toda consciência individual é ideológica, para Bakhtin (1981), e com o processo de interiorização ela absorve o signo como sendo seu: mesmo assim a fonte não se encontra na consciência individual.

Não se pode confundir o psicológico como individual e o social como ideológico, pois o processo de pensamento individual é por sua vez sócio-ideológico e, portanto, o psiquismo individual é igualmente social, tanto quanto a ideologia. O social está contraposto não ao indivíduo, mas sim ao natural, segundo Bakhtin (1981). A ideologia, por sua vez, carrega a marca da individualidade criadora, mesmo assim esta marca é tão social quanto os signos distintos das diversas manifestações ideológicas, ou seja, a individualidade é social.

O psiquismo individual unifica o organismo biológico, as condições vitais e sociais nas quais o indivíduo se encontra, e quanto mais ligado a determinações naturais, biológicas e biográficas, mais distanciado está de uma expressão ideológica bem definida. À medida que o indivíduo internaliza/apropria a ideologia, ocorre uma certa autonomização com relação a este psiquismo individual, de acordo com Bakhtin (1981).

O processo de compreensão dos fenômenos ideológicos não pode ser realizado sem considerar o discurso interior e o pensamento verbal, portanto social. Então o pensamento verbal unifica e centraliza a criação ideológica, conforme Bakhtin (1981).

Assim, a língua comum, como parte fundamental de uma cultura, possui papel indispensável não apenas na formação psicológica, mas também ideológica das comunidades, o que implica resistências e potencialidades, simultaneamente individual e coletiva, quando se trata de mudanças culturais e, também, por

consequência, as potencialidades de preservação cultural.

Bakhtin (1981) afasta o método mecanicista que apresenta o problema da ideologia em uma relação causal com a infraestrutura. Também nega a possibilidade de redução do material simbólico ao fenômeno ideológico, pois mesmo que o campo simbólico seja ideológico, ainda assim possui sua especificidade que não se esgota no seu valor denotativo racional. A expressão da infraestrutura material no campo simbólico (e ideológico) não é automática, pois necessita de uma série de processos qualitativamente diferenciados que, em cada momento, possui regras próprias, e em relação não apenas com a infraestrutura, mas, também, com o campo simbólico (e ideológico) em seu conjunto.

Mesmo quando um sistema ideológico ainda encontra-se não adequadamente estruturado, Bakhtin (1981) pontua que a palavra é o indicador mais sensível das transformações sociais, já que ela vai acumulando variações quantitativas que pertencem a processos de mudanças que ainda não produziram saltos qualitativos, registrando as fases mais transitórias das mudanças sociais. Essa psicologia do corpo social é o elo que liga a ideologia e a estrutura sociopolítica. Na psicologia do corpo social, materializada na palavra, acumulam-se mudanças rumo a expressões ideológicas mais coesas.

O signo reflete a realidade e a realidade se refrata no signo, ou seja, não se trata de uma relação exata, a determinação do grau de refração (distorção) da realidade no signo é produto da interação social, e nas sociedades de classe a luta entre estas influencia esta reflexão. Como a comunidade semiótica não pode se resumir à classe, diferentes classes utilizam uma mesma língua, portanto o signo implica certo consenso e certa contradição ao mesmo tempo, pois expressa uma realidade contraditória. O signo não escapa à luta de classes e é, inclusive, uma arena de disputa, conforme Bakhtin (1981): a classe dominante tende a apresentar o signo ideológico como acima dos interesses de classe, a fim de ocultá-lo, buscando o consenso em torno de seus interesses e esterilizando-o, a fim de torná-lo monovalente. A realidade oculta no signo só se revela em tempos de crise social e situação revolucionária.

A condição para que um signo cause uma reação simbólica em cadeia é que ele esteja fundado nas condições materiais da sociedade em questão. Para Bakhtin (1981), não se trata de uma alteração provocada pelo arbítrio individual. Mesmo que seja realizado, operado pelo indivíduo, se trata de um índice social de valor com

pretensões de consenso e é apenas em torno deste consenso que o indivíduo exterioriza o signo.

A formulação acima pode explicar o motivo pelo qual a cultura não indígena ainda não provocou uma alteração em cadeia na cultura indígena a ponto de eliminá-la completamente, o que quer dizer que os grupos indígenas vivem sob condições reais e culturais na forma de um bloco articulado.

As representações culturais são uma forma ideológica de mediação entre a psicologia social e a realidade, através do campo simbólico. O idioma falado por um grupo é uma forma central de realização social da cultura correspondente ao grupo.

Tal concepção nos permite tratar a questão das soluções para as demandas de socioculturais – das comunidades indígenas em particular – de forma não mecânica, ou seja, chama a atenção para o respeito às mediações culturais que devem ser consideradas e, ao mesmo tempo, explica e fundamenta as reivindicações destas comunidades.

A psicologia do corpo social deve ser estudada, segundo Bakhtin (1981), do ponto de vista do conteúdo e da forma. Em cada momento histórico os grupos sociais possuem repertórios discursivos/comunicativos dentro do espaço social. Formas distintas, pertencentes ao mesmo gênero, estão ligadas organicamente pela forma de comunicação verbal que, por sua vez, está ligada às relações sociais de produção.

Todo signo é resultado do processo social interativo dos indivíduos, que produz um consenso provisório, e as formas do signo são condicionadas tanto pelo conteúdo social quanto pela forma como a interação acontece. Como o processo é interativo, o signo influencia o conteúdo e a forma social: porém, se tais formas de interação mudam e os conteúdos sociais também, o signo se torna inadequado e tende a dar lugar à nova significação. Portanto, para Bakhtin (1981), não se pode:

- a) Separar ideologia e realidade material do signo;
- b) Dissociar o signo das formas de comunicação social; e
- c) Desligar a comunicação das formas da sua base material.

Se a fala – manifestação concreta da língua – possui papel tão importante no processo de mediação entre a realidade e suas representações, por consequência, as condições necessárias à manutenção da língua comum são de fundamental importância para a sobrevivência de uma determinada cultura. Como exposto anteriormente, a língua viabiliza a comunicação, que pressupõe um grupo social. Ao

mesmo tempo em que as condições sociais se expressam na cultura, a cultura interfere nos rumos do coletivo que a compartilha. Tal articulação entre psicologia – campo simbólico-ideológico – e condições sociais permite um tratamento não fragmentado do conjunto de aspectos que envolve a questão. Além do tratamento conjunto, permite também apresentar a forma como se articulam estes diferentes aspectos particulares do mesmo conjunto que representa uma comunidade que partilha uma cultura comum.

O tratamento articulado destes aspectos da vida social torna compreensível a demanda da comunidade indígena que pleiteia a gestão e a participação na renda auferida pela administração do Patrimônio Cultural existente em São Miguel, como forma de preservação física e cultural da comunidade.

As representações culturais são formas ideológicas de mediação entre a psicologia e a realidade, que se dão através do campo simbólico. O idioma falado por um grupo é uma forma central de realização social da cultura correspondente ao grupo. Bakhtin articula todos os aspectos da vida social na sua forma dinâmica e ainda estabelece as relações específicas entre eles. O polo dominante é o conteúdo social que se impõe ideologicamente sobre o campo simbólico, que é operacionalizado psicologicamente. Porém, estas relações não são mecânicas e sim interativas. Em certos momentos uma forma ideológica (uma cultura) estabelecida pode fornecer resistência à mudança social, assim como uma psicologia social determinada pode opor resistência a uma forma ideológica conflitante.

As diferentes culturas possuem modos específicos de mediação simbólica (entre consciência e realidade). Portanto, a manutenção de um idioma indígena é uma evidência de que há preservação cultural dentro deste processo dinâmico de disputa no campo simbólico. Como o campo simbólico é parte do processo de disputa política, é ao mesmo tempo preservação da cultura e resistência política. Trata-se de uma resistência contra-hegemônica, no caso indígena.

A linguagem possui um papel ativo na vida social, permitindo a socialização do indivíduo, um salto qualitativo no comportamento tanto individual como social. A língua indígena é parte fundamental da cultura dos povos originários que se mantém, mas em contexto transformado, pois a situação social destes povos é diferente daquela anterior à invasão. De povos que possuíam o domínio de todo o espaço do continente passaram a grupos subordinados dentro de um contexto social novo. O idioma indígena é de essencial importância quando se considera tanto a

capacidade adaptativa fora do ambiente cultural próprio do grupo social, quanto a possibilidade de preservação da cultura indígena.

Como a consciência e a realidade se unificam por meio do campo simbólico, a linguagem, mais precisamente o idioma, é fundamental para a preservação da cultura. Se a preservação cultural depende enormemente da língua comum, que por sua vez é um processo social, a preservação implica a integridade do grupo social e, portanto, as condições materiais de vida são fundamentais para preservação da cultura.

A gestão do Patrimônio Cultural por parte dos povos indígenas ganha um novo argumento: além da legítima e necessária disputa do significado cultural, pode viabilizar a geração de renda capaz de manter a unidade do grupo da forma mais adequada, condição imperativa para a preservação da cultura indígena.

A condição cultural especial da comunidade indígena consiste na originalidade, no sentido de cultura originária, que implica um campo simbólico particular e portanto condições sociais determinadas, ainda que daí decorram limites e potencialidades: limites em razão de que soluções pensadas para a cultura dominante não são necessariamente adequadas aos indígenas, e potencialidades enquanto estratégias de preservação cultural a desenvolver. Ambos são condicionados por circunstâncias espaçotemporais que convém analisar a seguir.

1.4 EUROCENTRISMO E A QUESTÃO INDÍGENA

Como abordado na seção anterior, o processo cultural é uma construção histórica e social dinâmica, eivada de contradições e disputas que influenciam rumos em cada momento. A história de cada grupo fica registrada no complexo percurso que cada cultura possui. Porém, uma questão que pode ser levanta é se mesmo assim as culturas convergiriam obrigatoriamente para um mesmo ponto “central” ou “superior”, o que tem implicações sobre a preservação cultural, particularmente a dos indígenas.

O processo de colonização gerou a cristalização de, pelo menos, duas distintas abordagens da questão indígena por parte do Estado brasileiro, com a hegemonia, inicialmente, de uma visão religiosa – cristã – que, posteriormente foi suplantada pela abordagem positivista, ambas superadas pela Constituição de 1988.

A política indigenista será abordada mais adiante, por ora se registra que até a Constituição de 1988, a orientação oficial do Estado brasileiro estava marcada, explicitamente, por uma visão eurocêntrica no tratamento da questão cultural envolvendo os povos indígenas.

Mesmo que a visão positivista, – num segundo momento – tenha significado um grande mudança, se comparada à proposta anterior, ao rejeitar qualquer suposição de incapacidade cognitiva do índio, era romântica, conforme Ribeiro (1982), frustrando-se ao pretender transformar os indígenas em agricultores, ignorando sua resistência, hierarquizando as diferentes culturas e, de consequência, inferiorizando a posição indígena.

Darcy Ribeiro, como será discutido em capítulo posterior, analisou os resultados trágicos da abordagem positivista quanto ao seu aspecto eurocêntrico. Nesta seção, será empreendida uma consideração crítica ao eurocentrismo, enquanto categoria de análise, centrada em Franz Boas.

Boas (2005) critica o método evolucionista na antropologia, principalmente o evolucionismo. A visão evolucionista, que transpôs mecanicamente as ideias de Darwin para a Antropologia, intitulada por ele de “método comparativo”, ao se deparar com elementos fundamentais comuns em diferentes culturas, julga tal fato como prova da existência de leis uniformes da evolução, partindo do pressuposto da igualdade geral da natureza humana. Tal generalidade da natureza humana produziria elementos comuns em diferentes culturas mesmo que estas se desenvolvessem de forma independente. Sendo assim, todos os povos deveriam progredir de acordo com as mesmas etapas sucessivas e obrigatórias. Além da sequência de estágios, o método comparativo hierarquiza as fases tendo como estágio superior o caso ocidental.

A crítica de Boas não direcionada às descobertas de Darwin e suas descobertas sobre a evolução das espécies. As contraposições de Boas são endereçadas à transposição mecânica do método de Darwin para a Antropologia.

Conforme Boas (2005), a descoberta de ideias universais é apenas o ponto de partida, pois é necessário indagar sobre as origens das formas de afirmação destas ideias em diferentes culturas. Descobrir as causas de tal ocorrência é o maior desafio da Antropologia. Ao supor que as semelhanças são prova de uma determinação genérica da natureza humana, o método evolucionista descarta o necessário estudo das diversas culturas, saltando diretamente para a generalização

de um modelo padrão, segundo o qual a mente humana seria guiada pelas mesmas leis em todos os lugares. Por consequência, tais leis determinariam a generalidade de uma cultura humana única e as diferenças seriam explicadas pelos distintos estágios evolutivos em que se encontram.

Para Boas (2005), a ocorrência frequente de elementos comuns em diferentes culturas não prova de forma alguma que tenham uma mesma origem ou semelhante forma de desenvolvimento, associada às mesmas determinações psíquicas, e cita como exemplo o caso do uso de máscaras que, embora seja comum em culturas diversas, difere quanto às causas.

Ao expor a fragilidade da generalização apressada feita pelo evolucionismo antropológico, Boas (2005) registra a necessidade de estudos mais rigorosos sobre as origens e formas de desenvolvimentos das diversas culturas e, uma vez comprovada a comparatividade do material em estudo, pode-se partir para discussões mais amplas.

Boas (2005) observa uma questão metodológica fundamental: a conclusão evolucionista de que existe um grande sistema pelo qual a humanidade se desenvolveu e de que as variações são fruto dos diferentes estágios de um mesmo modelo evolutivo, se deve a uma suposição de cunho lógico segundo a qual as mesmas consequências decorrem das mesmas causas: esta é uma suposição lógica, ou seja, apenas especulativa, simples jogo de palavras e não uma descoberta resultante de investigação histórica de tais fenômenos.

Na introdução de *A formação da antropologia americana 1883-1911*, George W. Stocking Jr. apresenta a polêmica de Boas com Mason, nos seguintes termos: causas semelhantes podem produzir resultados semelhantes, mas resultados semelhantes não possuem obrigatoriamente causa semelhantes, Boas (2004).

Boas (2005) não se limitou à crítica da generalização evolucionista, tendo criticado, também, o difusionismo que, inversamente, pressupunha que a existência de semelhanças culturais se devia à difusão de elementos culturais, mesmo reconhecendo a possibilidade de indícios de sua ocorrência em áreas geograficamente próximas.

Para sustentar a tese da difusão, segundo Boas (2005), seria necessário aceitar que ocorreu um contato histórico envolvendo uma área extremamente vasta.

Também foi alvo de Boas (2005) o determinismo geográfico, que atribuía similaridades culturais às causas ambientais: para o autor, o meio ambiente exerce

sim efeito sobre a cultura, porém de forma limitada.

A proposta de Boas (2005) consiste em adotar um método de estudo das mudanças dinâmicas na sociedade que possam ser identificadas no presente, evitando-se a confecção apressada de fórmulas como solução para problemas fundamentais do desenvolvimento geral da civilização.

A consideração da questão individual em Boas (2005) revela também uma posição metodológica, pois segundo este, a atividade do indivíduo é, em grande medida, determinada pelo ambiente social, ao mesmo tempo em que a mesma exerce influência sobre a sociedade.

As posições eurocêntricas acabam por inferiorizar arbitrariamente a cultura indígena na perspectiva de assimilação destes povos. Tais posições refletem interesses que não são os dos povos indígenas neste contexto de conflito. Ao mesmo tempo, partem do pressuposto de que é possível e desejável tal transformação, subestimando as restrições que implicam, para uma cultura estabelecida, este tipo de mudança, deixando de considerar os danos de tal arbitrariedade para os indivíduos e a ilegitimidade de tal imposição.

O eurocentrismo é uma posição determinada dentro da dinâmica de disputas entre classes sociais – e no interior delas, as categorias e os indivíduos – pelos sentidos da cultura em busca da hegemonia. Hegemonia no sentido de Gramsci, conforme Costa (2011), o que implica consenso em torno da dominação política ou militar.

Sem entrar na questão da autonomia dos povos indígenas, fica evidente que não se pode simplesmente “transformá-los” em trabalhadores assalariados, urbanos ou rurais, ou mesmo em agricultores, sem cometer uma série de arbitrariedades. Porque a suposição de que é possível transformá-los em pequenos agricultores ou assalariados tem como pressuposto uma premissa falsa, o eurocentrismo.

Com frequência, tais ações redundam no extermínio destas comunidades, já que algumas mudanças são incompatíveis com a preservação da cultura indígena e extremamente opressoras.

A crítica de Boas à abordagem eurocentrista traduz a percepção de que a cultura desempenha um papel importante quando se trata de alterar condições sociais. Principalmente quando tais mudanças envolvem a própria cultura. Mais ainda, a abordagem considera a complexidade da questão, onde dinâmica cultural não pode ser tratada de forma linear e hierárquica, colocando a cultura europeia no

topo da estrutura.

A posição eurocêntrica é inadequada para tratar o tema com profundidade que a complexidade da questão cultural envolvendo as comunidades indígenas exige. Uma abordagem com tais limitações pode produzir resultados negativos para as comunidades em questão.

As posições no espaço cultural não estão descoladas das disputas reais, dos interesses de classes, grupos e indivíduos. As posições eurocêntricas refletem interesses que não são os dos povos indígenas neste contexto de conflito. A suposição de que é possível transformar os povos originários em pequenos agricultores ou assalariados tem como pressuposto uma premissa falsa, o eurocentrismo.

Depois da crítica ao eurocentrismo, serão analisados os resultados da aplicação prática do eurocentrismo na política indigenista, no Brasil, no período anterior à Constituição de 1988.

As abordagens eurocêntricas predominantes na política indigenista e suas consequências, antes da Constituição de 1988.

Discutida a questão dos limites e possibilidades envolvendo soluções de demandas das comunidades indígenas, considerando a problemática cultural envolvida, considerando também as mediações simbólicas, serão abordadas experiências históricas envolvendo a questão no Brasil, no período anterior à Constituição de 1988: mais precisamente, a política indigenista. Com isso se pode confrontar a revisão teórica com os resultados da política indigenista, visando retirar elementos que contribuam para orientar a solução de demandas indígenas minimizando a repetição de inadequações e problemas produzidos pelas abordagens já adotadas.

A invasão do continente americano impôs mudanças dramáticas aos povos indígenas.

A colonização levou à redução drástica da população indígena que vivia no território dominado, seja pela ação das armas, seja em decorrência do contágio por doenças trazidas de outros países. Ou, ainda, pela aplicação de políticas visando à “assimilação” dos indígenas à nova sociedade implantada, com forte influência colonizadora, segundo a Fundação Nacional do Índio, FUNAI (2012).

Conforme Ribeiro (1982), no início do Século XX, quando da criação do

Serviço de Proteção aos Índios (SPI)⁶, largas faixas do território nacional se tornaram acessíveis com um ou dois dias de viagem e estavam interditadas para atividade econômica em virtude de conflitos com tribos indígenas.

Os conflitos indígenas se tornaram primeira página da agenda política nacional, tendo o governo federal cogitado do envio do Exército para “resolver” a questão, de acordo com Ribeiro (1982).

Naquele momento, o conflito entre povos indígenas e não indígenas se dava em torno da construção das ferrovias, das plantações de café e das terras entregues aos colonos estrangeiros. Dentre os casos estava a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, interrompida em São Paulo pelos Kaingáng, e Minas Gerais e Espírito Santo, onde os Botocudos se insurgiram contra o desmatamento do seu território. Nos estados do Paraná e de Santa Catarina, os Xokleng eram chacinados por bugreiros⁷ profissionais, para ceder espaço aos imigrantes italianos e alemães, com apoio dos cofres estatais, e por pressão dos países de origem dos colonizadores, segundo Ribeiro (1982).

De acordo com Ribeiro (1982), o extermínio dos povos indígenas era praticado, defendido como “remédio” indispensável à segurança dos que construíam uma civilização no interior do Brasil.

A oposição ao extermínio não se resumiu à resistência indígena, tendo surgido também no meio urbano. Nas obras de José de Alencar e Gonçalves Dias o indígena aparecia como um personagem idílico ou o ancestral generoso, enquanto que no interior do país, ou seja, nas áreas de conflito entre a população não indígena, predominava uma imagem de fera indomada que controlava a terra virgem, um inimigo que o colonizador precisava imaginar feroz e inumano, justificando, assim, a sua própria ferocidade, de acordo com Ribeiro (1982).

Conforme Ribeiro (1982), inicialmente a contestação apareceu na imprensa como descrições de chacinas e apelos por providências do governo, mas foi se avolumando e ganhando adeptos empenhados que se desenvolveram criando associações de defesa dos “índios”, tendo a questão chegado à intelectualidade

⁶ Este era o termo usado na época, que está presente na obra referida de Ribeiro, de agora em diante, quando utilizarmos o termo, este aparecerá entre aspas.

⁷ Conforme Guisard (1999), o termo bugre teve origem na Europa, no século IX, num movimento herético durante a Idade Média em resistência aos preceitos da ortodoxia da Igreja. Mais especificamente na Bulgária, tendo sido batizado como bogomilismo. No Brasil, bugreiro era uma profissão financiada por colonos, sociedades de colonização e governo provincial e imperial, cuja finalidade estava envolta num processo de limpeza étnica, permitindo a invasão pela imigração, conforme Aued (1999).

quando, em 1909, o Congresso de Geografia, por exemplo, foi tomado pela discussão. Opondo-se ao extermínio, o movimento urbano solidário à resistência dos povos originários impôs a transformação da questão indígena no assunto do dia.

A realidade urbana do movimento não implica que todo o meio urbano estivesse homoganeamente sensibilizado com a barbárie cometida contra os povos indígenas. Como destaca o Ribeiro (1982), Hermann von Ihering⁸, renomado cientista e Diretor do Museu Paulista, tomou posição favorável ao extermínio, justificando-o como único meio para colonização do sertão. Tal posição causou revolta no meio urbano e contribuiu fortemente na tomada de posição frente ao problema, assim como fortaleceu a posição persuasiva defendida por Rondon⁹.

É preciso levar em consideração, de acordo com Ribeiro (1982), que o problema não é simples. Para o pensamento urbano da época o “índio” é idealizado como o bom selvagem inspirado em Rousseau.

Para Ribeiro (1982), este “índio” idealizado é visto sendo massacrado no artigo de Ihering e não o “índio” do conflito real. Ao mesmo tempo, Ihering toma posição acompanhando a situação dos colonos alemães de Santa Catarina, que exigiam uma solução para o problema da colonização: o “”. Ou seja, não era apenas uma questão de método e sim um problema resultante da colonização, o que não anula nem justifica a tomada de posição de Ihering – evolucionista haeckeliano¹⁰ – em favor dos colonos, para quem os “fracos” devem ceder lugar por um imperativo das leis naturais. Assim fica claro que não se trata superficialmente de uma abordagem pessoal e sim um problema social muito mais amplo.

O debate impulsionado passa a engendrar propostas para superar a questão, e conforme Ribeiro (1982) surgem duas soluções distintas: uma religiosa, que defendia a catequese católica como única solução; e outra leiga, que apontava para a assistência protetora como dever do Estado.

A proposta religiosa havia perdido qualquer capacidade de se viabilizar concretamente há mais de um século, de acordo com Ribeiro (1982), já que as populações tradicionais se rebelavam contra a catequese.

A proposta Ihering, de eliminação física das comunidades indígenas, ou seja, de extermínio, era cada vez mais considerada inaceitável nos centros urbanos.

⁸ Em “A questão dos Índios no Brazil”, Ihering (1911) defende o extermínio dos indígenas.

⁹ Rondon defendia o evolucionismo humanista de Augusto Comte, conforme será exposto na sequência do texto.

¹⁰ Um variante do evolucionismo, mas precisamente de Ernst Heinrich Philipp August Haeckel.

O fracasso das propostas religiosa e de Ihering fortaleceu a alternativa leiga de assistência protetora defendida por Rondon. Os positivistas – influenciados pelo evolucionismo humanista de Augusto Comte – constituíram a nova Política Indigenista em contraposição às duas referidas, tendo Rondon como principal expoente.

Fica explícito no estudo realizado por Ribeiro (1982) que a posição religiosa consistia na catequização das comunidades indígenas, ou seja, não comportava a consideração da cultura indígena. Implicava o abandono forçado, por parte das comunidades indígenas, dos modos de viver e suas representações.

A resistência das comunidades indígenas à catequese é compatível com a teorização apresentada anteriormente, além de ser incompatível com a preservação da cultura indígena, já que a catequese representa exatamente a negação dela.

Para os positivistas as nações indígenas evoluiriam espontaneamente caso fossem libertas das pressões externas e amparadas pelo Governo.

Foi criada então a Comissão Rondon que aplicou conscientemente, na prática, as ideias de Comte no terreno militar, utilizando o exército na construção de obras civis e superando utilização da coerção pelas armas como único método de relação com os indígenas. As demonstrações práticas de Rondon derrubaram por terra as teses religiosas segundo as quais os indígenas eram incapazes para a civilização e de Ihering que propunha o uso da força como único expediente utilizável.

A posição positivista se destaca e o Governo convida Rondon para dirigir a instituição federal de assistência aos indígenas. Rondon condiciona seu aceite à aprovação governamental dos princípios já compendiados em 1822 por José Bonifácio de Andrade e Silva.

Segundo Lins (1967), tratava-se dos seguintes princípios positivistas compilados mas até então não realizados:

1. Justiça. Não esbulhando mais os indígenas, pela força, de suas terras que ainda lhes restavam, das quais eram legítimos senhores;
2. Brandura, constância e sofrimento de parte dos não indígenas, os usurpadores e cristãos;
3. Estabelecer comércio com os indígenas, mesmo que com perdas;
4. Procurar com dádivas e admoestações fazer pazes com os indígenas inimigos;

5. Favorecer por todos os meios possíveis os matrimônios entre indígenas e não indígenas.

Uma vez aceita a condição de Rondon, este e sua equipe levam em consideração o acúmulo reflexivo sobre o assunto, inclusive o estudo do General Couto de Magalhães, bastante crítico aos resultados produzidos pelos métodos anteriormente utilizados que, na maioria das vezes, tornavam o indígena catequizado um sujeito alheio a tudo, sem costumes originais, sem historiadores – pois suas histórias eram contadas por aqueles que, a pretexto da religião, querem viver às suas custas – envoltos em uma espécie de escravidão, segundo Ribeiro (1982).

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais foi criado em 1910, e previa uma organização que buscava trabalhar com as várias situações concretas das comunidades indígenas na perspectiva de torná-las produtivas por meio da agricultura, conforme Ribeiro (1982).

Em 1914, reconhecendo a especificidade do problema indígena, tal regulamentação foi alterada, passando o Serviço a tratar exclusivamente da questão indígena, sendo melhor reconhecido de forma legal, o respeito às etnias indígenas como povos com direito à liberdade de pensamento e ao seu modo de vida, pois até então as populações tradicionais eram tidas como matéria bruta para a cristianização, segundo Ribeiro (1982).

A nova legislação também garantia a proteção dos indígenas no seu próprio território e proibia o desmembramento da organização da “família” indígena, técnicas de assimilação consagradas pela metodologia colonizadora conforme o dogmatismo religioso e o etnocentrismo, de acordo com Ribeiro (1982).

Inicialmente a ação assistencial garantia a posse das terras que os indígenas ocupavam em caráter coletivo e inalienável, como condição básica para o seu desenvolvimento, técnicas de produção e defesa contra epidemias. Em seguida, reconhecendo a dificuldade objetiva dos indígenas para interagir em condições de igualdade, a lei estabelece um estatuto especial, assegurando a cada indígena, individualmente, todos os direitos do cidadão comum, levando em conta sua situação social quando considerados os seus deveres, observa Ribeiro (1982).

A importância da nova legislação é tamanha que, em 1956, na 39ª Conferência Internacional do Trabalho, reunida em Genebra, foi aprovado, como recomendação, um documento fortemente inspirado na legislação brasileira, para

orientar a política indigenista dos países que possuem tais populações, de acordo com Ribeiro (1982).

Inicialmente, o Parlamento – pressionado pelo clamor geral por medidas de amparo ao movimento de defesa dos indígenas – votava prontamente as verbas solicitadas, contando o Serviço de Proteção aos Índios com uma equipe qualificada, chefiada por Rondon e com o apoio do Exército, segundo Ribeiro (1982). Mas, mesmo com os resultados obtidos, ou seja, com o fim da prática de extermínio e a diminuição da tensão entre a colonização e os povos indígenas, três anos após a criação, o SPI teve 60% das suas verbas cortadas e, com a Revolução de 1930, quase foi à extinção. Com recursos cada vez menores o SPI terminou como mera seção subordinada a uma repartição burocrática do Ministério do Trabalho.

Só em 1934 o SPI volta às boas graças do Governo, mas nunca mais se recuperou da crise por que passou, como destaca Ribeiro (1982).

O próprio sucesso da metodologia persuasiva dos positivistas aliviou a pressão urbana sobre o Governo, no sentido de criar e manter o SPI. A questão da autoridade também afetou o desempenho do SPI, que sem o apoio mais decidido do governo central, que lhe permitisse enfrentar o poder local, fazia com que Chefes de Polícia se negassem a prender assassinos de indígenas que, ainda quando presos, eram absolvidos pelo Judiciário, sem falar nas Prefeituras que se recusavam a tomar medidas administrativas contra apropriação de terras indígenas. Ao mesmo tempo, a assistência aos indígenas consistia em alfabetização, conhecimento sobre legislação e outros efeitos que alteravam positivamente a situação do sertanejo, ou seja, contrariava os interesses da escravidão no seringal e na fazenda, tendo o SPI criado uma situação política incômoda para o poder central, conforme Ribeiro (1982).

Segundo Ribeiro (1982), a dificuldade enfrentada pelo SPI entre as instâncias do Estado desnudou o conflito entre o Governo central e os Governos estaduais, estes últimos ligados aos interesses dos exploradores dos indígenas.

A cada acomodação no Governo central, o poder local vendia caro sua adesão ao novo grupo dirigente, geralmente em troca de alterações na política indigenista que deixassem suas mãos livres para o assalto ao que restava aos indígenas. A legislação indigenista positivista foi fruto da resistência indígena e das cidades costeiras e nunca foi aceita na fronteira de expansão, conforme Ribeiro (1982).

Várias décadas mais tarde, em 1940, com a visita de Getúlio Vargas à Ilha do

Bananal o SPI é reorganizado e retorna ao Ministério da Agricultura, no bojo da standardização das normas para a administração pública federal, o que fez com que em pouco tempo a burocratização sem capacidade de entender e se identificar com a questão indígena, dificultasse as atividades do órgão. Tal situação não foi alterada entre 1950 e 1954, mesmo com a contratação de etnólogos, de acordo com Ribeiro (1982).

Em 1955, com a entrega da pasta ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), o Serviço se tornou objeto de barganha eleitoral, e a partir de 1957, dada a forte reação do quadro de servidores, o SPI foi retirado da área operativa clientelista, cujo custo foi a classificação do Serviço como de “interesse militar”, sendo sua direção assumida pelos oficiais da ativa, agora não mais inspirados pelos positivistas da época de Rondon, restando o órgão reduzido à condição degradante de agente dos interesses de exploradores e opressores de indígenas, conforme Ribeiro (1982).

Para Ribeiro (1982), o programa positivista, embora tenha significado uma grande mudança se comparado às propostas anteriores – ao rejeitar qualquer suposição de incapacidade cognitiva do indígena – era romântico ao pretender transformar os indígenas em agricultores, ignorando sua capacidade de resistência.

Em síntese, a proposta positivista está permeada por dois pressupostos: primeiro, a sociedade evoluiria em certo sentido correspondente a determinadas etapas hierarquicamente estruturadas e, segundo, no topo da evolução estaria o “ocidente”, ou seja, é eurocêntrica.

Uma questão ideológica de relevância deve ser levada em consideração, segundo Ribeiro (1982): a ideologia brasileira pretende que o indígena seja um futuro “branco”.

A suposição eurocentrista está combinada com a defesa da assimilação. Conscientemente ou não, a questão é a destruição da cultura indígena e afirmação da cultura colonizadora para atender aos interesses da colonização, independente da solidez das suposições. Trata-se de uma ideologia eurocêntrica que funciona como legitimadora das ações agressoras aos povos indígenas.

Tratando do fenômeno cultural cubano, Ortiz (1983) problematiza a questão da mudança cultural e também a utilização de certas categorias que tendem a simplificar o problema. *Aculturação*, segundo o autor, significa o processo de transição de uma cultura a outra e suas repercussões sociais. Porém a utilização do neologismo transculturação seria mais adequada, pois expressaria melhor os

variadíssimos fenômenos que se originaram em Cuba: transculturação contempla as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura à outra, porque esta categoria não consiste somente em adquirir uma cultura distinta, que é o que a rigor indica a categoria anglo-americana *acculturation*. Implica, também – e necessariamente – a perda ou desarraigamento de uma cultura precedente, o que poderia se dizer tratar de uma parcial desculturação e, também, a conseguinte criação de novos fenômenos culturais, o que pode se denominar *neoculturação*, tendo algo de ambas as culturas anteriores, mas com algo a mais, de acordo com Ortiz (1983).

Para Ortiz (1983), se as “Índias” da América foram o Novo Mundo para os povos europeus, a Europa foi o Mundo Novíssimo para povos americanos: foram dois mundos que reciprocamente se descobriram e entrechocaram.

O contato das duas culturas foi terrível, já que uma delas pereceu, quase totalmente. No caso de Cuba, a sedimentação humana indígena da sociedade foi destruída e foi necessário transferir para Cuba toda sua nova população, tanto a classe dos novos dominadores quanto a dos novos dominados, conforme Ortiz (1983).

Os resultados da catequese, e mesmo da proposta positivista de Rondon, guardadas suas enormes diferenças, estão associados a certa *aculturação*, cuja possibilidade é criticada por Ortiz.

Sem considerar as implicações éticas, questões discutidas nas seções anteriores, a adoção destas ações eurocêntricas levaram à eliminação de grandes contingentes das populações indígenas, efeito também verificado no caso do Brasil.

Mesmo com toda a arbitrariedade colonizadora e suas consequências extremamente nefastas para os indígenas, na verdade o resultado não foi aculturação e sim transculturação.

Como a cultura e o Patrimônio Cultural são espaços dinâmicos, que acompanham as mudanças sociais, porém essa relação não é mecânica e sim interativa, mesmo que o polo dominante sejam as condições reais, e o campo simbólico possua uma autonomia relativa.

Quando se trata de grupos específicos, unificados em torno de distintas culturas, que possuem diferentes limitações e potencialidades para se adaptarem a novos contextos, dado que estes aparatos simbólicos expressam certas configurações de seus contextos. Isso implica que uma condição para preservação de determinada cultura é a preservação da língua comum ao grupo em questão.

E uma condição necessária para isso é a garantia da integridade do grupo, que por sua vez precisa de certas condições materiais, mormente econômicas.

Além da rejeição de métodos impositivos é necessário também evitar a tutela, garantindo a autonomia política dos povos indígenas no sentido da efetivação de seus direitos fundamentais como forma de proporcionar o bem-estar de tais comunidades, situação que poderá ser ensejada através da plena fruição – também do ponto de vista econômico – pelas comunidades indígenas, de seu patrimônio, inclusive material.

2 POLÍTICA INDIGENISTA: DA TUTELA À AUTODETERMINAÇÃO

No primeiro capítulo discute-se os limites e possibilidades envolvendo soluções de demandas das comunidades indígenas, como a gestão dos remanescentes de São Miguel, considerando a problemática que envolve a cultura, o Patrimônio Cultural e as mediações simbólicas implicadas.

Ainda no primeiro capítulo são abordadas criticamente os pressupostos teóricos do eurocentrismo e as implicações práticas das duas posições eurocêntricas que predominaram no tratamento da questão indígena por parte do Estado brasileiro, anteriores à Constituição de 1988.

A compreensão da Questão Indígena, a legislação e as ações do Estado brasileiro expressam dialeticamente uma determinada correlação de forças na sociedade civil, sofreu uma alteração na segunda metade do século XX, tendo como marco a Constituição de 1988.

Neste capítulo são analisadas as mudanças promovidas pela Constituição de 1988 em torno da Questão Indígena e a regulamentação (ou não) dos direitos constitucionalmente estabelecidos. Também serão abordados os problemas envolvendo as iniciativas.

2.1 A CONSTITUIÇÃO DE 1988 E A AUTONOMIA DAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Assim como ocorreu no início do Século XX, quando da mudança na abordagem sobre a questão indígena, onde a catequese cedeu lugar ao positivismo, a mudança ocorrida na abordagem indigenista na segunda metade do Século XX também foi resultado de uma alteração na correlação de força na sociedade.

A organização e mobilização de expressivos segmentos da sociedade brasileira, desde meados da década de 1970, que tinham entre suas bandeiras democráticas uma Constituinte livre e soberana, exerceram pressão sobre o Congresso Nacional Constituinte, eleito em 1986, que cedeu, embora possuísse uma composição predominantemente conservadora, resultando nos avanços fixados na Constituição de 1988, segundo Oliveira e Oliveira (2011).

A derrota da catequese não se efetivaria sem a resistência indígena e a mobilizações de setores urbanos. Assim como a Constituição de 1988 foi a cristalização da derrota da Ditadura Civil-Militar.

Em virtude da inclusão de uma série de direitos sociais que a colocaram em concordância com os anseios da sociedade brasileira, como reconhecimento dos direitos fundamentais, a Constituição de 1988 é conhecida como a “Constituição Cidadã”. Depois de 42 anos de vigência da Constituição Federal de setembro de 1946, última sob o regime democrático, seu detalhismo se justifica pelo alto grau de descumprimento da legislação ordinária no país, de acordo com conforme Oliveira e Oliveira (2011).

Um exemplo de tal descumprimento se refere à legislação trabalhista criada nas décadas de 1930 e 1940 e inscrita na Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), cujo cumprimento ainda é motivo de frequentes demandas judiciais por parte dos trabalhadores, conforme Oliveira e Oliveira (2011).

A Constituição de 88 define a República Federativa do Brasil como Estado democrático de direito, que tem como fundamentos: a soberania, a cidadania, a dignidade do ser humano, os valores sociais do trabalho e da livre-iniciativa e o pluralismo político. Estabelece que todo poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente. Isso já no 1º artigo, conforme Brasil (2014).

No Artigo 3º, ao definir os objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil, a Constituição estabelece como meta: construir uma sociedade livre, justa e solidária; garantir o desenvolvimento nacional; erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação, de acordo com Brasil (2014).

No quadro geral dos direitos individuais e coletivos estabelecidos na Constituição de 1988, no Capítulo I, Artigo 5º, “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (BRASIL, 2014).

Quando trata dos Direitos e Garantias Fundamentais, são incluídos os Direitos Sociais. O artigo 6º define, de forma ampla, como direitos sociais, a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção

à maternidade e à infância e assistência aos desamparados, conforme Brasil (2014).

A Constituição estabelece ainda em que termos isso se dá, como no inciso XXII, em que a garantia do direito à propriedade está condicionada ao atendimento de sua função social, de acordo com Brasil (2014).

A propriedade tem seu uso condicionado ao bem-estar social e, portanto, está vinculada a sua função social e ambiental, Brasil (2014).

A propriedade não é um direito absoluto. Só está garantida a medida que cumpre sua função social e ambiental.

Ainda no texto constitucional, no Capítulo II, sobre direitos sociais, Artigo 6º, “São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição” (BRASIL, 2014).

No artigo 7º, os direitos dos trabalhadores são estabelecidos de forma a permitir que a relação de emprego seja protegida contra despedida arbitrária, ou seja, sem justa causa. Na linha da Convenção 158 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1982.

Outra inovação da Constituição de 1988 foi a garantia de seguro-desemprego. Apesar de só ter sido regulamentado em 1990, tal seguro representa um avanço social, especialmente diante de escalada das taxas desemprego.

A Constituição de 1988 é um ponto de inflexão institucional do tratamento do assunto, pois reconhece a autonomia das comunidades indígenas e seus direitos fundamentais:

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.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia

que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º. (BRASIL, 2014)

O texto constitucional utiliza a expressão *terra tradicionalmente ocupada*, que compreende três situações: a) as terras habitadas pelos indígenas em caráter permanente; b) as terras utilizadas para suas atividades produtivas; c) as terras imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; e d) as (terras) necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, conforme Brasil (2014).

Fica claro que é direito constitucional das comunidades indígenas à posse de terras que estejam enquadradas nos marcos das situações descritas acima. Está explícito o direito à posse de determinadas terras e recursos implicados, que sejam imprescindíveis à reprodução da sua cultura.

Segundo Loureiro (2010), a Constituição reconhecem as culturas próprias dos indígenas e assegura suas maneiras diferenciadas de viver em suas terras.

Entre as condições econômicas para a preservação da cultura indígena está a posse da terra como questão fundamental à sobrevivência indígena. A ausência do território tribal, de acordo com os casos concretos observados, leva-os ao extermínio, em virtude da incompatibilidade entre o modo de vida destas comunidades e as “tarefas da civilização”, de acordo com Ribeiro (1982).

A Constituição de 88, reconhece os direitos indígenas coletivos, o que implica a questão da terra, mas não se restringem a ela. Os direitos indígenas são os direitos humanos fundamentais, econômicos, sociais, culturais e ambientais, que são condições necessárias à preservação da cultura indígena. Ela reconhece e garante o direito à multiculturalidade e o respeito às minorias, conforme Loureiro (2010).

Além do direito à *terra tradicionalmente ocupada*, a Constituição de 1988 avança também no direito à autonomia das comunidades indígenas (e suas organizações como partes legítimas), para se auto representar, para ingressar em júízo, por exemplo, conforme o Artigo 232, segundo BRASIL (2014).

Este artigo supera a limitação tutelar e estabelece o direito à autonomia, em consonância com os critérios da Convenção 169 da OIT.

A Convenção da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes foi aprovada em 1989 e é o instrumento internacional vinculante mais antigo que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo¹¹.

De acordo com o OIT (2012), as responsabilidades governamentais com ações coordenadas e sistemáticas para proteger seus direitos e garantir respeito à integridade dos povos indígenas deve ser feita com a participação dos povos interessados, nos termos do Artigo 4º, que estabelece que tais medidas não deverão contrariar a vontade livremente expressa dos mesmos.

Ainda de acordo com a Convenção 169, conforme o Artigo 6º, a consulta aos povos interessados deve ser feita por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente, através de meios pelos quais possam participar livremente ou, pelo menos, na mesma medida assegurada aos demais cidadãos, em todos os níveis decisórios de instituições eletivas ou órgãos administrativos responsáveis por políticas e programas que lhes afetem, OIT (2012).

A autonomia das comunidades indígenas é um dispositivo valioso na solução dos problemas sociais enfrentados por tais populações, para evitar soluções arbitrárias e/ou inadequadas como discutido no primeiro capítulo, pelas razões lá apresentadas.

Portando, a autonomia é uma conquista Constitucional que está em acordo com os estudos apresentados anteriormente e em sintonia com o entendimento internacional expressão na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

Existem razões científicas que justificam a autonomia política indígena, conforme apontado no primeiro capítulo. Além do consenso internacional materializado na Convenção 169. Foi também fixado na Constituição o direito indígena, entretanto as demandas indígenas continuam sem atendimento.

Fica claro que existem posições conflitantes sobre a questão indígena, agrupadas em dois polos opostos principais, dentro de uma diversidade de posições,

¹¹ A íntegra da Convenção 169 pode ser encontrada em <<http://pro169.org>>.

que também poderia ser comparada a um degradê. As duas posições se caracterizam pela contraposição mútua, uma objetiva a assimilação e/ou destruição enquanto a outra promove a autonomia dos povos indígenas.

Na disputa entre autonomia e assimilação, a Constituição de 88 representa uma vitória da autonomia, alcançada pelo ascenso do movimento sindical e demais forças em luta contra a Ditadura Civil-Militar, em solidariedade com os povos indígenas. Tal vitória, entretanto, foi obstruída pelas forças sociais que sustentam a assimilação, como será exposto adiante.

2.2 A NÃO REGULAMENTAÇÃO DOS AVANÇOS CONSTITUCIONAIS E O ESTATUTO DO ÍNDIO

Garantidos na Carta Magna, os direitos indígenas não foram ainda regulamentados, permanecendo em vigor a legislação vigente anteriormente, ou seja, o *Estatuto do Índio*¹², de 1973.

O Código Civil¹³ – posterior ao Estatuto do Índio – estabelece em seu artigo 4º, parágrafo único, as normas atinentes à incapacidade relativa das pessoas naturais, onde a capacidade dos índios é remetida à lei especial, restando, pois, aquele Estatuto como única lei a tratar do assunto, de acordo Siqueira e Machado (2011).

Conforme Siqueira e Machado (2011), o indígena foi definido no Estatuto como um indivíduo que pertence a um grupo étnico cultural diferente da sociedade nacional e sua comunidade como coletivo não integradas à comunidade nacional. O documento trata os povos indígenas como diferentes dos nacionais e que devem viver segregados para continuar a ser indígenas.

Segundo Loureiro (2010), o Estatuto foi concebido no período da Ditadura Civil-Militar, sob a concepção do projeto de um Brasil de capitalismo desenvolvido e hegemônico na América Latina e está em completo desacordo com o disposto na Constituição brasileira de 1988, no que respeita à temática. Conforme Ponce (2015), no período da Ditadura Civil-Militar, o Poder Executivo – inspirado pela Doutrina de Segurança Nacional (DSN), concebida na Escola Superior de Guerra (ESG) – tinha

¹² Lei no. 6001, de 1973. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>.

¹³ Lei no 10.406, de 2002. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm>.

na busca pelo acelerado desenvolvimento econômico e a segurança do país como pressupostos fundamentais do projeto de transformar Brasil em uma potência capitalista capaz de exercer plena liderança na América do Sul e em sua área atlântica.

No primeiro artigo o Estatuto regula a situação jurídica indígena com o propósito de preservar sua cultura e integrá-lo, progressiva e harmoniosamente, à comunidade nacional. Conforme Loureiro (2010), tal afirmação contém em si uma contradição fundamental, pois se preserva a cultura em sua integralidade não pode, ao contrário, ser assimilado pela sociedade.

A vigência do Estatuto do Índio é uma clara demonstração de resistência à regulamentação dos direitos indígenas estabelecidos na Constituição de 88.

Segundo Siqueira e Machado (2011), o Estatuto dispõe sobre a tutela e emancipação dos indígenas, de tal maneira que as suas comunidades ainda não integradas à sociedade nacional estão sujeitas ao regime tutelar da União, por meio do órgão federal competente, ou seja, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Em flagrante contradição com a concepção constitucional, os Estatuto mantém a tutela em detrimento da autonomia.

A FUNAI é anterior ao próprio Estatuto: criada em 05 de janeiro de 1967¹⁴, é vinculada ao Ministério da Justiça, com personalidade jurídica de direito privado, com patrimônio próprio, sendo o órgão federal oficialmente responsável pela política indigenista brasileira. A Procuradoria Federal Especializada (PFE-FUNAI), órgão integrante da Procuradoria-Geral da União, permite que a FUNAI promova a defesa judicial dos direitos indígenas, individuais e coletivos, de acordo com Siqueira e Machado (2011).

Em 1977, segundo Melatti (2007), o governo brasileiro criou uma campanha para promover a emancipação dos índios sem a garantia de direitos, a qual foi vivamente repudiada pela sociedade civil e pelos próprios indígenas, pois o resultado seria a apropriação de suas terras por parte de não-indígenas, além de afastar do órgão governamental indigenista aquelas lideranças mais ativas e reivindicativas.

Fica evidente que o Estado brasileiro, no período imediatamente anterior à Constituição de 1988, procurou condicionar a posse das terras à tutela, bem como

¹⁴ Lei no. 5.371, de 1967. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm>.

tentou promover uma emancipação sem garantias de direitos em troca da ocupação das *terras tradicionalmente ocupadas*, no sentido Constitucional de 88.

Atualmente está em discussão no congresso o PL 2057/1991¹⁵ que consiste numa proposta de substituição do Estatuo do índio pelo Estatuto das Sociedades Indígenas.

Segundo Conselho Indigenista Missionário, os setores anti-indígenas no Congresso Nacional atuam na tentativa de restringir os direitos indígenas. Até 2011, mais de 200 Projetos de Lei (PLs), Propostas de Emendas Constitucionais (PECs) e Projetos de Decretos Legislativos (PDCs) contra os povos indígenas, tramitando na Câmara dos Deputados e no Senado Federal, conforme CIMI (2015).

Já os projetos de interesse dos povos indígenas, como o caso do PL 2057/1991 e o PL 3571/2008¹⁶ que cria o Conselho Nacional de Política Indigenista, ficam paralisados.

2.3 ENTRE AVANÇOS E RETROCESSOS: ESTRUTURA E BUROCRACIA NA ASSISTÊNCIA AOS POVOS INDÍGENAS

Segundo a FUNAI (2015), cabe à instituição promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas.

É também atribuição da instituição monitorar e fiscalizar as terras indígenas; coordenar e implementar políticas de proteção aos povos isolados e recém-contatados; promover políticas voltadas ao desenvolvimento sustentável das populações indígenas com ações de etnodesenvolvimento visando a conservação e recuperação do meio ambiente nas terras indígenas, conforme FUNAI (2015).

Ainda conforme a FUNAI (2015), é sua atribuição atuar no controle e mitigação de possíveis impactos ambientais decorrentes de interferências externas às terras indígenas; estabelecer a articulação interinstitucional voltada à garantia do acesso diferenciado a direitos sociais e de cidadania aos povos indígenas e

¹⁵ Projeto de Lei 2057 de 1991. Disponível em <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=17569>>. Acesso em: 27 jul. 2015.

¹⁶ Projeto de Lei 3571 de 2008. Disponível em <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=399630>>. Acesso em: 27 jul. 2015.

promover o fomento e apoio aos processos educativos comunitários tradicionais e de participação e controle social.

A FUNAI está orientada por diversos princípios, dentre os quais se destaca o reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas, buscando o alcance da plena autonomia e autodeterminação dos povos indígenas no Brasil, contribuindo para a consolidação do Estado democrático e pluriétnico, conforme FUNAI (2015a).

A caracterização acima exposta é oficial e está disponível no site da FUNAI, na seção “quem somos”, onde a fundação descreve a si mesma, no momento presente, conforme FUNAI (2015b).

Na seção sobre política indigenista, a FUNAI reconhece mudanças na orientação da mesma, de acordo com FUNAI (2015c).

No momento da criação da FUNAI a ideologia evolucionista de caráter etnocêntrico influenciou a visão governamental e a Constituição vigente naquela época entendia como mais apropriada a figura jurídica da tutela, ou seja, considerava os indígenas como “relativamente incapazes”, conforme FUNAI (2015a).

Mesmo reconhecendo a diversidade cultural, a FUNAI tinha o papel de “integrá-los”, de maneira “harmoniosa”, na sociedade nacional, pois estes povos precisavam “evoluir” rapidamente, até serem assimilados, prática que significa negação da riqueza e da diversidade cultural.

Os procedimentos para tanto se encontram elencados no Estatuto do Índio, de 1973, que refere o objetivo de proteger e assistir as populações indígenas, inclusive no que diz respeito à definição de suas terras e ao processo de regularização fundiária, conforme FUNAI (2015a).

Ainda que considerando o Estatuto do Índio um “avanço” em relação à política indigenista então praticada, a FUNAI reconhece que a mesma continuou ambígua -no que se refere ao reconhecimento de sua especificidade cultural – ao propor a proteção das diferentes culturas indígenas ao mesmo tempo em que objetivava sua integração na sociedade brasileira, conforme FUNAI (2015a).

A instituição também admite que a função de tutela continuou sendo exercida pelo Estado, reforçando a relação paternalista e intervencionista deste para com as sociedades indígenas, mantendo-as submissas e dependentes, de acordo com FUNAI (2015a).

A FUNAI vê na Constituição de 1988 um novo marco conceitual, superando o modelo político tutelar e assistencialista, afirmando a pluralidade étnica como direito e estabelecendo relações protetoras e promotoras de direitos entre o Estado e comunidades indígenas. Porém, a não regulamentação do texto constitucional e, de consequência, não efetivação das mudanças necessárias, facilita a permanência da antiga política, conforme FUNAI (2015a).

A resistência do Estado brasileiro à efetivação prática das demandas indígenas é flagrante, seja quando assume uma política indigenista abertamente contrária às populações tradicionais ou quando declara uma posição favorável mas, ao não efetivá-la, continua operando a política anterior.

Como o Estado é uma expressão dialética da sociedade civil¹⁷, tal resistência possui fundamentos mais profundos ou, noutras palavras: são as contradições do desenvolvimento do modo de produção capitalista no Brasil que se impõem às comunidades indígenas.

Neste processo de superação das resistências civis estatais ao atendimento das demandas indígenas, a participação da comunidade indígena na gestão do patrimônio de São Miguel é mais uma iniciativa dentro de um conjunto de possibilidades.

Atualmente a Saúde Indígena é responsabilidade da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) e não mais da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). A mudança foi aprovada no Senado Federal em 3 de agosto de 2010 e regulamentada pelos Decretos 7.335 e 7.336, ambos de 19/10/2010, assinados pela Presidência da República.

Para o Conselho Indigenista Missionário, a criação da SESAI é resultado de uma grande mobilização do movimento indígena para atender às demandas de atendimento àquelas populações, de forma diferenciada, na área da saúde, segundo CIMI (2014).

Na contramão da criação da SESAI, em 2014, surgiu a polêmica proposta de criação do Instituto Nacional de Saúde Indígena (INSI). Em nota publicada no site do Ministério Público Federal (MPF), em agosto de 2014, a Coordenadora da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal (Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais), subprocuradora-geral da República

¹⁷ MARX, Karl. *Luta de Classes e Luta Política*.

<<https://www.marxists.org/portugues/marx/1847/04/luta-class-luta-polit.htm>>. Acesso em: 20 mai. 2015.

Deborah Duprat esclarece posicionamento do MPF acerca da criação do tal instituto. Duprat afirma que, ao tomar conhecimento do projeto, em 1º de agosto deste ano de 2014, por meio de Arthur Chioro, então ministro da Saúde, defendeu que os indígenas dos Distritos Sanitários Indígenas (DSEIs) devem ser consultados acerca da proposta e que o posicionamento da 6ª Câmara seguirá o que for por eles decidido, conforme Duprat (2014).

Segundo Duprat (2014), o ministério da Saúde alega que o objetivo do INSI é antecipar o que seria apresentado em audiência de conciliação na Justiça do Trabalho, para evitar o descumprimento do Termo de Conciliação Judicial (TCJ) firmado entre o Ministério da Saúde (MS), Ministério Público do Trabalho (MPT), Ministério Público Federal (MPF) e Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG), pelo qual o primeiro se obrigava a realizar concurso público para 6.889 cargos no âmbito da saúde indígena.

Duprat (2014) defende que o concurso deveria ter como preocupação a ampla presença indígena nesses cargos, assim como a manutenção das equipes que se encontravam em área há bastante tempo e sugeriu que o concurso deveria estabelecer quotas para indígenas e para cada categoria profissional.

O que está em jogo é a privatização da atenção à saúde indígena.

Em nota, data de 11 de agosto de 2014, o CIMI manifestou preocupação e repudiou de reforma na política de atenção à saúde indígena do Ministério da Saúde. Segundo CIMI (2014), o governo federal trabalha em direção à privatização das ações e serviços no âmbito da saúde para os povos indígenas.

De acordo com CIMI (2014), a iniciativa ocorre apenas quatro anos depois da criação da SESAI, que resultou de uma grande mobilização do movimento indígena em todo o país e pretende criar um modelo institucional novo para atendimento às populações indígenas, em flagrante oposição ao Sistema Único de Saúde (SUS) e à Política de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. O modelo seria uma cópia da Rede Sarah de Hospitais de Reabilitação, que foi considerado pelos segmentos sociais nas Conferências Nacionais de Saúde a forma mais explícita de terceirização, privatização e desperdício de dinheiro da saúde pública.

Conforme o CIMI (2014), a administração da SESAI excluiu os povos indígenas e o Conselho Nacional de Saúde e a Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI) do processo de discussão acerca da proposta de criação deste instituto e considera um ataque que deve ser enfrentado por todo o movimento

indígena e seus aliados.

A Frente Nacional Contra a Privatização da Saúde (FNCPS) também se manifestou em sentido contrário à criação do INSI. De acordo com a FNCPS (2015), a política de Saúde Indígena deve reconhecer as especificidades étnicas e culturais, bem como os direitos dos povos indígenas assegurado na Constituição, o que inclui o direito à saúde. O Ministério da Saúde – que deveria cumprir as determinações da 5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena – decidiu propor a criação de entidade civil de direito privado para gerir a política de Saúde Indígena.

Segundo a FNCPS (2015), sob a gestão da SESAI, existem 3 organizações (ONGs) que contratam profissionais para atuar na saúde indígena:

- 1) Missão Evangélica Caiuá;
- 2) Associação Paulista Para o Desenvolvimento da Medicina (SPDM); e
- 3) Instituto de Medicina Integral (IMIP).

Mesmo assim, o MS usa como justificativa para a criação do INSI a questão da contratação dos Agentes Indígenas de Saúde e Agentes Indígenas de Saneamento, por concurso público. Mas o MPF assinala que, neste caso, aplicar-se-ia o artigo 198 da Constituição Federal, com a redação da Emenda Constitucional nº 51, que dispensa concurso em favor de processo seletivo simplificado entre pessoas da própria comunidade.

Conforme a FNCPS (2015), entidades do movimento indígena, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB); a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, (COIAB); a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); a Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPINSUL) e o Conselho Indígena de Roraima (CIR), têm se manifestado contrárias à criação do instituto, por verem na medida não mais que flagrante privatização dos serviços de saúde.

Mesmo com todas as críticas, no dia 29 de Junho de 2015, o MS apresentou a minuta de criação do INSI, na 15ª reunião ordinária do Fórum de Presidentes dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI), conforme Brasil (2015b).

2.5 QUESTÃO INDÍGENA: INVISIBILIDADE E SAÚDE CULTURAL

Além da falta de regulamentação do texto constitucional há outra dificuldade

que os povos indígenas enfrentam, e que Souza Filho (1999) chama de *direitos invisíveis*, inspirado no romance de Manuel Scorza, *Garabombo, o Invisível*¹⁸, que conta a luta do povo pela efetivação dos títulos concedidos pelo imperador no altiplano peruano: é a demonstração do não reconhecimento dos direitos coletivos. No romance, Garabombo foi acometido de doença que lhe tornava invisível cada vez que reivindicava direitos da comunidade, pacificamente, nas repartições públicas e em conversas com as autoridades: não era visto, nem ouvido. Porém, quando utilizou desta invisibilidade para passar sem ser percebido pelas barreiras policiais e pode ir organizando o povo, a doença desapareceu. Bastou reivindicar com dureza e materializar sua rebeldia em atos que passou à visibilidade e também a ser perseguido como violador das leis, acabando preso e morto.

Às comunidades indígenas submetidas à condição de invisibilidade não é garantido o direito constitucional, ou seja, a invisibilidade é uma forma de negar na prática cotidiana o direito formalmente fixado em lei.

Para Heloisa Costa (2012), Saúde Cultural é um conceito resultante de estudos sobre o valor ético do Patrimônio Cultural para os cidadãos. Pesquisas realizadas com públicos diversos têm permitido aprender que a articulação entre memória afetiva, memória coletiva e a elaboração de sinapses geram inovação e desenvolvimento de talentos. O Patrimônio Cultural é a ferramenta usada para potencializar a inclusão cultural e social, possibilitando o surgimento passagem do estado de existência para o estado de consciência, promovendo assim Saúde Cultural.

Segundo Heloisa Costa (2012), as pesquisas revelam que visitas a museus torna a vida mais saudável, pois o contato com as obras de arte ou com os testemunhos da história humana coloca o visitante em uma situação de reconhecimento da sua situação de partícipe do processo de construção histórica. Tal contato permite a elevação do espírito e fortalece a autoestima.

Uma cidade saudável é aquela onde a saúde dos cidadãos é promovida na ótica da qualidade de vida, que é o bem-estar geral experimentado pelos sujeitos de uma dada população, pelo fato de se sentirem seguros e nutridos em todas as áreas, autônomos e com habilidades específicas mantidas por meio de processos de aprendizagem, incluindo o uso da memória. Ser saudável é poder se relacionar com

¹⁸ *El Invisible*, Buenos Aires: Monte Ávila Editores, 1972. No Brasil a 1ª Edição, lançada pela Editora Civilização Brasileira, data de 1975.

objetos e pessoas de forma não violenta, respeitando a diversidade cultural e promovendo maior compreensão de mundo, conforme Heloisa Costa (2012).

Em brilhante exposição sobre o sofrimento psíquico, Dunker (2015) observa que o sofrimento psíquico é histórico, que no seu desenvolvimento vai se transformando conforme as condições sociais, políticas, ideológicas etc.

Citando a compreensão de Lacan, Dunker (2015) observa que o sofrimento psíquico não possui as mesmas características do que uma doença qualquer. Segundo o autor, Lacan nega o status de doença para o sofrimento psíquico, pois entre outras diferenças em relação a uma doença, no sofrimento psíquico a verbalização deste já o transforma de mal-estar para sintoma. No sofrimento psíquico, a consciência tem efeito direto sobre o problema.

A caracterização diferenciada do sofrimento psíquico em relação à doença não implica nenhuma desvalorização. O sofrimento psíquico de forma alguma é menos sério que uma doença, conforme Dunker (2015).

O sofrimento não é “fantasia”, é perda de liberdade que “aspira algo”, uma experiência social.

Dunker (2015) acentua que o sofrimento psíquico além de não ser doença, também não é “mental”, ele e “fala” sobre a sociedade.

Seja a questão do sofrimento psíquico tratada como “doença” ou não, ponto de divergência da posição de Dunker com relação à posição de Costa, há convergência entre ambos as determinações deste sofrimento. Em ambos, há o reconhecimento de que são as condições sociais às quais as pessoas estão submetidas que produzem o sofrimento.

A determinação social do sofrimento é fundamental para entender as soluções propostas para soluções das demandas indígenas que apontam no sentido de sua autonomia.

Não se trata de tomar a cultura indígena como estática, mas de considerar seu núcleo fundamental que é composto pela relação comunitária mediada por um campo simbólico e correspondentes condições econômicas compatíveis. Retomando a pergunta formulada anteriormente sobre os limites e as possibilidades da preservação, quando estão envolvidas comunidades indígenas: a cultura é dinâmica e no movimento histórico que percorre preserva sua unidade transformando-se. Mantém elementos mais estáveis, que são rearticulados como parte do novo contexto cultural.

Porém, a dinâmica cultural possui certos limites, tanto no que se refere à resistência cultural às mudanças no âmbito social quanto à possibilidade de preservação cultural dadas as alterações deste, e é aí que podemos encontrar a resposta: no novo texto constitucional que, para ser interpretado como o documento que firma uma nova ordem, deve considerar, sempre, o contexto. Se por um lado a resistência cultural implica limitar o campo das possíveis soluções viáveis para as demandas destas comunidades, por outro lado, são potencialidades importantes para preservação cultural.

O respeito à cultura indígena na busca de solução para as demandas das comunidades é não apenas aquele que evita resultados catastróficos como o extermínio destas comunidades, como também é a direção que promove autonomia.

3 TURISMO E COMUNIDADE INDÍGENA DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES

No capítulo anterior foi apresentado o quadro de mudanças positivas em favor da autonomia indígena, cristalizados na Constituição de 1988. Foram também apresentadas formas de resistência à efetivação dos direitos indígenas e os riscos de retrocesso.

Este capítulo aborda o turismo na sua relação com as demandas das comunidades indígenas, mais especificamente no seu potencial de ser uma forma de atendimentos das necessidades destas comunidades e não meramente um espaço de mercadológico qualquer.

Segundo Grunewald (2003), turismo implica movimentação de pessoas em determinado contexto, que não é seu local de origem e onde não estão exclusivamente a trabalho.

O turismo em larga escala surgiu no ocidente no final do século XIX e início do XX, conforme Pi-Sunyer (1989), e seu surgimento exigiu condições de alta produtividade, essencialmente industrialização. Depois da II Guerra Mundial o turismo se desenvolve como uma manifestação do consumo de massa.

A Organização Mundial do Turismo (OMT)¹⁹, afirma que o turismo cresce de forma contínua, aprofundando e diversificando suas atividades ao longo do tempo e está intimamente ligado ao desenvolvimento, conforme OMT (2015).

O volume de negócios do turismo, segundo a OMT (2015), está em patamar próximo das exportações de petróleo, alimentares ou automóveis.

Carlos (2015) trata o turismo como uma indústria que transforma tudo o que toca em artificial e cria um mundo mistificado de lazer onde o espaço se transforma em cenário para um espetáculo que se direciona para uma multidão amorfa. Mediante a criação de uma série de atividades que conduzem a passividade, onde o real é metamorfoseado, transfigurado, para seduzir e fascinar.

Na indústria do turismo, o sujeito se entrega às manipulações desfrutando a própria alienação e a dos outros. O turismo utiliza o lazer, mas este também foi transformado de atividade espontânea, parte do cotidiano, foi cooptado pelo desenvolvimento da sociedade de consumo, transformado em mercadoria e

¹⁹ UNWTO na sigla em inglês para World Tourism Organization.

produzindo apassivamento, conforme Carlos (2015).

Para Carlos (2015), o lazer se tornou uma nova necessidade. No curso do desenvolvimento da reprodução das relações sociais, produz-se novas atividades produtivas, diferenciadas, com ocupações especializadas que produzem um novo espaço, bem como novas formas de uso deste espaço.

Nesse sentido, cidades inteiras se transformam para atrair turistas e esse processo provoca de um lado o sentimento de estranhamento para os que vivem nas áreas e transforma tudo em espetáculo e o turista em espectador passivo. Ao vender o espaço, se produz uma negação da identidade até então constituída, pois a atividade passa a ser voltada para a criação de uma mercadoria, segundo Carlos (2015).

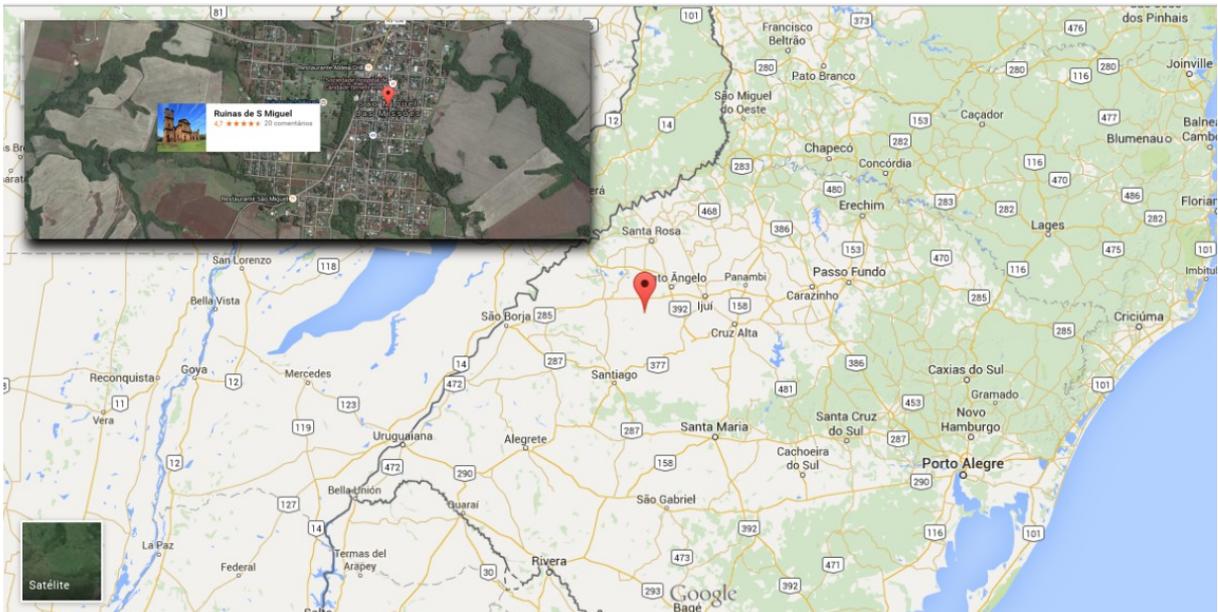
Essa forma predominante na indústria do turismo, levantada acima, não implica homogeneidade. Dentro da diversidade que engloba o turismo, uma das variações é o turismo que tem como motor os distintos grupos étnicos, o que implica necessariamente em possíveis impactos sobre tais grupos, como adiante se verá.

3.1 SOCIOECONOMIA NA REGIÃO DAS MISSÕES

A população de São Miguel das Missões foi estimada em 7.714 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2014, em 7.714 pessoas, conforme IBGE (2015).

A economia da Região das Missões está alicerçada na exploração da agricultura e pecuária, com expansão e mecanização das lavouras e fortalecimento das atividades industriais. Solo fértil e clima apropriado, obtém-se nesta região duas colheitas por ano – trigo e soja – com alta produtividade, de acordo com AMM (2015).

Figura 2 – São Miguel das Missões



Fonte: Elaborado pelo autor a partir do Google Maps.

Como pode ser ilustrado através da utilização do serviço de pesquisa e visualização de mapas e imagens de satélite da Terra, Google Maps, São Miguel das Missões está situada em área de baixa densidade populacional, predominantemente agrícola.

A configuração agrícola atual é explicada pela inserção e expansão do cultivo da soja no Brasil.

A expansão da soja no Brasil foi muito significativa no final da década de 1950 e início dos anos 1960: introduzida por grandes grupos econômicos internacionais, no início era cultivada em pequenas e médias propriedades, consorciada com milho. Ganhava espaço dentro do comércio exportador, passando a ser o carro-chefe de muitas unidades de produção, conforme Wesz Junior e Bueno (2008).

A década de 1970 marcou o auge do ciclo expansionista impulsionado pelas excelentes cotações do produto no mercado internacional e a sua colocação em períodos de entressafra americana, propiciando substancial elevação da oferta, se tornando o principal produto agrícola do Rio Grande do Sul e, posteriormente, do Brasil, conforme Wesz Junior e Bueno (2008).

O Rio Grande do Sul é um dos maiores produtores e exportadores de grãos do Brasil, com destacada produção de soja, conforme Melo, Fontana e Berlato (2004).

Entre 1997 e 2000, a cultura da soja apresentou a maior área de cultivo no

Rio Grande do Sul, em torno de três milhões de hectares, conforme Melo, Fontana e Berlato (2004).

Na Região das Missões, onde a produção de soja é uma das principais atividades econômicas, um dos problemas resultantes deste processo é a chamada *monocultura*. Monocultura, neste sentido, trata de um assunto mais restrito do que a categoria *cultura*, discutida nesta dissertação.

Segundo Gassen (2005), a monocultura da soja pode levar a um desbalanceamento das condições físicas, químicas e biológicas do solo e, conseqüentemente, à perda de produtividade. O monocultivo da soja é realmente um modelo indesejável, não por ser a soja, mas por ser *mono* (único), que se contrapõe à diversidade: a prática, associada ao preparo inadequado de solo, é ainda muito mais agressiva a ele. O desequilíbrio causado pela monocultura de soja a médio e longo prazos está relacionado com problemas de ocorrência descontrolada de doenças, pragas e plantas daninhas.

As conseqüências do monocultivo de soja aparecem, mais cedo ou mais tarde, ficando o produtor totalmente dependente de condições climáticas favoráveis, conforme Gassen (2005).

3.2 TURISMO ÉTNICO E SUSTENTABILIDADE

A ideia central de sustentabilidade ambiental postula que desenvolvimento e meio ambiente não podem ser separados. São partes interdependentes das mesmas questões. O desenvolvimento é sustentável se os fatores de produção não se deterioram ao longo do tempo, pois o cuidado no manejo dos recursos naturais é uma forma de tornar possível o desenvolvimento econômico, no longo prazo, com distribuição de seus resultados, de modo que os padrões de vida das sociedades possam ser melhorados. O desenvolvimento social, o progresso econômico e a proteção ambiental são assim combinados como sendo os três pilares da sustentabilidade que, enquanto dimensões interconectadas desta, então, precisam ser apresentados conjuntamente: uma dimensão não pode ser atendida em detrimento da outra, sob o risco de se comprometer a sustentabilidade no longo prazo, conforme May; Boyd; Chang e Veiga (2005).

Na concepção de desenvolvimento sustentável, o turismo não pode

comprometer a possibilidade de usufruto dos recursos pelas gerações futuras, ou seja, o atendimento das necessidades turísticas presentes sem comprometer a possibilidade o futuro das próximas gerações. Desta forma, liga-se intimamente a sustentabilidade dos meios culturais aos meios naturais, considerados como atrativos básicos do turismo, conforme Ferreira (2003).

O turismo pode atuar como um importante fator de indução interna ao crescimento econômico em certas regiões que teriam poucas alternativas, conforme Peixoto e Albuquerque (2007).

Sustentabilidade procura conciliar o desenvolvimento econômico com a preservação ambiental.

Processo registrado em pequenas unidades territoriais e agrupamentos humanos capazes de promover o dinamismo econômico e a melhoria da qualidade de vida da população. Representa transformação nas bases econômicas e na organização social em nível local, explorando as suas capacidades e potencialidades específicas, Buarque (1995).

O turismo étnico procura conciliar o turismo com a preservação da cultura de forma que o grupo em questão seja protagonista.

Sustentabilidade implica obrigatoriamente desenvolvimento econômico. Porém, o desenvolvimento econômico não pode ser compreendido em si mesmo, isoladamente, está imbricado em determinado complexo de relações sociais, correlações de forças políticas entre classes e grupos que se expressam em tipos de Estado (inclusive legislação), expressões ideológicas, campos simbólicos, mediações psicológicas e certas formas culturais que vão se cristalizando ao longo da história.

3.3 TURISMO CULTURAL E TURISMO ÉTNICO

Para Grünewald (2003), os impactos do turismo já foram pensados em termos de transformações para as culturas dos nativos de pequenas sociedades hospedeiras no sentido de abandonarem o seu modo de vida.

Segundo Ortiz de Zevallos (2008), o turismo é um tema fundamental para analisar as culturas contemporâneas, pois ele não apenas molda as culturas que constituem seu objeto de consumo, também forma parte delas: existem populações que têm vivido boa parte o toda sua vida vinculada à indústria turística.

Em se tratando de países latino-americanos, é necessário entender o turismo dentro da indústria do consumo, seu desenvolvimento só é possível dentro das dinâmicas que promovem o capitalismo tardio. Neste contexto, as atividades de ócio deixam de ser vistas como um luxo e passam a ser objeto de exploração econômica, conforme Santana (1997).

Estudando a comunidade Yagua de Nuevo Perú, Ortiz de Zevallos (2008), observa que através da experiência turística se mercantiliza o retorno ao natural, ao estilo de vida ecologicamente sustentável, o qual busca preservar um mundo pré-industrial em harmonia com seu entorno. Este contexto criado pela indústria turística é um bom exemplo de comercialização da experiência: no turismo étnico, o produto de consumo está conformado pelos costumes, concebidos como exóticos, no caso específico, de povos indígenas da selva amazônica.

Essa perspectiva é relevante para o caso deste estudo, mas tendo em vista que o turismo já está desenvolvido em torno dos remanescentes de São Miguel Arcanjo, e considerando que a demanda da comunidade indígena está ancorada numa proposta que enriquece a gestão turística no sentido de valorizar a cultura Guarani, o foco do problema se concentra em como o turismo pode ser uma atividade que potencializa a preservação cultural e pode equacionar parte dos problemas atinentes à questão indígena.

Na década de 1970, segundo Grunewald (2003), os estudiosos sobre o turismo elaboraram uma formulação que (com base em vários estudos de casos dispostos regionalmente) entende a etnicidade como uma construção identitária num mundo plural. Nesta perspectiva, comunicação, educação e viagem são elementos fundantes de conhecimento e de acesso aos mais variados *outros*, onde “identidades ameaçadas” muitas vezes poderiam buscar uma renovação de sua cultura. Não é obrigatório, mas potencialmente o turismo étnico pode ser o cenário de interação cultural em que os grupos se renovam marcando sua diversidade, sem homogeneização cultural.

Grunewald (2003) estabelece uma diferença entre turismo cultural e turismo étnico. Turismo cultural se refere àquelas situações onde o papel da cultura é contextual e serve para moldar a experiência do turista, sem um foco particular sobre a singularidade de uma identidade cultural específica, sem o engajamento de grupos étnicos que buscam produzir uma identidade para ser “comprada” pelo turista.

Para Grunewald (2003), o turismo étnico pode ser concebido a partir de uma análise (a) do que se busca no turismo, quais são os objetivos do turista e (b) o que o turista vê/encontra durante a atividade turística. No caso do turismo étnico, o objetivo está voltado para o nativo e deve viabilizar a ação de construir uma etnicidade específica para exibição no espaço turístico.

Essa mudança de ângulo desloca de um turismo não cultural ou até mesmo cultural, para um turismo que percebe a visão do nativo, e pode viabilizar algum grau de visibilidade para as comunidades indígenas, onde estas aparecem como atores, com protagonismo e certa autonomia.

Mesmo reconhecendo o potencial do turismo étnico, Grunewald (2003) problematiza, ponderando que mudanças necessárias para desenvolver uma comunidade para turismo étnico raramente melhoram as vidas de seus membros.

Também é preciso ter bem claro, de acordo com Grunewald (2003), que uma etnicidade alavancada com base no turismo não implica que os limites da comunidade étnica coincidam com os da arena turística: o turismo é onde atores nativos constroem uma encenação com a qual se identificam.

Uma mudança do turismo cultural para o étnico não garante por si só que ocorra uma alteração real em favor das comunidades locais, pois há o risco destas se tornarem subordinadas à dinâmica do turismo.

Mais do que um mero engajamento da comunidade, é fundamental que a proposta seja construída de forma qualificada e não subalterna, ou seja, conforme as condições debatidas nos capítulos anteriores, no sentido do atendimento das demandas da comunidade, no exercício de seus direitos com autonomia e não tutela/integração (assimilação).

3.3.1 Turismo étnico indígena em Manaus

Conforme Peixoto e Albuquerque (2007), na capital do Estado do Amazonas, Manaus, aproximadamente trinta mil indígenas vivem em grupos localizados na periferia, trabalhando em subemprego ou vendendo artesanato, de forma descaracterizada, como meio de sobrevivência.

Alguns homens fazem pequenos trabalhos, sem garantias trabalhistas e as mulheres são empregadas domésticas, igualmente desprovidas de direitos, e

quando novos indígenas chegam à capital, geralmente se unem a algum parente que, não necessariamente, possui laços com membros da sua aldeia de origem.

Esta união de várias famílias indígenas forma a chamada aldeia urbana, de acordo com Peixoto e Albuquerque (2007): são pequenas comunidades formadas por indígenas que tentam reproduzir a estrutura da aldeia original da zona rural. Tal forma de organização permite a manutenção dos laços familiares e de amizade, pois as relações de solidariedade contribuem na superação das dificuldades impostas pelas condições adversas encontradas, vínculo que tem contribuído para manter sua identidade cultural indígena.

Originaram-se destas comunidades, até 2007, 18 organizações indígenas formadas de acordo com a etnia e também de forma multiétnica, conforme Peixoto e Albuquerque (2007), que rejeitam a afirmação de que ao chegarem nas cidades os indígenas perdem essa característica, alegando que tal visão estática da realidade não passa de preconceito e acaba por agravar as condições de vida daquelas comunidades, seja impondo a permanência no espaço rural ou impondo uma adaptação forçada no espaço urbano.

No contexto das comunidades indígenas da capital do Amazonas, que é o estado brasileiro com a maior concentração de grupos indígenas do Brasil, Peixoto e Albuquerque (2007) propõem a construção de uma alternativa voltada ao turismo étnico.

Conforme estes autores (2007), o turismo étnico pode ser uma alternativa de fundamental importância para estes indígenas, pois os produtos culturais desses povos exercem forte apelo junto aos turistas que percebem a oportunidade de conhecer os elementos da identidade dos povos originários, expressos nas suas danças, gastronomia, vestimentas, músicas, rituais e lendas.

Além de considerar a especificidades étnica, a proposta de Peixoto e Albuquerque (2007) incorpora, também, a preocupação com a valorização da cultura indígena como uma dos objetivos do turismo étnico: para estes autores (2007), a construção de uma alternativa voltada ao turismo étnico para os indígenas que habitam a cidade de Manaus implica, necessariamente, a construção de infraestrutura para produção, exposição e comercialização de artesanatos e artefatos, sem dispensar o estímulo à visita de turistas a estes espaços.

Por outro lado, Peixoto e Albuquerque (2007) percebem a necessidade concomitante do fortalecimento das organizações comunitárias indígenas, como

forma de criar um instrumento de representação perante a sociedade não-indígena.

Além dos aspectos positivos elencados, Peixoto e Albuquerque (2007) observam, também, a possibilidade de valorização do desenvolvimento sustentável, mas salientam que o fato de o turismo ter sua origem e desenvolvimento dentro da dinâmica de construção do capitalismo faz com que não seja possível afastar totalmente o risco de tornar a iniciativa em mais um “produto” da região amazônica.

Fica claro que as comunidades indígenas – mesmo quando se deslocam para espaços urbanos – não deixam de ser indígenas, ou seja, ocorrem mudanças, mas na síntese produzida a origem indígena é uma condição fundamental, ou seja, quando são pensadas alternativas para solução de demandas destas comunidades, a condição étnica implica limites e possibilidades que não podem ser ignorados.

3.3.2 Turismo étnico e a comunidade Yagua de Nuevo Perú

Segundo Ortiz de Zevallos (2008), os indígenas yagua são considerados os últimos representantes da família linguística pebayagua. Este povo está em contato com a sociedade dominante desde a colonização: primeiro com a evangelização e, desde o final do século XIX, através da presença dos diferentes setores interessados em explorar recursos da região, sendo que, atualmente, é a indústria turística que representa uma nova atividade econômica que condiciona sua forma de vida e a maneira como se relaciona com o resto da sociedade nacional e internacional.

Segundo Chaumeil (1984 *apud* Ortiz de Zevallos, 2008), os indígenas yagua são muito estreitamente relacionados com indústria turística, sendo que já na década 1980 cerca de 15% da população dependia inteiramente daquela atividade para sobreviver, em razão de uma série de fatores, dentre os quais: a atração pelas suas vestimentas exóticas; sua relativa importância demográfica (comparada com outros povos da zona); o fácil acesso às suas comunidades e a exploração por parte dos patrões que, muitas vezes, servem de intermediários entre eles e as agências de turismo.

Conforme Ortiz de Zevallos (2008), o turismo representa um espaço performático onde novas culturas são construídas para uma audiência específica, o que se dá através de um processo de narração dialógica no qual os diferentes

atores envolvidos interpretam os discursos e imagens para criar seus próprios significados de cultura.

As novas formações ocorrem num contexto de relações de poder no qual quem se encontra em posição privilegiada busca fixar seus significados de cultura frente as vozes subalternas, as quais, por sua vez, necessitam encontrar canais alternativos para questionar estes significados e conquistar espaços para expressar os seus, conforme Ortiz de Zevallos (2008).

Ortiz de Zevallos (2008), analisa criticamente a perspectiva do turismo étnico, com base no caso da comunidade Yagua de Nuevo Perú, que está imersa no cenário cultural que chama de pós-colonial, no sentido de que se privilegia a ótica ocidental de observação da vida do “outro” primitivo. Assim, o turismo reatualiza sua posição de subordinação, tanto frente a empresa como dentro da estrutura de poder, reproduzindo os estereótipos sobre o *selvagem*, replica fantasias preexistentes e simula uma visão anacrônica do “outro”, que o despoja de toda condição ameaçante para se converter em objeto exótico.

Entretanto, por mais que a posição social dominante tente imprimir um significado monolítico, toda atração turística está sujeita a múltiplas interpretações, já que os turistas respondem de distintas maneiras neste “teatro de operações”: alguns aceitam as narrativas previas, outros questionam, segundo Ortiz de Zevallos (2008).

Ortiz de Zevallos (2008) assinala, ainda, que nem todas as performances turísticas se desenvolvem num contexto similar, havendo outros casos nos quais as comunidades receptoras de turistas têm maior capacidade de agenciar os elementos postos em cena, mantendo uma relação distinta com os demais atores, ou seja, tanto com as empresas privadas como com o Estado, e a valoração da identidade cultural, então, transcende o âmbito do turismo.

Por fim, conforme Ortiz de Zevallos (2008), é necessário pensar em tipos de turismo que permitam às populações locais jogarem um papel que vai além de sua conversão em objetos de consumo. Para tanto é necessário que as populações receptoras desempenhem um papel ativo nos mecanismos de gestão do Patrimônio Cultural se tornando atores políticos com interesses e demandas próprias, com sua diversidade respeitada.

3.3.3 O povo Mapuche e a experiência turística de Neuquén

Na língua mapudungun, *mapu* significa *terra* e *che*, significa *gente*. Na América do Sul a área compreendida entre os paralelos 36 e 46, no centro-sul do Chile e da Argentina viviam, até a invasão dos cristãos, dois milhões de Mapuche. Originários da região de Neuquén, o povo Mapuche expandiu seu território além dos Andes até o Pacífico e, após o contato com os espanhóis, se dedicou à agricultura e ao pastoreio. Nas migrações conquistaram ou deslocaram para longe outros povos nativos como os picunche e os *huilliche*, segundo Reali e Reali (2015).

Para defender seu território, os Mapuche lutaram 300 anos contra a coroa espanhola: em 1641, antes da independência do Chile e da Argentina, os espanhóis reconheceram a nação Mapuche por meio de vários tratados. Após a independência dos dois países, os acordos foram rompidos por ambos os governos e, a partir da metade do século XIX, foram feitos verdadeiros empreendimentos militares para apropriação de seus territórios, como a “Conquista da Patagônia”, no Chile, e a “Campanha do Deserto”, na Argentina. Durante séculos os Mapuche conseguiram desarticular as ações militares desencadeadas pelos espanhóis, mas não tiveram sucesso contra os militares chilenos e argentinos. O massacre na Argentina foi intenso: a vitória final sobre os Mapuche rendeu ao comandante das tropas - o general Julio Roca - a presidência da nação, em 1880. No Chile os indígenas foram confinados nas “reduções” e, na Argentina, em “reservas”, conforme Reali e Reali (2015).

No dia 6 de janeiro de 2015, os povos originários do Cone Sul de América celebram o “Dia da Soberania da Nação Mapuche”, quando então o povo Mapuche reafirmou sua identidade cultural e exigiu o respeito dos direitos como nação preexistente aos atuais Estados que a destruíram e a submeteram há 130 anos, conforme Mariqueo (2015).

Até o final do século XX os Mapuche de Villa Pehuenia, a 310 quilômetros ao norte da cidade de Neuquén, na Patagônia argentina, enfrentavam grandes dificuldades para preservar suas terras e identidade, pressionados pela integração compulsória ao capitalismo, lutando contra a degradação do ambiente e às voltas com problemas como alcoolismo e pobreza, conforme Reali e Reali (2015).

No final da década de 90, do século XX, o *lonko* (liderança indígena, na língua Mapuche) José Miguel Puel – e sua comunidade – procurava alternativas

socioeconômicas sem abrir mão da sua cultura, que permitissem uma fonte de renda sólida para afastar o povo Mapuche das calçadas, onde vendiam *souvenir*. Então, aproximadamente 80 famílias mobilizadas, de duas comunidades indígenas Mapuche, elaboraram um projeto turístico, sendo que, em 2000, a Província de Neuquén reconheceu a soberania Mapuche sobre suas terras e destinou subsídios para o empreendimento. Em 2002, o Parque de Nieve foi inaugurado numa área de 14.500 hectares, a oito quilômetros da Villa Pehuenia, a 1.600 metros de altitude, conforme Reali e Reali (2015).

Em 2014, 10 mil pessoas visitaram o Parque de Neve Batea Mahuida, na Patagônia, a primeira Estação de esqui de um povo indígena no mundo, o que possibilitou o pagamento dos salários, investimentos em manutenção, verbas para famílias carentes e subsídios para os jovens que desejam estudar em outras cidades argentinas. Um restaurante com culinária Mapuche e uma loja de artesanato indígena complementam a renda da instituição e atraem turistas. A Estação dispõe de quatro pistas e quatro teleféricos. A inclinação da montanha é ideal para os esquiadores principiantes e famílias, mas fora das pistas há ladeiras ideais para o esporte radical, segundo Reali e Reali (2015).

A experiência não substitui a luta do povo Mapuche pelo restabelecimento de seus direitos conforme o que existia antes da formação dos Estados nacionais do Chile e da Argentina, mas a reapropriação e gestão do território se apresenta como forma de geração de renda alternativa e temporária para melhorar a vida daquela comunidade.

3.3.4 Turismo em São Miguel e a Tekoá Koenju

O IPHAN (2015b) reconhece a *Tava* como Lugar de Referência para o Povo Guarani, ou seja, como Patrimônio Cultural que converge significados e sentidos atribuídos pelo povo indígena Guarani-Mbyá enquanto sítio histórico que abriga os remanescentes da antiga Redução de São Miguel Arcanjo.

Em 1972, a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, adotou a Convenção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural, com o objetivo de incentivar a preservação de bens culturais e naturais considerados significativos para a humanidade, conforme UNESCO (2015).

O que é apontado como potencialidade em Manaus, atualmente já possui condições de operacionalização em São Miguel das Missões – RS, pelo menos para a Aldeia Alvorecer (Tekoá Koenju) na Reserva Indígena Inhacapetum, que está localizada na margem direita do rio que tem este mesmo nome, a 30 quilômetros da cidade de São Miguel das Missões, habitada por indígenas Mbyá Guarani.

Com área de 237 hectares, comprados pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul e destinados aos indígenas em 2001, a aldeia é ligada à cidade São Miguel por uma estrada de chão batido.

Conforme reivindicam seus membros (em vídeo de sua própria autoria, ganhador do prêmio de melhor filme no ForumDoc/BH, em 2008, intitulado *Duas aldeias, uma caminhada – Mokoi Tekoá Petei Jeguatá*²⁰), a comunidade Guarani da Aldeia Alvorecer comporta descendentes dos povos que ergueram as edificações que deram origem aos remanescentes da antiga Redução Jesuítico-Guarani de São Miguel Arcanjo, de acordo com Ortega, Morinico e Beñites (2008).

Segundo o portal da Fundação dos Municípios das Missões, no ano de 2004 a aldeia era composta por 35 famílias, aproximadamente 150 pessoas, sendo cerca de 80 adultos e idosos e 70 crianças e adolescentes, sendo que na sua origem, a partir de 2001, era composta, na sua maioria, por indígenas provenientes das regiões Alto Jacuí e Norte do Rio Grande do Sul, conforme Rota Missões (2015).

Como observam os próprios indígenas, as fronteiras nacionais assim como a propriedade privada da terra são uma criação a eles imposta pelos “brancos”²¹, o que soa um tanto artificial para os últimos, que se consideram todos irmãos, conforme Ortega, Morinico e Beñites (2008).

A língua falada pelos indígenas desta aldeia é o Guarani-Mbyá, à qual o Ministério da Cultura conferiu (em 09 de setembro de 2014) o título de *Referência Cultural Brasileira*, em virtude da inclusão no Inventário Nacional da Diversidade Linguística, conforme IPHAN (2015a).

Uma das lideranças da aldeia é Ariel Duarte Ortega, (Sandro) ou Kuaraê Poty em língua Guarani, que nasceu no ano de 1985, em Misiones, na Argentina, na comunidade Vera Guaçu, tendo herdado o nome do seu avô (Dionísio Duarte, na língua dos brancos) uma liderança histórica entre os Mbya, de acordo com VNA (2014).

²⁰ O vídeo *Duas aldeias, uma caminhada - Mokoi Tekoá Petei Jeguatá* está disponível online, no endereço <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=25>>.

²¹ Este é o termo utilizado no vídeo.

Ariel, além de cineasta, trabalha para que os jovens Guarani conheçam riqueza de sua cultura e se sintam orgulhosos. Permanentemente dá palestras sobre os diversos aspectos da cultura Guarani, trabalhando para diminuir o preconceito entre os não indígenas com relação ao seu povo. Discute formas tradicionais de subsistência Guarani, questões ligadas à falta de terra, matas e recursos naturais, conforme VNA (2014).

Além do premiado *Duas aldeias, uma caminhada – Mokoï Tekoá Petei Jeguatá*, também dirigiu *Nós e a cidade*²², em 2009, uma versão de 5 minutos do filme *Duas aldeias, uma caminhada*, produzido com o apoio do Ponto Brasil para ser veiculado na TV Brasil. E com Patricia Ferreira (Keretxu), *Mbya Mirim*²³, em 2013, no qual Palermo e Neneco, duas crianças Mbya-Guarani do Rio Grande do Sul, revelam em suas brincadeiras o drama do seu povo.

Os remanescentes existentes em São Miguel das Missões são identificados pelos indígenas como espaço construído com o trabalho dos seus antepassados, de acordo com Ortega, Morinico e Beñites (2008).

Como registrado em *Duas aldeias, uma caminhada*, os indígenas da Tekoá Koenju passaram a acessar a área turística de São Miguel Arcanjo para vender artesanato, como forma de sobrevivência. Mas como fica explícito no vídeo, este espaço, que é Patrimônio da Humanidade, não é patrimônio dos Guarani, de acordo com Ortega, Morinico e Beñites (2008).

De acordo com Ortega, Morinico e Beñites (2008), mesmo com a formação da Aldeia Alvorecer, a comunidade indígena vive sob condições muito difíceis, já que o acesso ao local de visitação principal – os remanescentes da Catedral de São Miguel Arcanjo – para vender artesanato, ocorre sob condições muito precárias.

Do ponto de vista apresentado no início deste capítulo, é preciso cambiar do turismo cultural para o turismo étnico, com intervenção mais robusta da comunidade indígena, e considerando a proposta apresentada a partir das potencialidades do turismo étnico no caso de Manaus, e também os resultados do estudo realizado no caso dos Yagua de Nuevo Perú, São Miguel pode ser considerado um caso intermediário, onde existe uma experiência inicial mas sem consolidar os desdobramentos criticamente analisados na seção anterior.

A reivindicação da gestão de determinado Patrimônio Cultural, como os

²² Disponível em <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=81>>.

²³ O vídeo *Mbya Mirim* está disponível online, no endereç o <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=109>>.

remanescentes das Missões Jesuítico-Guarani, pela comunidade Guarani está respaldada tanto pelos estudos culturais, patrimoniais e simbólicos quanto pelos mais importantes dispositivos jurídicos nacionais e acordos internacionais.

Aproveitando a experiência de Novo Perú, no sentido de não subestimar as pressões que o capitalismo exerce no sentido de subordinar e mercantilizar as distintas esferas da vida, a experiência de turismo étnico em São Miguel pode gerar novas relações, tanto com as empresas privadas como com o Estado, no sentido da valorização da identidade cultural indígena no âmbito de um turismo étnico de tipo diferenciado, que permita às populações locais jogarem um papel que vai além de sua conversão em objetos de consumo.

Para tanto, é necessário que a Aldeia Alvorecer desempenhe um papel ativo nos mecanismos de gestão do Patrimônio Cultural, se tornando ator político com interesses e demandas próprias, com sua diversidade respeitada.

Assim a preservação do Patrimônio da Humanidade, que não implica, necessariamente, a solução das demandas das comunidades indígenas, como apresentado no segundo capítulo, pode ser com elas compatibilizada, sob a ótica da Convenção 169 da OIT e da Constituição de 1988.

Conforme Ortega, Morinico e Beñites (2008), o fato de a Aldeia Alvorecer já comercializar seu artesanato com os turistas nos remanescentes de São Miguel Arcanjo – ainda que de forma precária – traduz-se numa experiência inicial que pode ser potencializada enquanto arena propícia para alterar o quadro no sentido de um turismo étnico adequado aos indígenas, pois antes também isto era feito, por terceiros (não indígenas), no espaço físico externo à área construída.

Para que os indígenas possam exercer protagonismo na gestão deste patrimônio da humanidade, considerando também a solução de demandas mais concretas da comunidade Guarani, inicialmente é necessário superar algumas dificuldades objetivas, que constituem obstáculos ao desenvolvimento do turismo étnico, dentre as quais destaca-se:

- a) A exibição de materiais que oferecem uma leitura unilateralmente, não indígena, do processo histórico. Particularmente o *show* Som e Luz;
- b) Infraestrutura precária na aldeia, que impõe limites à qualidade de vida da comunidade e à produção do artesanato;
- c) Dificuldade de transporte das pessoas e produtos entre a aldeia e os remanescentes;

- d) Estrutura de exposição e comercialização do artesanato no local visitado;
- e) Dificuldades de comunicação que atrapalham o entendimento dos turistas quanto à condição indígena e suas demandas; e
- f) Dificuldades na fixação e racionalização de preços dos produtos artesanais.

Os itens “b”, “c” e “d” dependem, fundamentalmente, da intervenção estatal, dado que exigem recursos incompatíveis com a condição econômica da Aldeia Alvorecer, pelo menos no atual momento. A ação indígena nestes itens consiste em pressionar para o atendimento das reivindicações. Quanto ao item “e” – comunicação com os turistas – é possível uma combinação de ações diretas e indiretas. Referente ao item “f” – fixação e racionalização de preços – será proposto um método que considera os preços de mercado e as condições específicas de produção dos indígenas.

Para ser implementado o item “a” depende tanto da comunidade quanto do poder estatal. Os Guarani da Aldeia Alvorecer possuem capacidade comprovada e reconhecida de produzir o material audiovisual em questão. Ação estatal depende predominantemente da correlação de forças na sociedade civil, por isso este conjunto de propostas também procura alternativas de comunicação para sensibilizar a sociedade civil.

Esse conjunto de propostas serão apresentados a seguir, na seção Plano de Ações.

É necessário não apresentar o Turismo Étnico com panaceia, muito menos as propostas aqui expostas.

O Turismo Étnico é uma modalidade que tem potencial para contribuir com o equacionar minimamente demandas indígenas (respeitando condições anteriormente levantadas) e a preservação do Patrimônio Cultural representativo tanto dos remanescentes como da cultura indígena.

Como produto desta dissertação, será elaborado a seguir um Plano de Ações que objetiva produzir mudanças positivas nos termos levantados por este trabalho.

3.4 PLANO DE AÇÕES PARA O TURISMO ÉTNICO INDÍGENA EM SÃO MIGUEL DAS MISSÕES

A apresentação audiovisual produzida pelos Guarani como contraponto à

leitura da realidade apresentada no material exibido no *show* Som e Luz é a parte essencial deste conjunto de propostas que constituem o produto desta dissertação. Neste veículo a comunidade indígena pode expressar sua posição no contexto.

Como produto desta dissertação, este Plano de Ações busca oferecer um conjunto articulado de propostas que procura também mitigar os problemas práticos enfrentados pela comunidade numa perspectiva focada no turismo étnico como forma de gestão do Patrimônio Cultural (pelos) Guarani enquanto usufruto das terras por eles tradicionalmente ocupadas e indispensáveis à sua reprodução cultural.

Partindo dos seis pontos levantados na seção anterior, que listam desde problemas de infraestrutura que dificultam a exposição e comercialização do artesanato indígena junto aos turistas nos remanescentes de São Miguel Arcanjo, até questão da leitura dos acontecimentos históricos do processo de colonização contida nos materiais exibidos aos turistas, apresenta-se a seguir uma proposta para cada ponto.

Primeiramente são tratados os pontos em que a ação direta dos indígenas é momentaneamente mais limitada, onde é mais eficiente pressionar as três esferas administrativas do Estado para que cumpra suas obrigações constitucionais. Em seguida aborda-se os itens onde a ação direta da comunidade indígena pode produzir resultados diretos.

A infraestrutura para produção de artesanato indígena na Aldeia Alvorecer implica ferramentas de trabalho, matéria-prima, espaço físico de confecção, moradia adequada, saneamento e energia elétrica.

A criação destas condições adequadas de infraestrutura envolve um volume de recursos incompatível com a situação econômica dos indígenas no atual momento, mas para o Estado trata-se de um volume de recursos de pouca monta.

Em situação análoga está o problema do transporte (de pessoas e produtos) da aldeia aos remanescentes, já que a aquisição de veículo adequado é incompatível com as finanças indígenas, mas uma iniciativa estatal como a sua disponibilização por parte da Prefeitura Municipal parece uma solução razoável, sem excluir recursos oriundos das demais esferas do Estado.

É necessário, também, construir uma estrutura para exposição do artesanato indígena no local de visitação turística, ação que também depende da iniciativa do poder público, mais especificamente municipal.

A questão da comunicação com turistas comporta iniciativas cujo espaço para

ações diretas dos indígenas é maior, por exemplo:

1. Reformulação do *show* Som e Luz – Missões, com o acréscimo de uma mensagem audiovisual elaborada pelos próprios indígenas que, no mínimo, sintetize sua versão dos acontecimentos;
2. Construção de uma página web que lista os materiais existentes e produções novas;
3. Elaboração de *banner* voltado para o turista, explicando a condição indígena, para ficar à mostra durante a atividade turística.

A página web (domínio: <tekoakoenju.org>, por exemplo) deve conter o premiado vídeo *Duas aldeias, uma caminhada – Mokoi Tekoá Petei Jeguatá*, imagens e dados que expõem a realidade indígena de acordo com a preferência dos mesmos e fotos dos produtos artesanais, local de exposição e demais informações pertinentes, sempre de acordo as decisões da comunidade.

Detalharemos a seguir, os passos necessários para colocar uma página no ar²⁴.

Um determinado conteúdo – como uma página web por exemplo – para estar acessível na rede mundial de computadores²⁵, necessita obrigatoriamente de hospedagem.

Hospedagem é o ato de:

- a) Gravar um conteúdo (página) em certo computador;
- b) Conectar este computador à Internet;
- c) Deixar o conteúdo gravado (página) em questão acessível aos demais computadores da rede.

Uma página hospedada na rede pode ser acessada através de um endereço única, chamado IP (Internet Protocol²⁶) do servidor, que é um número, como este por exemplo <200.132.39.118>, nada intuitivo para ser memorizado e acessado pelo público.

Para facilitar a localização das páginas na rede, são associados nomes mais intuitivos aos endereços numéricos, como <ufsm.br> está associado a <200.132.39.118>.

Os serviços de hospedagens não-gratuitos normalmente podem ser

²⁴ Informações baseadas na experiência profissional do autor, constrói e atualiza sites desde 2009.

²⁵ Mais informações em <https://pt.wikipedia.org/wiki/World_Wide_Web>. Acessado em 20 de Agosto de 2015.

²⁶ Mais informações em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Endere%C3%A7o_IP>. Acessado em 20 de Agosto de 2015.

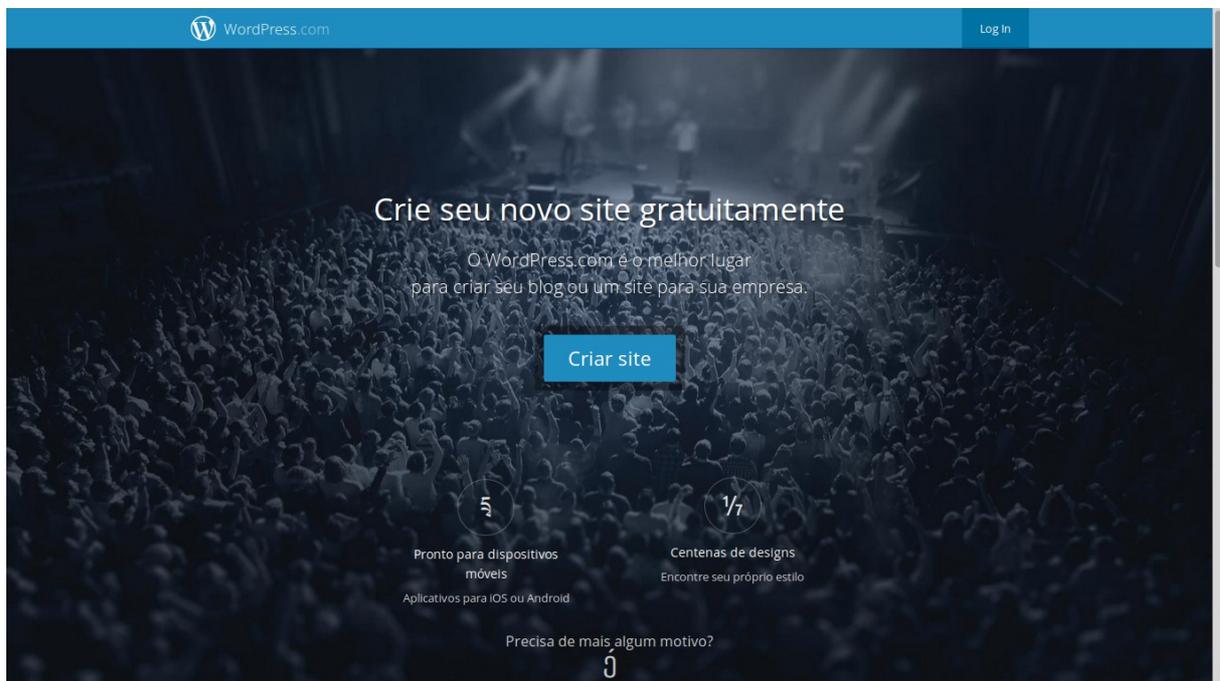
contratados por um período mínimo de mês, enquanto as contratações de domínio exigem regularmente pagamento anual. Existem bons serviços de hospedagem no mercado por aproximadamente \$ 50,00 mensais e domínios por R\$ 30,00 anuais.

Uma vez disponíveis a hospedagem e o domínio, é preciso diagramar a página a ser publicada na rede. Estes processos são pouco acessíveis para pessoas sem certos conhecimentos técnicos. É necessário contratar os serviços de um profissional ou de uma agência para colocar uma página no ar. Caso esta proposta seja colocada em prática pela comunidade, o autor desta dissertação oferecer os serviços gratuitamente.

Além de serviços pagos, existem também serviços gratuitos de alta qualidade, com WordPress.com <wordpress.com>. WordPress oferece domínio e hospedagem gratuitamente, além de uma plataforma para gestão de conteúdo com temas prontos para as páginas. Basta criar uma conta, escolher um domínio e acessar o painel de controle da plataforma.

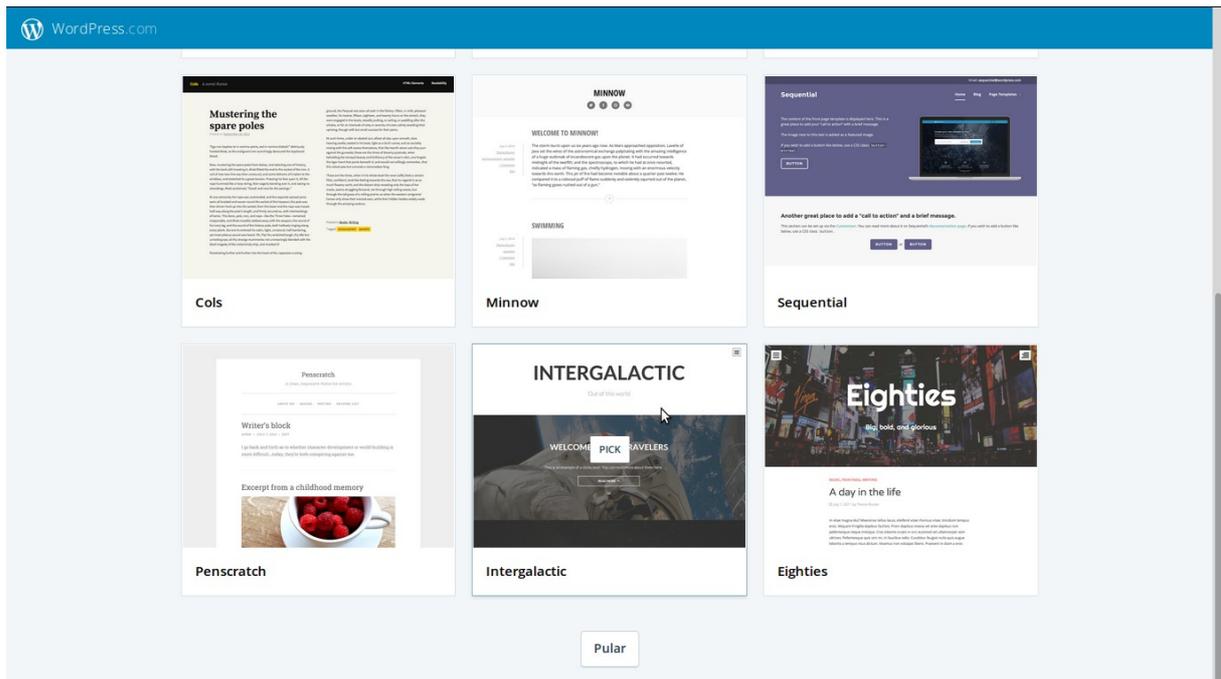
O primeiro passo é acessar <wordpress.com>.

Figura 3 – Acessando WordPress.com



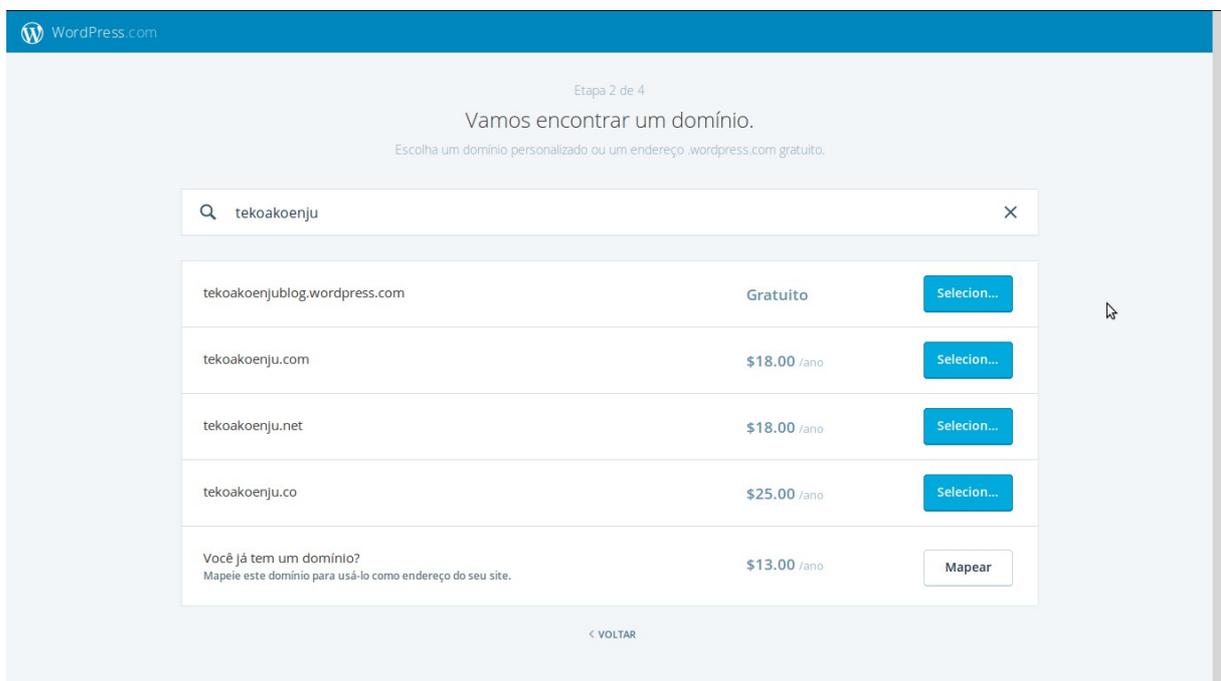
O site é extremamente intuitivo, conforme mostra a figura acima, basta clicar em “Criar site”, para seguir adiante.

Figura 4 – Escolha do *template*



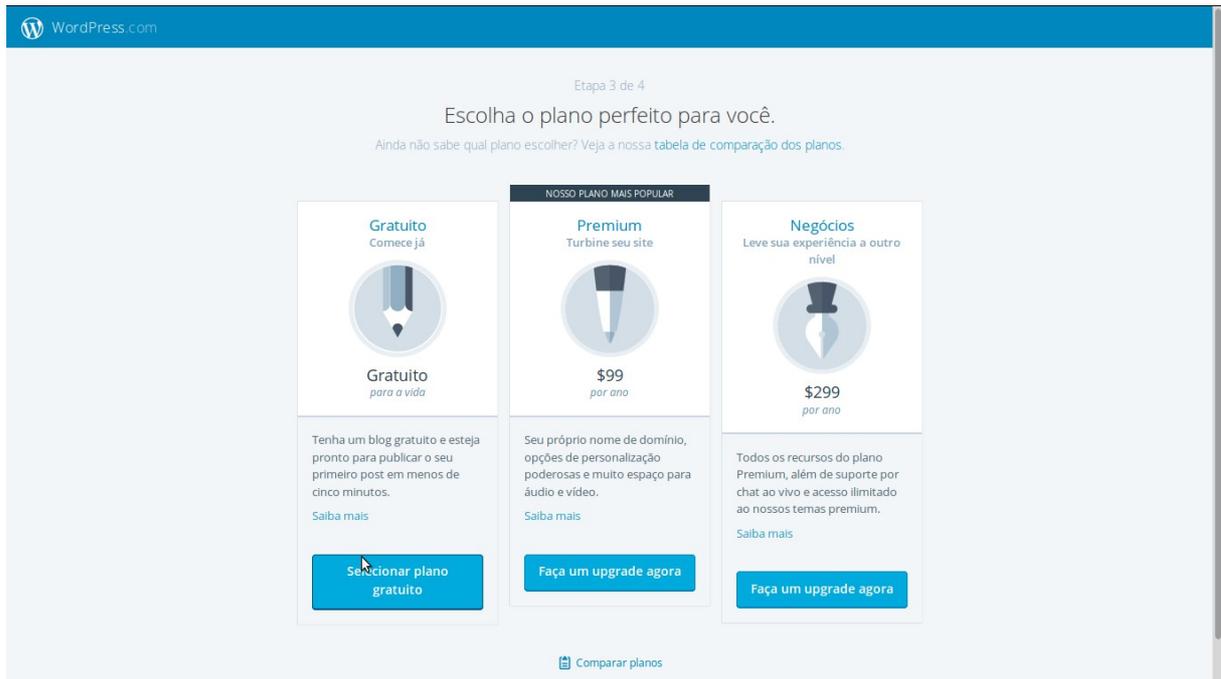
O *template* é uma modelo de site. O usuário pode escolher logo de cara ou pode pular esse passo.

Figura 5 – Escolha do domínio



Na escolha do domínio, além das várias opções pagas, WordPress.com oferece a possibilidade de registro gratuito de domínio. Digitando “tekoakoenju” no primeiro campo, significa que o domínio completo será <tekoakoenju.wordpress.com>.

Figura 6 – Escolha do plano



O plano gratuito é suficiente para colocar um bom site no ar. Nos planos pagos, são oferecidos serviços adicionais de domínio, hospedagem e ferramentas da plataforma WordPress.

Escolhido o plano gratuito, o WordPress.com exibiram uma tela onde são checados os pré-requisitos para o início da administração do site e em seguida será exibida a tela abaixo.

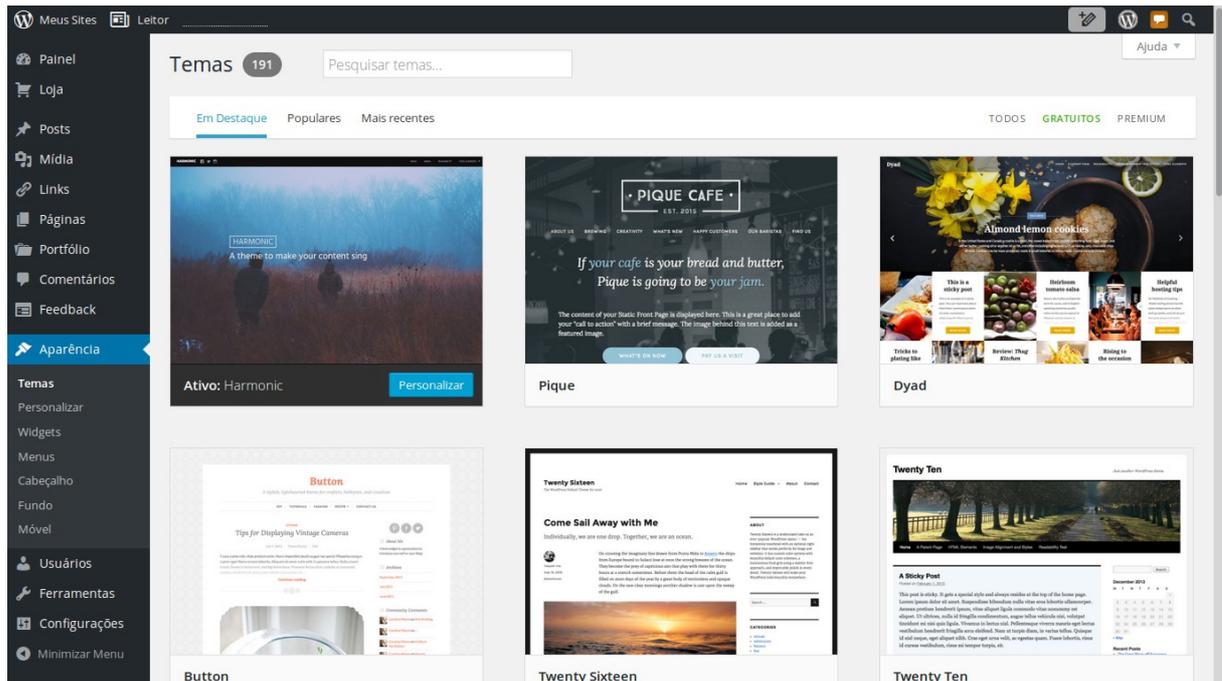
Figura 7 – Acesso ao painel de controle



Para acessar o painel, é necessário clicar em “Personalizar seu site” ou acessar <tekoakoenju.wordpress.com/wp-admin>.

Além de oferecer domínio e hospedagem gratuitos, facilitar enormemente criação de sites, WordPress também oferece uma plataforma para gestão de conteúdo.

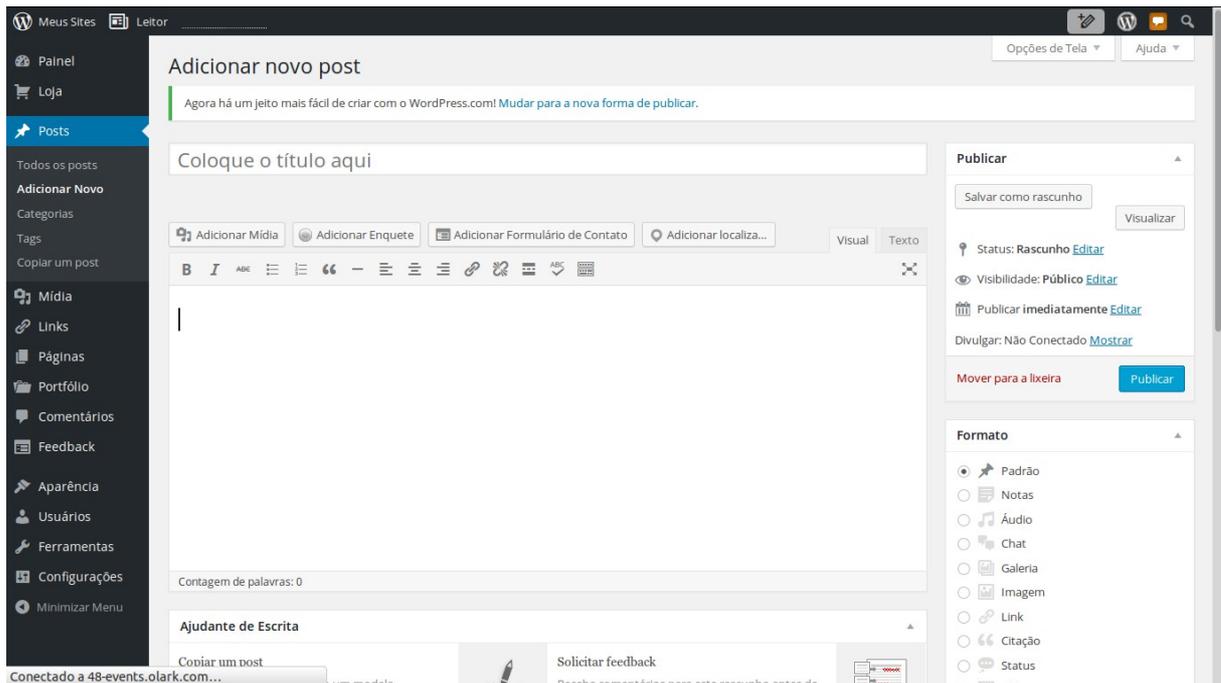
Figura 8 – *Templates* e personalização



A plataforma permite a escolha de *templates* gratuitos e personalização dos mesmos.

Uma vez escolhido e personalizado o *template*, basta publicar o conteúdo. Para adicionar um novo *post* suficiente clicar em “Posts” e “Adicionar Novo” ou <tekoakoenju.wordpress.com/wp-admin/post-new.php>. Como pode ser visto na figura abaixo:

Figura 9 – Publicação de conteúdo



A operacionalização técnica da confecção e publicação do *site* é parte do produto desta dissertação, portanto, sob responsabilidade de seu autor. Assim como a confecção de um *banner*, a ser impresso com recursos levantados junto ao poder público.

A racionalização e fixação dos preços dos produtos comercializados implica estabelecer valores de forma coerente, conforme critérios a estabelecer, dentre os quais:

1. O limite inferior para os preços é aquele estabelecido pela comunidade, ou seja, nenhum objeto pode ter preço estabelecido abaixo do que a comunidade considera aceitável, considerados, no mínimo, os custos de produção, para evitar a exploração;
2. O limite superior não deve ser rígido, mas deve ter como referência os preços de mercado para produtos similares, para não inviabilizar a demanda dos turistas;
3. Como o principal componente do preço destes objetos – oriundos do trabalho artesanal dos indígenas – é razoável que se considere o tempo de trabalho necessário para sua confecção: quanto maior o tempo, maior o preço.

Para levantamento de preços de produtos similares, considerando a facilidade na obtenção destes dados, o método mais prático é a consulta ao *site* da Rede Indígena Solidária de Arte e de Artesanato <<http://www.risada.org/>>.

CONCLUSÃO

A revisão de literatura realizada permitiu concluir que a cultura influencia e é influenciada – simultaneamente – pelo conjunto dos desdobramentos históricos. Assim a cultura é compreendida como um processo dinâmico e conflitivo. Como particularidade dentro de tal dinâmica, o Patrimônio Cultural, é uma invenção política, a partir da legitimação e assimilação, é criação de sentido.

Dentro de tal ambiente disputado, as posições eurocêntricas acabam por inferiorizar arbitrariamente a cultura indígena na perspectiva de assimilação destes povos, refletindo interesses que não são os dos povos indígenas. A suposição de que é possível e necessário transformar os povos originários em pequenos agricultores ou assalariados tem como pressuposto uma premissa falsa: a superioridade da cultura europeia. Tais ações redundam no extermínio destas comunidades, já que algumas mudanças são incompatíveis com a preservação da cultura indígena e extremamente opressoras.

A literatura existente permitiu identificar a importância do campo simbólico para uma comunidade indígena, onde o idioma é elemento fundamental. A condição cultural especial da comunidade indígena consiste no campo simbólico particular e condições sociais determinadas. Daí decorram limites e potencialidades: limites em razão de que soluções pensadas para a cultura dominante não são necessariamente adequadas aos indígenas, e potencialidades enquanto estratégias de preservação cultural a desenvolver.

Não se trata de tomar a cultura indígena como estática, mas de considerar seu núcleo fundamental, que é composto pela relação comunitária mediada por um campo simbólico e correspondentes condições econômicas compatíveis.

Além da rejeição de métodos impositivos é necessário também evitar a tutela, garantindo a autonomia política dos povos indígenas no sentido da efetivação de seus direitos fundamentais como forma de proporcionar o bem-estar de tais comunidades.

A Constituição de 1988 foi um ponto de inflexão institucional do tratamento do assunto, pois reconhece a autonomia das comunidades indígenas e seus direitos fundamentais, de forma exclusiva (como no caso da posse de terras) ao utilizar a expressão terra tradicionalmente ocupada, compreende quatro situações,

explicitamente: a) as terras habitadas pelos indígenas em caráter permanente; b) as terras utilizadas para suas atividades produtivas; c) as terras imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; e d) as (terras) necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Entretanto, a vigência do Estatuto do Índio é uma clara demonstração de resistência à regulamentação dos direitos indígenas estabelecidos na Constituição de 88. Em flagrante contradição com a concepção constitucional, os Estatuto mantém a tutela em detrimento da autonomia.

Além da legítima e necessária disputa do significado cultural, as comunidades, no caso a Aldeia Alvorecer, pode viabilizar a geração de renda capaz de manter a unidade do grupo da forma adequada, condição imperativa para a preservação da cultura indígena. Ao mesmo tempo que preserva e enriquece o patrimônio contido nos remanescentes de São miguel Arcanjo.

Um forma de mitigar os problemas práticos enfrentados pela comunidade é turismo étnico, na perspectiva de gestão do Patrimônio Cultural (pelos) Guarani enquanto usufruto das terras por eles tradicionalmente ocupadas e indispensáveis à sua reprodução cultural.

REFERÊNCIAS

- AMM, Associação dos Municípios das Missões. **Região Missioneira**. <<http://www.ammissoes.com.br/historia>>. Brasil. Acesso em: 03 jul. 2015.
- AUED, Bernardete Wrublewski. **História de profissões em Santa Catarina: ondas largas “civilizatórias”**. Florianópolis. Editora do Autor, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. Editora Hucitec, 2a edição. São Paulo, 1981.
- BOAS, Franz. **A formação da antropologia americana, 1883-1911**; antologia/Franz Boas; organização e introdução George W. Stopcking. Jr.; tradução Rosaura Maria Cirne Eichenberg. Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 2004.
- _____, Franz. **Antropologia Cultural**. Jorge Zahar Ed. 2a edição. Rio de Janeiro. 2005.
- BRASIL. **Constituição, 1988**. <http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_29.03.2012/CON1988.shtm>. Acesso em: 01 mar. 2014.
- BUARQUE, Sérgio C. **A metodologia de planejamento do desenvolvimento local e municipal sustentável**. Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura. <<http://www.iica.org.br/docs/publicacoes/publicacoesiica/sergiobuarque.pdf>>. Brasília. Acesso em: 15 jun. 2015.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O turismo e a reprodução do não-lugar**. <<http://www.cefetsp.br/edu/eso/lourdes/turismoproducaonaolugar.html>>. Acesso em: 26 jun. 2015.
- CARVALHO, Moysés Alencar de; DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. **Do patrimônio cultural material ao imaterial: a inclusão na proteção jurídica aos modos de criar, fazer e viver expressados na musicalidade**. <http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/bh/fernando_antonio_de_carvalho_dantas2.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.
- CHAUMEIL, Jean Pierre. Between zoo and slavery: the Yagua of Eastern Peru in

their present situation. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA). 1984.

CIMI. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Nota do Cimi contra a privatização da Atenção à Saúde Indígena no Brasil.**

<<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=7652>>. Acesso em: 01 out. 2014.

_____. **XIX Assembleia Geral do Conselho Indigenista Missionário.**

<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=5830&action=read&page=15>.

Acesso em: 20 jul. 2015.

COSTA, Heloisa Helena Fernandes Gonçalves da. **Ação social e desenvolvimento humano no espaço do museu.**

<<http://www.revistamuseu.com.br/18demaio/artigos.asp?id=16576>>. Acesso em: 07 out. 2013.

_____, Heloisa Helena Fernandes Gonçalves da. **Museologia e patrimônio nas cidades contemporâneas: uma tese sobre gestão de cidades sob a ótica da preservação da cultura e da memória.** Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 7, n. 1, p. 87-101, jan.-abr. 2012.

COSTA, Ricardo da Gama Rosa. **Gramsci e o Conceito de Hegemonia.** 1. ed. Salvador: Quarteto Editora. v. 1000. 2011.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Café filosófico: As transformações do sofrimento psíquico.** Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=blhdaluDUcQ>>. Acesso em: 01 jun. 2015.

FERREIRA, Ângela Maria Rodrigues. In: Martins, José Clerton de Oliveira, (Org) **Turismo, cultura e identidade: Turismo e sustentabilidade.** São Paulo, SP: Rocca, 2003.

FNCPS, Frente Nacional Contra a Privatização da Saúde. **Nota Pública acerca da criação do INSI – Instituto Nacional de Saúde Indígena.**

<<http://www.contraprivatizacao.com.br/2014/10/0961.html>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. Disponível em <<http://www.funai.gov.br/>>. Acesso em: 20 abr. 2015a.

_____. Fundação Nacional do Índio. Disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos>>. Acesso em: 20 abr. 2015b.

_____. Fundação Nacional do Índio. Disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoas/politica-indigenista?start=1#>>. Acesso em: 20 abr. 2015b.

GASSEN, Flavio. **Perdas repetidas**. Cultivar. Agosto de 2005. <<http://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/71325/1/ID-25583.pdf>>. Acesso em: 08 jul. 2015.

GRÜNEWALD, R. A. **Turismo e Etnicidade**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-159, 2003.

GUISARD, Luís Augusto De Mola. **O bugre, um João-Ninguém: um personagem brasileiro**. São Paulo Perspec. Vol.13 no.4. São Paulo, 1999.

JUNIOR, Valdemar João Wesz; BUENO, Viviane do Nascimento. **A Produção de Soja em Pequenas Propriedades Familiares na Região das Missões/RS**. Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural. Rio Branco – Acre, 20 a 23 de julho de 2008. Brasil. <<http://www.sober.org.br/palestra/9/361.pdf>>. Acesso em: 01 jul. 2015.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **São Miguel das Missões** <<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=431915&search=rio-grande-do-sul|sao-miguel-das-missoes>>. Acesso em: 15 jun. 2015.

IHERING, Hermann von. **A questão dos Índios no Brazil**. Revista do Museu Paulista, vol. VIII, p. 112-140. São Paulo, 1911.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Iphan - Rio Grande do Sul**. <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/340>>. Acesso em: 30 jan. 2014a.

_____. **São Miguel das Missões (RS)**. <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/292>> Acesso em: 30 jan. 2014b.

_____. <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Titulo%20Guarani_borda.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2015a.

_____. **Bens culturais indígenas enriquecem o patrimônio brasileiro.** <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1905>>. Acesso em: 15 mai. 2015b.

_____. **São Miguel das Missões comemora 25 anos de título de Patrimônio da Humanidade.** <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/2239>>. Acesso em: 25 mai. 2015c.

LINS, Ivan. **História do positivismo no Brasil.** Brasil, 1967. <<http://www.brasiliana.com.br/obras/historia-do-positivismo-no-brasil/pagina/537/texto>>. Acesso em: 16 jul. 2015.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Desenvolvimento, meio ambiente e direitos dos índios: da necessidade de um novo ethos jurídico.** Rev. direito GV [online]. 2010, vol.6, n.2, pp. 503-526. ISSN 1808-2432.

MAY, P., BOYD, E., CHANG MANYU e VEIGA, F. C., **Incorporando o desenvolvimento sustentável aos projetos de carbono florestal no Brasil e na Bolívia.** Estudos Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, vol 13, no 1, 2005:5-50. <<http://r1.ufrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/viewFile/257/253>>. Acesso: 07 out. 2013

MARIQUEO, Reynaldo. Primera Parte: **El proceso de formación del Estado Nacional Mapuche.** <<http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-181.html>>. Acesso em: 06 jul. 2015.

MELATTI, Júlio César. **Índios do Brasil.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MELO, Ricardo Wanke de; FONTANA, Denise Cybis e BERLATO, Moacir Antonio. **Informações institucionais, produtos, notícias, pesquisas, eventos e serviços.** Pesq. agropec. bras., Brasília, v.39, n.12, p.1167-1175, dez. 2004. <<http://www.alice.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/113126/1/Indicadores.pdf>>. Acesso em: 07 jul. 2015.

MS. Ministério da Saúde. **Presidentes de Condisi e organizações indígenas debatem minuta de criação do INSI.** <<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/noticias-sesai/18262-presidentes-de-condisi-debtem-minuta-de-criacao-do-instituto-nacional-de-saude-indigena>>. Acesso em: 30 jan. 2015b.

DUPRAT, Deborah. **6ª Câmara do MPF defende consulta aos indígenas sobre criação de instituto de saúde**. Brasil, 2014.

<http://noticias.pgr.mpf.mp.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/6a-camara-do-mpf-defende-consulta-aos-indigenas-sobre-criacao-de-instituto-nacional-de-saude-indigena>. Acesso em: 22 dez. 2014.

OIT. **Convenção n. 169, sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. <<http://pro169.org>>. Acesso em: 22 out. 2012.

OLIVEIRA, Carlindo Rodrigues de; OLIVEIRA Regina Coeli de. **Direitos sociais na constituição cidadã: um balanço de 21 anos**. Serv. Soc. Soc. no.105 São Paulo Jan./Mar. 2011.

OMT, Organização Mundial do Turismo Organização. **Tourism – an economic and social phenomenon**. <<http://www2.unwto.org/content/why-tourism>> Acesso em:: 25 abr. 2015.

ORTEGA, Ariel Duarte; MORINICO, Jorge Ramos, BEÑITES, Germano. **Dois aldeias, uma caminhada - Mokoí Tekoá Petei Jeguatá**. Vídeo. Produtora Vídeo nas Aldeias. Brasil, 63 min, 2008.

ORTIZ DE ZEVALLOS, Anahí Chaparro. **Los yagua en el contexto del turismo étnico: La construcción de la cultura para el consumo en el caso de Nuevo Perú**. Anthropologica, Lima, v. 26, n. 26, dic. 2008.

ORTIZ, Fernando. **El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco: Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba**. Editorial de ciencias sociales, La Habana, Cuba, 1983.

PEIXOTO, Shirley Cintra Portela de Sá; ALBUQUERQUE, Carlossandro Carvalho de. **Turismo Étnico Indígena – Meio De Sustentabilidade Para Os Índios Urbanos Da Cidade De Manaus**. Revista Eletrônica Aboré. Publicação da Escola Superior de Artes e Turismo Manaus. Edição 03/2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **A Invenção da Sociedade Gaúcha**. Ensaios FEE. Pano Alegre, (14)2 3H3-396, 1993.

PI-SUNYER, Oriol. **Changing perceptions of tourism and tourists in a Catalan resort town**. In: SMITH, Valene. Hosts and guests: the Anthropology of tourism.

Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989. p. 187-199.

PONCE, André Luiz Godoy. **Florão da América: o projeto do Brasil Grande, a política externa e a diplomacia presidencial durante o regime militar (1964-1973)**. São Paulo, 2015. <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-15072015-122800/publico/2015_AndreLuizGodoyPonce_VCorr.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2015.

PRATS, Llorenç. **Antropología e Património**. Editorial Ariel, S.A. Barcelona, 1997.

PRATS, Llorenç. **El concepto de patrimonio cultural**. Universidad de Barcelona. Política y Sociedad, 27. 1998. Madrid (pp. 63-76).

REALI, Heitor; REALI, Silvia. **Esqui na montanha Sagrada**. Revista Planeta. Edição 506 – Fevereiro/2015. <<http://revistaplaneta.terra.com.br/secao/viagem/esquina-montanha-sagrada>>.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização – A Integração da Populações Indígenas no Brasil Moderno**. 4ª edição. Petrópolis. Editora Vozes Ltda. 1982.

ROTA MISSÕES. **A Aldeia**. <http://www.rotamissoes.com.br/_portugues/oQueAtrativosTekoaAldeia.php>. Acesso em: 04 mai. 2015.

SANTANA, Agustín. **Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?** Editora Ariel, Espanha, 1997.

SIQUEIRA, Roberta C. M. ; MACHADO, Vilma de Fátima. **Direito dos Povos Indígenas ou Direito para os Povos Indígenas?** Revista de direitos e garantias fundamentais (FDV), v. 1, p. 15/1-38, 2011.

SOARES, Mariana de Andrade. **Caminhos para viver o Mbya Reko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul**. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/54094/000837418.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2012.

SOUZA FILHO, Carlos F. Marés. **Os Direitos Invisíveis**. In OLIVEIRA, F.; PAOLI, M. C. (orgs.) Os Sentidos da Democracia. Petrópolis: Vozes, 1999.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Ciência e a Cultura. **Convenção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural.**

<<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2015.

VNA, **Vídeos na Aldeia.** Brasil.

<<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/realizadores.php?c=19>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

VYGOTSKII, Lev Semenovich. **A Formação Social da Mente: O Desenvolvimento do Processos Psicológicos Superiores.** Org. Michael Cole, Vera John-Steiner, Sylvia Scribner e Ellen Souberman. Martins Fontes, 7a ed., 2007.

VYGOTSKII, Lev Semenovich. **Pensamento e Linguagem.** Martins Fontes, 4a ed., São Paulo, 2008.

WESZ JUNIOR, Valdemar João; BUENO, Viviane do Nascimento. Produção de soja em pequenas propriedades familiares na Região das Missões/RS. **Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural.** Rio Branco – Acre, 20 a 23 de julho de 2008.