



Diálogos

<http://dx.doi.org/10.4025/dialogos.v21i3>

ISSN 2177-2940
(Online)

ISSN 1415-9945
(Impresso)

De aculturado exótico a raiz profunda: indigenismo e história indígena em narrativas de Ailton Krenak

<http://dx.doi.org/10.4025/dialogos.v21i3.39866>

Cristiane de Assis Portela

Doutora em História Social pela Universidade de Brasília, e professora do Curso de História do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB). cportela.historia@gmail.com

Palavras Chave:

Indigenismo; autoria indígena; historiografia brasileira; Ailton Krenak; história dos conceitos; história indígena.

Keywords:

Indigenismo; indigenous authorship; Brazilian historiography; Ailton Krenak; history of concepts; indigenous history

Palabras clave:

Indigenismo; autoría indígena; historiografía brasileña; Ailton Krenak; historia de los conceptos; historia indígena.

Resumo

Ao longo da historiografia brasileira se desenvolveram compreensões que ainda estruturam o nosso imaginário sobre o indigenismo e consequentemente sobre a história indígena. Partindo de referenciais da *história dos conceitos* apresento como proposta metodológica um esquema interpretativo em que três pares de conceitos opostos são apresentados como síntese daquilo que considero como construções mais significativas para o campo semântico do indigenismo no Brasil, ou seja, aquelas ideias que persistem ainda hoje quando tratamos do tema, e que podemos denominar como *constructos de tipo colonial*. São tais conceitos: 1) civilizados x não civilizados; 2) brasileiros x indígenas; e 3) cidadãos x índios. Para cada um desses pares busco em textos do indígena Ailton Krenak, elementos discursivos para ressignificação de tais leituras, o que possibilita que avancemos no sentido da construção de um conceito emancipatório de indigenismo.

Abstract

From exotic acculturated to deep root: indigenism and indigenous history in narratives by Ailton Krenak

Throughout the Brazilian historiography understandings have developed that still structure our imaginary on indigenismo and consequently on the indigenous history. Starting from reference in the history of concepts, I present as a methodological proposal an interpretive scheme in which three pairs of opposing concepts are presented as a synthesis of what I consider to be significant constructs for the semantic field of indigenism in Brazil, that is, those ideas that still persist today we deal with the theme, which we can call colonial constructs. Are such concepts: 1) civilized vs. uncivilized; 2) Brazilian vs. Indigenous; and 3) citizens x Indians. For each of these pairs I search in texts of the Indian Ailton Krenak, discursive elements for the re-signification of such readings, which allows us to move towards the construction of an emancipatory concept of indigenismo.

Resumen

De aculturado exótico a raiz profunda: indigenismo e historia indígena en narraciones de Ailton Krenak

A lo largo de la historiografía brasileña se desarrollaron comprensiones que aún estructuran nuestro imaginario sobre el indigenismo y consecuentemente sobre la historia indígena. A partir de referenciales de la historia de los conceptos presento como propuesta metodológica un esquema interpretativo en que tres pares de conceptos opuestos son presentados como síntesis de lo que considero como construcciones más significativas para el campo semántico del indigenismo en Brasil, o sea, aquellas ideas que persisten aún hoy cuando tratamos del tema, y que podemos denominar como *constructos de tipo colonial*. Son tales conceptos: 1) civilizados x no civilizados; 2) brasileños x indígenas; y 3) ciudadanos x indios. Para cada uno de esos pares busco en textos del indígena Ailton Krenak, elementos discursivos para ressignificación de tales lecturas, lo que possibilita que avancemos en el sentido de la construcción de un concepto emancipatorio de indigenismo.

Para aqueles (indígenas ou não indígenas) que, de seus diferentes lugares de fala lidam no campo indigenista brasileiro, me parece desnecessário apresentar Ailton Krenak. Reconhecido como liderança indígena, uma espécie de “embaixador dos povos indígenas” (como ele mesmo definira no tempo da União das Nações Indígenas – UNI), pajé, defensor da natureza e das populações indígenas, jornalista atuante no âmbito dos direitos indígenas e, no imaginário de muitos brasileiros, “o índio” que se pintara com jenipapo ao discursar admiravelmente no Congresso Nacional em meio aos debates da Constituinte de 1988. Ou conforme ele se apresenta:

Eu sou Ailton Krenak. Sou filho de uma pequena tribo originária da região do Vale do Rio Doce. Nosso território tradicional se estende do litoral do Espírito Santo até entrar um pouco no sertão de Minas. Neste século XX, nós tivemos uma reserva delimitada pelo governo brasileiro. Os vários grupos do povo Krenak foram presos nessa reserva em 1922. Eu nasci em 1953; então, já sou filho da geração dos Krenak do cativo. Os Krenak livres viveram até 1922. (KRENAK, 1989)

Devo aqui ressaltar a apreensão que me acompanhou ao escolher uma narrativa adequada para expor o pensamento de Krenak estando atenta àquilo que gostaria de combater: a exotização da fala indígena. Optei por interpretar seus textos considerando-os como uma legítima instância de diálogo com os demais intelectuais que moldaram (e moldam) teoricamente o indigenismo brasileiro, por meio de um recorte localizado: sua compreensão sobre os significados e possíveis leituras sobre o indigenismo, relacionando-os com possibilidades de ação política neste campo. Não trago aqui o “militante indígena”, o “pajé ambientalista” ou “assessor do governo para assuntos indígenas”, para citar alguns dos rótulos associados a sua figura pública. Trago o intelectual e busco alcançar suas falas por meio de textos escritos, que procurei reunir em um

conjunto de produções: além de textos publicados em revistas acadêmicas - muitos deles frutos de transcrição de palestras; algumas entrevistas e textos jornalísticos. Exemplarmente, compreendo este conjunto de textos como formas de *ação política* decorrentes das oposições assimétricas que atribuíram às populações indígenas um lugar de exclusão em relação à civilização, nacionalidade e cidadania. Iniciemos com a compreensão de Krenak sobre o ofício do intelectual:

Os intelectuais da cultura ocidental escrevem livros, fazem filmes, dão conferências, dão aulas nas universidades. Um intelectual, na tradição indígena, não tem tantas responsabilidades institucionais, assim tão diversas, mas ele tem uma responsabilidade permanente que é estar no meio do seu povo, narrando a sua história, com seu grupo, suas famílias, os clãs, o sentido permanente dessa herança cultural. (KRENAK, 1992, p. 201)

Se compreendida a contraposição entre as *responsabilidades institucionais* e as *responsabilidades permanentes*, podemos daí deduzir uma recusa de Krenak em se associar a uma figura do intelectual como um burocrata, ou seja, como “presença ausente” (Cf. NOVAES, 2006) que não interfere de maneira direta na vida política e tem o seu lugar de fala inscrito em um gabinete. Ao contrário disso, Krenak indica uma opção de combate assumida a partir da década de 1980:

Fiz uma opção pela guerrilha cultural. Isso significava me posicionar em um lugar estratégico, de onde eu pudesse me alimentar das rebeldias locais, de onde eu pudesse me municiar dos modelos locais para decidir como me inserir neste cenário. (KRENAK, 2010)

A recusa de rótulos – ou pelo menos o desprezo a eles – assinala-se nas falas de Krenak, por essa razão, não quero aqui insistir em rotulá-lo como intelectual; mas, sem dúvida, como afirma Sérgio Cohn ao entrevistá-lo, ele “tornou-se um pensador do momento contemporâneo”.

Indo ao encontro dessa afirmação, em outro texto, Ailton Krenak revela:

É por isso que, quando começou a surgir a ideia de se criar uma União das Nações Indígenas, um dos primeiros passos foi começar a pensar quem nós somos. Quem são essas nações que essa entidade se propunha a representar? Quando uma comunidade luta para garantir sua terra e seu direito de continuar reproduzindo sua cultura, não faz sentido ela se fechar em si mesma e ignorar que existem outros povos diferentes. Se ela não partir de uma identidade muito firmada, sua relação com outros grupos não vai ter nenhum sentido. Vão ficar um observando o outro sem que isso resulte em crescimento. (KRENAK, 1985, p.88-9)

Parece-me a fala de quem toma para si o papel de *intelectual orgânico* no sentido gramsciano. Para mim, além de pensador da contemporaneidade, busco também apreendê-lo como pensador do passado e construtor de uma perspectiva de futuro, ainda assim evitando o rótulo de historiador, ao qual talvez ele respondesse indicando – como já o fez em outro momento – sua opção pela memória em lugar da história (KRENAK, 1992). A fim de colocá-lo em diálogo com o tema que aqui tratamos, construí um esquema interpretativo em que três pares de oposição sejam apresentados como síntese daquilo que considero como as construções mais significativas para o campo semântico do indigenismo, ou seja, aquelas ideias que persistem ainda hoje quando tratamos do tema, constructos de tipo colonial que busquei historicizar no século XIX. São eles: 1) civilizados x não civilizados; 2) brasileiros x indígenas; e 3) cidadãos x índios. Para cada um desses pares, buscarei em Krenak, elementos discursivos para ressignificação de tais análises, o que acredito possibilitar que avancemos no sentido da construção de um conceito emancipatório de indigenismo.

Civilizados x Não Civilizados

Ao ser percebido como par conceitual, a oposição civilizados/não civilizados insere-se no debate em que se discute o lugar atribuído pela intelectualidade aos povos do Novo Mundo. Neste espaço, o indígena é referenciado como categoria pretérita, seja pelo fato de terem sido extintos (leia-se: além de exterminados, também miscigenados), seja por representar um “estágio cultural primitivo” da humanidade. Conforme lembra Sérgio Buarque de Holanda, a distância no espaço ganha estatuto de distância temporal, e poderíamos acrescentar que também a *alteridade radical*, a dificuldade em reconhecer *outro* tão diverso reforça tal estatuto de distância temporal.

Essa construção faz-se pela retórica do primitivismo, do atraso, da tradição em oposição à retórica da modernidade. Segundo Feres Júnior (ao analisar a construção da ideia de América Latina pelos EUA), “essa é uma das formas de desrespeito das mais sérias, pois transforma o Outro [o atrasado] em objeto da ação do Eu [desenvolvido]” (FERES JÚNIOR., 2002, p. 567). Tal construção inicia-se no começo da Idade Moderna quando diversos intelectuais se dedicam à exploração etnológica do modo de vida das populações do Novo Mundo. Assim,

Para determinar o “lugar” desses novos povos no mundo, eles [os europeus] criaram um sistema de classificação comparada de todas as sociedades de que os europeus tinham notícia, incluindo povos e civilizações já extintos. Nesse sistema, a cristandade católica europeia ocupa o ápice de uma escala de desenvolvimento e é, ao mesmo tempo, a medida pela qual outros povos são classificados. Culturas extra-europeias são, dessa maneira, identificadas com povos europeus do passado, criando a possibilidade de se pensar a diferença cultural em termos de primitivismo, atraso ou retardamento, isto é, em termos de diferença temporal. Essa possibilidade, aberta pelas etnologias de Las Casas e Acosta, se consolidou com o advento de teorias históricas seculares do progresso

contínuo na França iluminista. Nelas, a escatologia cristã foi finalmente abandonada, enquanto a noção eurocêntrica de progresso moral e material se tornou o principal instrumento etnológico de classificação do Outro. (FERES JÚNIOR.,2002, p. 566)

Vale observar que a retórica colonial só adquire eficácia quando fundamentada nas etnologias, não sendo coincidência que somente a partir daí aconteça a expansão mundial do colonialismo europeu; esta era a justificativa para submissão de povos definidos como atrasados ou imaturos em relação aos europeus (a ideia de missão civilizatória tão presente nos discursos analisados no decorrer da tese). No século XIX brasileiro, esse debate ganha relevância por meio de releituras dos outros debates ocorridos em documentos dos séculos anteriores, buscando atualizá-los em diálogo com as novas perspectivas científicas e filosóficas desse século. Identifico essas releituras e reflexões nas páginas das revistas do IHGB, e nos demais autores analisados, entendendo ser esta uma maneira de configurar uma imagem fundadora para o indigenismo no Brasil, qual seja, a de que as populações indígenas constituem *categorias pretéritas*, imagem que está fortemente presente até os dias de hoje.

Nesse sentido, busco pensar o par civilizados/não civilizados a partir de um texto de Ailton Krenak chamado *O eterno retorno do encontro*. Neste texto, o autor se propõe a reportar “algumas das narrativas antigas de muitas das nossas tradições”, histórias estas que foram contadas em mais de 500 línguas diferentes, somente da América do Sul. Dentre estas narrativas, ele cita o Xilâbalã, texto sagrado Maia, que identifica como correspondente em importância ao que o Ocidente atribui à Bíblia ou ao Alcorão. Longe de apresentá-las como textos imaginativos, define tal obra como constituída por narrativas de “história antiga”:

São textos que fundam a tradição e a memória – útero da cultura que cada uma

dessas tradições antigas tem do ser social, da história, do mundo, da realidade circundante, e a minha admiração é que esses textos maravilhosos já tenham sido divulgados há tanto tempo, e mesmo assim a maioria das pessoas continue ignorando essas fontes de nossa história antiga (KRENAK, 1999, p. 24)

Ao apresentar assim estas narrativas, Krenak constrói uma unidade histórica entre os diferentes povos indígenas da América, sem dúvida, também uma opção política. Ao inscrevê-los como “nativos” e “antigos”, ele atribui uma historicidade profundamente negada pela historiografia oitocentista. Quando a qualifica como uma história antiga, busca inscrever a história de contato com os brancos como apenas um de muitos eventos significativos desta longa história, retirando-lhe o caráter de narrativa de origem, de evento fundador (no sentido que lhe atribui Orlandi (2003), ao problematizar o *discurso fundador*). Na narrativa de Krenak, muito antes da descoberta dos índios pelos europeus, o *homem branco* já havia sido “descoberto” pelos indígenas:

Algumas dessas narrativas, que datam de dois, três, quatro mil anos atrás, já falavam da vinda desse outro nosso irmão, sempre identificando ele como alguém que saiu do nosso convívio e nós não sabíamos mais onde estava. Ele foi para muito longe e ficou vivendo por muitas e muitas gerações longe da gente. Ele aprendeu outra tecnologia, desenvolveu outras linguagens e aprendeu a se organizar de maneira diferente de nós. E nas narrativas ele aparecia de novo como um sujeito que estava voltando para casa, mas não se sabia mais o que ele pensava, nem o que ele estava buscando. (KRENAK, 1999, p. 24)

Sua narrativa apresenta-se como contraponto aos discursos que indagavam a origem das populações indígenas (e mesmo a propriedade de uso da expressão *indígena* para designá-los, como buscamos evidenciar ao longo deste texto). Lançando mão de mais uma

suposição, entre tantas suposições de origem que foram historicamente apresentadas, ele afirma: aqueles que se encontravam perdidos eram os brancos (ao que parece em contraposição à crença cristã das “tribos perdidas”).

Reitera ainda que os brancos, ao terem ido embora, afastaram-se do sentido de humanidade que juntos construíam; por isso, ao retornarem, haviam se esquecido de onde eram e, conseqüentemente, tinham dificuldades para saber para onde iriam. Reescreve-se, desta maneira, uma história das diferentes culturas que compõem a humanidade, apresentando uma alternativa aos argumentos cristãos e, sobretudo, restituindo aos indígenas uma participação ativa na história. Vale lembrar que esta não é uma narrativa de autoria individual, mas de autoria coletiva: são diversas as narrativas de diferentes povos que contam essa mesma história.

Assim como na narrativa europeia de “descoberta do novo mundo”, a alteridade também coloca-se como parte significativa nesse evento já que, apesar de ser reencontro, se dá com aqueles “que não eram mais os mesmos”: por isso “não sabíamos mais exatamente o que eles estavam querendo” (KRENAK, 1999, p. 24). Porém, ao contrário da interpretação ocidental que inferioriza aquele que é diferente ou desconhecido, no evento narrado pelos povos indígenas passa a significar a possibilidade de reconhecimento de si mesmo por meio da compreensão do outro. Nesse viés, a alteridade não é desconcertante, mas edificante:

E tanto os Kraí como os Nape [respectivamente, definições dos Krenak e Yanomami para os não índios] sempre aparecem nas nossas narrativas marcando um lugar de oposição constante, não só aqui neste lugar da América, mas no mundo inteiro, mostrando a diferença e apontando aspectos fundadores da identidade própria de cada uma das nossas tradições, das nossas culturas, nos mostrando a necessidade de cada um de nós reconhecer a diferença que existe, diferença original, de que cada povo, cada tradição e cada cultura é portadora, é

herdeira. Só quando conseguirmos reconhecer essa diferença não como defeito, nem como oposição, mas como diferença da natureza própria de cada cultura e de cada povo, só assim poderemos avançar um pouco o nosso reconhecimento do outro e estabelecer uma convivência mais verdadeira entre nós. (KRENAK, 1999, p. 24-25)

Nesta narrativa encontramos o que estou chamando de uma *alteridade radical*, que demonstra a impossibilidade de que aquele evento fosse compreendido por qualquer teoria fundada na razão ocidental, visto que não existiria por parte dos europeus um domínio dos códigos culturais da alteridade, pelos quais se guiariam as sociedades indígenas. Ao expressar que os diversos encontros culturais atribuem sentido identitário à história dos povos indígenas, Krenak confere uma dinâmica que destitui de importância a demarcação temporal trazida pela história colonial: “não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800” (KRENAK, 1999, p. 24-25). O contato não se iniciara nem se completaria com a chegada dos europeus no século XVI:

No amplo evento da história do Brasil o contato entre a cultura ocidental e as diferentes culturas das nossas tribos acontece todo ano, acontece todo dia, e em alguns casos se repete, com gente que encontrou os brancos, aqui no litoral, 200 anos atrás, foram para dentro do Brasil, se refugiaram e só encontraram os brancos de novo agora, nas décadas de 30, 40, 50 ou mesmo na década de 90. Essa grande movimentação no tempo e também na geografia de nosso território e de nosso povo expressa uma maneira própria das nossas tribos de estar aqui neste lugar. (KRENAK, 1999, p. 25)

Tal análise expressa, de maneira exemplar, como se configuram as convenções historiográficas e como é possível contar a

mesma história de maneira muito diversa. Acostumados por séculos a considerar a tradição como algo que se opõe à mudança, Krenak demonstra que o “fundamento da tradição” não é um mandamento que nos reporta ao passado: “ele é vivo como é viva a cultura, ele é vivo como é dinâmica e viva qualquer sociedade humana” e é isso “que nos dá a possibilidade de sermos contemporâneos, uns dos outros”, e simultâneos, apesar dos diferentes modos de vida (KRENAK, 1999, p. 26). Instaure-se assim outra maneira de perceber a simultaneidade de culturas, tão difícil de compreensão aos olhos oitocentistas e que ainda é objeto de estranhamento mesmo na contemporaneidade. Por fim, ele expõe algumas questões propositivas para uma reflexão sobre o tema:

Nós não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português. O encontro com as nossas culturas transcende a essa cronologia do descobrimento da América, ou das circunavegações, é muito mais antigo. Reconhecer isso nos enriquece muito mais e nos dá a oportunidade de ir afinando, apurando o reconhecimento entre essas diferentes culturas e "formas de ver e estar no mundo" que deram fundação a esta nação brasileira. Hoje nós temos a vantagem de tantos estudos antropológicos sobre cada uma das nossas tribos, esquadrihadas por centenas de antropólogos que estudam desde as cerimônias de adoção de nome até sistemas de parentesco, educação, arquitetura, conhecimento sobre botânica. Esses estudos deveriam nos ajudar a entender melhor a diversidade, conhecer um pouco mais dessa diversidade e tornar mais possível esse contato. Me parece que esse contato verdadeiro, ele exige alguma coisa além da vontade pessoal, exige mesmo um esforço da cultura, que é um esforço de ampliação e de iluminação de ambientes da nossa cultura comum que ainda ocultam a importância que o Outro tem, que ainda ocultam a importância dos antigos moradores daqui, os donos naturais deste território. A maneira que essa gente antiga viveu aqui foi deslocada no tempo e também no espaço, para ceder lugar a essa ideia de

civilização e essa ideia do Brasil como um projeto. [...] A ideia mais comum que existe é que o desenvolvimento e o progresso chegaram naquelas canoas que aportaram no litoral e que aqui estava a natureza e a selva, e naturalmente os selvagens. Essa ideia continua sendo a ideia que inspira todo o relacionamento do Brasil com as sociedades tradicionais daqui. (KRENAK, 1999, p. 28-29)

Ao trazer tais observações, evidentemente que não estou tratando-as como se fossem abordagens precursoras no âmbito do pensamento intelectual. Sabemos que há décadas a História, a Antropologia, a Literatura, entre outros campos, já refletem sobre a alteridade, a tradição e a cultura. Considero, entretanto, que é importante retomar essas reflexões como contraposição ao pensamento hegemônico que ainda predomina no senso comum. Ademais, estou atenta ao risco de uma essencialização do discurso indígena, que o considere legítimo por si mesmo. Ressaltamos não ser esta a minha proposta visto que é no conjunto das reflexões de Krenak que encontramos um discurso articulado, não simplesmente por ser a fala de um indígena, mas por identificar nesse discurso, alguns elementos intelectuais contra-hegemônicos que possibilitem a produção de uma narrativa emancipatória do indigenismo.

Brasileiros x Indígenas

Com o objetivo de demonstrar a eficácia discursiva de certas construções estereotipadas que circundam o indigenismo, tomarei como exemplar as observações feitas por Roquette-Pinto na década de 1930, que nos trazem de maneira sintetizada algumas construções que se consolidaram em nosso imaginário e as quais podemos inscrever como construtoras de um campo que opõe brasileiros a indígenas:

Há índios perfeitamente assimilados pela nossa modesta cultura brasileira do interior; esses estão fora de questão. *São de fato*

sertanejos. Trabalham, produzem, querem aprender. *Não são mais índios*.

Outros, porém, infiltrados de maus costumes pelos seringueiros viciosos, naturalmente vadios, não podem e não devem ser contados como produtores. Protegidos *vivam como for possível*. [...]

Nosso papel social deve ser simplesmente proteger, sem procurar dirigir, nem aproveitar dessa gente. Não há dois caminhos a seguir. Não devemos ter a preocupação de fazê-los cidadãos do Brasil. *Todos entendem que índio é índio; brasileiro é brasileiro*.

A nação deve ampará-los, e mesmo sustentá-los, assim como aceita, sem relutância, o ônus da manutenção dos menores abandonados ou indigentes e dos enfermos. As crianças desvalidas e mesmo os alienados trabalham; mas a sociedade não os sustenta para aproveitar-se do seu esforço.

Além disso, temos para com os índios, a grande dívida, contraída desde os tempos dos nossos maiores, que foram invadindo seu território, devastando sua caça, furtando o mel de suas matas, como ainda nós mesmos fazemos.

O direito é um só. Quem, a pretexto de civilizar, esmaga tribos e nações que sempre viveram independentes, pratica política perigosa para si mesmo porque a moral dos conquistadores nunca teve outra razão. E o dominador de hoje poderá ser abatido amanhã, por um terceiro que invoque os mesmos princípios. Ainda mais, quem pretender governá-los cairá no erro funesto e secular; na melhor das intenções, deturpará os índios. O programa será proteger sem dirigir, para não perturbar sua evolução espontânea.

Na economia nacional, do ponto de vista republicano, a questão indígena deve ser escriturada unicamente, nos livros da Despesa. E assim dará lucro. (ROQUETTE-PINTO, 1935, p. 299-301, grifos meus).

A obra de Roquette-Pinto é enunciadora de um período de transição em que se exacerba a nacionalidade, e, com isso, tantas outras motivações aparecem para tentar definir o que é ser brasileiro. Insere-se em um amplo processo de transição de um pensamento de *raça/miscigenação* para categorias explicativas que se ancoram em *traços culturais*. Evidentemente, tais traços culturais em muito se diferem das definições que a Antropologia nos trará, no decorrer do século XX, designando, sobretudo, o *atraso* da população brasileira que demanda por *progresso*. Inspirado por um humanismo fortemente marcado pelo positivismo, temos neste contexto a instalação das linhas telegráficas por Rondon, o que significa que os braços do Estado começam a estender-se para os sertões. Isso implica uma política de incorporação das populações indígenas ao paternalismo do governo.

Anteriormente, esta oposição já se apresentava, e, a fim de exemplificar representações que opõem brasileiros e indígenas, podemos tomar algumas adjetivações que estão presentes mesmo nos discursos mais “bem intencionados” que aparecem desde o século XIX. Vemos enfatizado negativamente características como: o *orgulho* (visto como forma exagerada de autoestima), a *passionalidade* (tomada como irracionalidade, atitude daquele dominado pelas paixões), a *impetuosidade* (também vista como irracionalidade, característica daquele que age por impulso), a *vaidade* (identificada como futilidade), a *traição* (característica daquele que, por natureza, não é confiável) etc. Estas são algumas das características que se opõem àquelas desejadas para a nação: racionalidade, disciplina, caráter, civilidade etc.

Tal construção discursiva fundamenta-se em uma oposição de tipo cultural em que o Outro (que é o indígena) afirma-se como negação dos padrões “desejáveis” ao Eu (que é o brasileiro). Essa construção torna-se ainda eficaz ao demonstrar a ausência ou imperfeição

de determinados elementos considerados civilizados, tão bem identificáveis no século XIX. Diante do padrão que se deseja: um país branco e cristão, assemelhado à face europeia, se opõe a sua face selvagem e mestiça, autóctone e pagã. Apesar de um relativo resguardo por parte das políticas públicas imperiais e do discurso de proteção fraternal no início da República, nas ações cotidianas predomina o pressuposto de que, para o bem da civilização, as ações de brasileiros contra índios justificam-se, mas o contrário é representação de barbárie. Segundo Feres Júnior, uma oposição de tipo cultural, como a que aqui demonstramos entre brasileiros e indígenas, é “uma forma de desrespeito que corresponde à descrição do Outro em termos de costumes e práticas que são meramente a reflexão negativa de uma auto-imagem” (FERES JÚNIOR, 2002, p. 565).

O primeiro aspecto enfatizado por Roquette-Pinto é o caráter “transitório” do *ser indígena*, visto que, como se acredita, o *primitivo* (que representa o atraso para o país) é passível de ser “processado em termos culturais” e não somente “identificado pelos métodos da antropologia física”, e o destino natural é que ele deixe de ser índio. Essa falta de perenidade da identidade indígena está fortemente presente até hoje; diferentemente das demais identidades, há uma tendência tida como natural, de que abandonem tal estado. Nesse sentido, não são jamais reconhecidos efetivamente como comunidades identitárias. Conforme ressalta Krenak na publicação *Os índios não estão preparados para votar, para trabalhar, para existir...*:

Essa busca de identidade, que não é só minha, mas de todos os 150 povos indígenas diferentes que vivem no Brasil, passa, obrigatoriamente, pela relação entre o Estado e os índios. Em toda a história do Brasil, nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações, que eles são. Essa relação sempre se baseou num ponto de vista hipócrita. E, por isso, nunca houve o menor esforço para defini-la melhor. Para o governo, para todos os governos que se sucederam através da história deste país, o problema está resolvido: ignora-se o direito à existência dos índios. A própria imagem que nos é passada na escola conta a seguinte história: “Quando Cabral chegou, o Brasil era habitado por índios”. Aí, fecha rápido a cortina e pronto: “não há mais índios!”. Acontece que há. O Estado prefere continuar ignorando o direito à existência dos índios no Brasil, mas eles começam a se fazer representar junto às instituições. (KRENAK, 1985, p. 88)

O cenário descrito por Roquette-Pinto é só mais um episódio que, com algumas inovações (concepção tutelar, disciplinarização dos corpos, moldagem das culturas), confere continuidade a um círculo entre invisibilidade social e marginalização historiográfica que acaba acarretando em mais exclusão social. Se, para Ailton Krenak, a conquista do reconhecimento identitário passa necessariamente pela relação entre povos indígenas e o Estado, a maior prova de que até muito pouco tempo evidenciava-se uma indisposição para um diálogo efetivo está no caso emblemático da atuação de Mário Juruna no Congresso¹:

¹ Assim Ailton Krenak descreve Mário Juruna: “É um cacique xavante, que fala muito pouco português, mas que, na língua dele, é um grande orador. Ele se identifica, grandemente, com todos os povos indígenas do continente e saiu da aldeia dele, lá no Mucurá, disposto a representar todos esses povos. Mas, enquanto o Estado não reconhecer a existência dos índios, essa tentativa de estabelecer uma representação dos povos indígenas vai ser um esforço de um só dos lados. Juruna foi um parlamentar indígena, que teve um primeiro mandato na Câmara Federal; esse fato em si é que tem valor. E ele não se travestiu de branco para ser um parlamentar índio. Ele foi um parlamentar índio com todas as suas dificuldades, com todas as suas deficiências e virtudes. Com todas as suas contradições. E ele revelou muito mais do Brasil do que milhares de parlamentares que passaram por aquela casa desde a instalação da República. A história do Brasil não pode negar esse fato.” (KRENAK, 1989)

A partir do momento que Mário Juruna passou a legislar, criando a Comissão do Índio e um projeto de lei que propõe a reestruturação da FUNAI, ele passou a incomodar o Estado. E aí começou o movimento para impedir que ele continuasse seu trabalho dentro do Congresso. A tentativa de cassação de seu mandato causou um tumulto extraordinário, com ameaça de fechamento do Congresso. Na verdade, não era Mário Juruna que estava sendo cassado mas o povo indígena, eram todas as nações indígenas. Por quê? Porque pela primeira vez essa relação, que sempre foi unilateral, adquirira um peso muito grande: o peso de mais de trinta mil eleitores não-índios que reconheciam o direito do índio estar representado dentro do Congresso. (KRENAK, 1985, p. 88-89)

Krenak busca neste evento um exemplo da ausência de reconhecimento da identidade étnica indígena, o que conferiria sentido e legitimidade à representatividade de Mário Juruna. Sua análise vai muito além dessa constatação, contextualizando o momento histórico em que ocorre tal situação. Para tanto, demonstra que, ao contrário do que os discursos estatais tentaram indicar, não era somente os indígenas que exercitavam pela primeira vez uma representação nacional (em lugar de suas representações tradicionais), o povo brasileiro também vivenciava pela primeira vez a possibilidade de ter representados os interesses da Nação em detrimento dos interesses das elites locais, únicos representados até então. Sinaliza, portanto, que este evento inaugura o começo da fundação de uma identidade nacional:

Identidade que só será legítima se partir do reconhecimento das identidades particulares dos grupos. Nesse momento a questão indígena deixará de ser um problema de *minoría*. E, em certa medida, tratar a questão indígena como problema de minoria, é condicioná-la a ficar sempre num beco sem saída. Enquanto não se reconhecer que este país é uma nação de muitas raças e muitas culturas e que é preciso conviver com as diferenças [...] vai continuar havendo não só

choques de índios e fazendeiros, mas choques de *brasileiros com brasileiros*. (KRENAK, 1985, p. 89)

Da mesma forma que, para enfatizar a legitimidade de uma “história antiga”, se remetera a uma identidade entre os diferentes povos indígenas americanos, Krenak agora se remete a uma identidade de brasilidade a fim de evidenciar os riscos de um discurso governamental que, ao mesmo tempo que massifica culturalmente, incita a subalternização de determinados setores da sociedade, instigando uma leitura que opõe brasileiros a índios. De maneira perspicaz, ao tratar da construção da UNI, mais uma vez Krenak recupera o sentido de participação dos indígenas como atores históricos, conferindo-lhes uma historicidade que continua a ser negada:

A existência de um movimento indígena organizado não é novidade na história do Brasil. Quando Cunhambebe formou a Confederação dos Tamoios, em 1535, e reuniu todos aqueles povos para enfrentar os portugueses no litoral, ele estava sentindo a necessidade de estabelecer algum tipo de relação com quem estava chegando, para que as coisas não ficassem tão no ar. Ao longo dos séculos de colonização, em diferentes regiões do país os índios sempre fizeram movimentos de resistência e organização. (KRENAK, 1985, p. 90)

Ao rememorar esse evento instaura uma leitura de continuidade no indigenismo brasileiro, do ponto de vista dos indígenas: a estes movimentos que teriam se iniciado ainda no século XVI e permanecido pelos três séculos seguintes, seguiam-se as iniciativas em âmbito nacional, iniciadas na década de 1970 e as quais identifica como conduzidas por uma geração anterior a sua (Marçal Guarani, Ângelo Pankararé, Ângelo Kretã, Domingos Terena e outros Tikuna, Tukano e Miranha). Como perspectiva de futuro, indicara o início das ações de sua geração como continuadora da história indígena de resistência no país. Em entrevista

concedida em 1989, Krenak faz uma análise que retoma as questões que lançamos inicialmente por meio das proposições de Roquette-Pinto, avaliando-as naquele contexto:

Durante esses últimos cinquenta anos, o povo indígena fez um esforço através de uma ou outra liderança para dialogar com o que a gente chama de sociedade brasileira. Esse diálogo foi bloqueado de todas as formas. Os nossos interlocutores mais permanentes têm sido gente do Estado. O marechal Rondon é como lenda, inclusive para a maioria das tribos indígenas. Porque foi o marechal que criou o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) no final do século passado. Toda a política que ele imprimiu ia no sentido de preservar os índios do contato com o Brasil. Então, toda a orientação que o Estado aplicou no seu contato com os povos indígenas procurava segregar as tribos indígenas da nação brasileira. O marechal Rondon, baseado no positivismo, defendia a ideia de que, se nós fôssemos preservados do contato negativo com a nação brasileira, poderíamos evoluir e gradualmente alcançar um estágio de sabedoria, de civilização, que nos habilitasse à convivência civilizada, social. É uma ideia generosa porque o marechal Rondon acreditava que os índios estavam muito expostos a aprender aquilo que havia de mais espúrio no comportamento dos brasileiros. Daí ele fundou aquela máxima: "Morrer se preciso for; matar, nunca". E esse lema derivava do seguinte princípio: "Nós estamos chegando junto de um povo. Esse povo tem um pensamento e costumes diferentes. Nós somos os invasores; vamos fazer com que esse povo tenha o tempo necessário para nos interpretar. Aí ele se incorpora a nós como parte integrante da nacionalidade". No começo do século XX, convenhamos que esse pensamento era muito louvável, porque um contemporâneo dele, o general Custer, achava que "índio bom era índio morto". O que acontece é que não apareceram mais na história do Brasil figuras da grandeza do marechal Rondon, para avançar historicamente esse processo de respeito, conhecimento e reconhecimento da existência de culturas diferentes. Ele foi substituído e toda a sua orientação,

contrariada por uma outra leitura, que passou a vigorar a partir da Segunda Guerra Mundial. A leitura de que os índios, enquanto seres estranhos à nacionalidade, precisavam ser rigorosamente vigiados, porque eram potenciais inimigos internos. Quando surge a doutrina da segurança nacional, aquela visão do marechal Rondon é substituída por outra preconceituosa e integracionista, que supõe o seguinte: para eles serem brasileiros, têm que estar integrados às forças de trabalho, ao comportamento, a todas as manifestações culturais, a todos os signos desta pátria. Então, para que garantir terras para eles, se isso pode ser exatamente a base de uma cultura e de uma prática tradicional que só vai reforçar a sua identidade? Teve início um trabalho sistemático de diluição da identidade das tribos indígenas... E aí eles começam a trabalhar com a ideia do índio aculturado. Índio aculturado é um índio sem terra. Ele tem que cooperar como mão-de-obra nos canaviais, nas lavouras, nos garimpos, etc. Aí o povo indígena responde a essa iniciativa do Estado: Não. Nós achamos que podemos ser, sem deixar de ser quem somos. (KRENAK, 1989, s/p)

Mais uma vez, evidencia-se em sua concepção a ruptura com uma história ansiosa por grandes acontecimentos e personagens, que estabeleceria marcos grandiosos e definitivos. Reafirma-se uma história como continuidade e não como ruptura. Permanece o conflito identitário e a invisibilização social perante os brasileiros. Nesse sentido, parece-nos elucidativa a observação de Alcida Ramos (1990):

No Brasil, ou se é brasileiro, ou se é estrangeiro, ou se é índio. O estrangeiro pode entrar no rol dos cidadãos por um ato jurídico-burocrático reveladoramente chamado de "naturalização". Ao índio não cabe naturalizar-se, pois ele já é um "natural da terra"; cabe "emancipar-se", libertar-se do *status* ambíguo de "relativamente incapaz", conforme reza o Código Civil do país. A defesa de uma nação contra corpos estranhos - os estrangeiros- é relativamente simples; basta apelar para sentimentos nacionalistas ou para os direitos exclusivos

da sua cidadania. Mas, diferentemente desse mecanismo de defesa que muitas vezes se confunde com xenofobia, a conquista interna engendrada pela sociedade nacional sobre povos indígenas cria uma problemática bem mais complexa: os índios não são estrangeiros; mas seriam cidadãos? E, se considerados cidadãos, que tipo de cidadãos seriam eles, que não comungam língua, história, símbolos, etc. com os nacionais, a não ser no contexto interétnico gerado pela própria conquista? O *status* especial legado aos índios como efeito da sua conquista política e colonização cultural reveste-se de grande ambiguidade, manifesta até mesmo na falta de univocidade das respostas à pergunta: os índios são brasileiros? E ser brasileiro quer necessariamente dizer cidadão? (RAMOS, 1990, p. 5)

O dilema apresentado ao indígena é que para se tornar brasileiro o indígena deve-se emancipar, entretanto, ao se emancipar perde o estatuto de etnicidade, deixando de ser indígena. Não há meio termo: ou se reconhece como a figura subalternizada e submetida ou deixa de ser índio. Mesmo nos dias de hoje, em que o reconhecimento da identidade étnica se faz pelo Estado, permanece ainda a desconfiança de tal indianidade no imaginário popular, demonstrando que se guarda uma distância entre ser brasileiro e ser cidadão.

Cidadãos x Índios

Lembrando a polêmica entre Varnhagen e Magalhães como ponto de partida para problematizar o debate acerca da inserção dos indígenas na nacionalidade brasileira (PORTELA, 2011), podemos reter uma questão que me pareceu fundamental ao século XIX: a de que a exclusão da cidadania apresenta-se, sobretudo, apoiada por argumentos raciais. Isso porque temos como dada a irredutibilidade dos elementos de cunho fisionômicos e psicológicos que aniquilariam qualquer possibilidade de diálogo com as populações, conforme percebemos em Varnhagen. Sabemos que

depois do século XIX, a questão racial permaneceria consolidada no âmbito da miscigenação, apenas ganhando novos contornos. A esse respeito, “teóricos da miscigenação” (Sílvia Romero e Roquette-Pinto, por exemplo) oferecem-nos interessantes indicações de como a questão racial camufla-se e dissolve-se por meio de um discurso de mestiçagem que é reforçado no decorrer do século, ganhando dimensões peculiares no Brasil. Partindo dessa compreensão, instiga-me a reflexão sobre para onde vai a questão racial no Brasil quando passamos de uma interpretação “puramente racial” para uma interpretação de cunho cultural. Entendo que, a partir daí ela se torna ainda mais determinante para dizer quem entra e quem sai na nação brasileira, informando-nos quem são cidadãos. Ao utilizarmos o termo *raça*, adotamos a definição de Feres Júnior:

Parece-nos correto afirmar que “raça” é uma construção sociocultural. Ao mesmo tempo, porém, não podemos deixar de notar que o termo é usado para significar algo que está além (ou aquém) da cultura (aspectos físicos, fisionômicos e psicológicos). A percepção da diferença racial como oposição assimétrica cria um universo de expectativas próprio, em que o problema do Outro não pode ser “resolvido” pela assimilação cultural – solução que sempre esteve no horizonte dos projetos colonialistas. Dado seu caráter biologizante, a oposição racial assimétrica aponta para a solução desse problema na forma do controle radical do corpo do Outro. (FERES JÚNIOR, 2002, p. 566)

Pensado nesse sentido, o par conceitual cidadãos/índios diz respeito à ênfase dada a determinadas características físicas e/ou psicológicas tomadas como moralmente inferiores e inseridas no âmbito de uma leitura racial. Segundo Feres Júnior, esta é uma forma de desrespeito que articula a diferença em termos de *raça*, contendo elementos das definições anteriores (diferenças temporais e

culturais), mas guardando especificidades que podem resultar em genocídios ou em regimes de segregação, quando o Outro é aquele que é visto como não-assimilável diante de uma alteridade que é radical demais. Nesse sentido, a miscigenação não é percebida como capaz de equacionar essas diferenças, visto que permanecem sendo populações indesejadas. Além disso, a expectativa criada por essa percepção racial molda as percepções futuras mesmo que não resulte em segregação absoluta. Ailton Krenak identifica, na ausência de cidadania de meados da década de 1980, uma tentativa de controle e de disciplinarização que tem como decorrência o acirramento “legal” da exclusão dos indígenas da cidadania brasileira:

O novo Código Civil que vai ser votado agora, define o índio como *absolutamente incapaz*! Na prática isso significaria que Mário Juruna não poderia estar no Congresso, que a União das Nações Indígenas não tem valor de representação, que uma população indígena ameaçada nos seus direitos não pode constituir defesa e que o Estado brasileiro vai poder decidir tudo o que fazer com a gente como um tutor absoluto. (KRENAK, 1985, p. 91)

Reconheço a relevância de tratar a questão da cidadania indígena do ponto de vista jurídico, localizando os avanços e retrocessos a partir da Constituição de 1988. Entretanto, ao deslocar a compreensão de indigenismo da definição restritiva de política indigenista, busco debruçar-me sobre os fatores que se relacionam ao diálogo interétnico e intercultural, entendendo este como um aspecto que permanece como fator de exclusão independentemente do reconhecimento jurídico da cidadania.

A esse aspecto, o antropólogo Cardoso de Oliveira (1996, 2006) identifica, do ponto de vista filosófico, a existência de um problema do *diálogo na ética discursiva*, indicando a impossibilidade de que uma relação dialógica se complete entre índios e não índios, visto que não

existe uma fusão de horizontes amparada em uma hermenêutica inteligível para ambos, já que estes partem de pressupostos culturais distintos. Para tentar responder a esse embrolho, o antropólogo propõe que pensemos as *condições mesmas dessa possibilidade de diálogo*. A tal questão, Cardoso de Oliveira aponta a necessidade de transcender o discurso hegemônico e eurocêntrico rumo a uma normatividade. A fim de fazê-lo, propõe que se aposte no *conceito de tolerância* de modo que o diálogo seja um imperativo moral, passível pois de penalidade judicial, e não uma concessão do Estado.

Dialogando com essa perspectiva, o texto *Uma visita inesperada*, de autoria de Ailton Krenak, apresenta uma abordagem sobre *diálogo e tolerância*. Ao que ele chama de “pontos luminosos, que como faróis do tempo poderiam nos ajudar a olhar em volta” (KRENAK, 2001, p. 71), apontarei seis questões que alinhavam o encadeamento de suas ideias: 1) o reconhecimento do desconforto das relações historicamente estabelecidas; 2) a percepção da tendência a naturalizar o conflito; 3) a necessidade de refletir atentamente sobre a diferença; 4) a importância de qualificar a convivência; 5) a avaliação da ideia de tolerância; e 6) a indicação de projeções para o indigenismo.

A primeira destas questões parte do registro de que, a cada vez que nos sentamos no continente americano para discutir relações humanas, deparamo-nos com a sensação de estar “vivendo num território ainda em processo de usurpação e assalto”:

É preciso reconhecer que os sobreviventes das populações originárias daqui vão estar sempre na situação difícil de testemunhas de um processo de invasão, de ocupação de seus territórios. E isso vai durar ao menos enquanto nossas relações não forem orientadas para a convivência dentro de novos parâmetros, iluminada pelo reconhecimento e aceitação de nossas diferenças. (KRENAK, 2001, p. 72)

Sua fala se inicia com a preocupação em

descortinar a hipocrisia que se esconde sob um discurso de boas relações entre a sociedade nacional e as populações indígenas. Em sua compreensão, esse é o primeiro passo para que busquemos um diálogo efetivo - o que não tem acontecido em função de instrumentos e acordos já existentes - devendo este passar por uma negociação cotidiana. Indica ainda que existe uma negação do conflito, por meio de um discurso tolerante não somente para os não-indígenas, mas também para as populações indígenas que, em suas ressignificações, acabam por naturalizar o conflito. Essa afirmação é exemplificada na narrativa Tikuna que prefacia o contato com os brancos: “Lembro de Ipi, o herói Maguta, que olhando do alto de uma palmeira avistou a leva de civilizados chegando, e disse para seu irmão Yoi: *Lá vem os brancos. Eles são muitos e estão vindo acabar com a gente!*”. Para Krenak, “a naturalização do conflito é a maneira menos conflitante de manter sua convivência com brancos e suas instituições” (KRENAK, 2001, p. 72).

Diferentemente da narrativa em que avalia o “retorno dos brancos” (KRENAK, 1999), nesta, o contato é visto como a experiência punitiva, interpretada como castigo e não como exercício de alteridade, visto que “as relações sempre foram muito desiguais e apoiadas em visões de mundo muito exclusivas sobre o que é ser humano”. Neste sentido, se de um lado, os europeus consideraram *a priori* que os índios não tinham alma, de outro, os indígenas consideraram o mesmo dos brancos, porém *a posteriori*. Indicando a oposição, aponta a necessidade de se pensar a diferença e qualificar tal convivência:

Nós temos trabalhado essa diferença e essa dificuldade de diálogo ao longo da história. Os elementos que são vistos de perto são as lutas do cotidiano: a garantia do território e a negociação de alguns termos que favoreçam uma convivência, se não tolerante, se não harmoniosa, mas que favoreçam pelo menos uma convivência. Uma convivência ainda não qualificada. Nós

experimentamos atritos nessa convivência que vão desde a aceitação da negociação permanente dos termos dessa convivência até ciclos de violência e relações que resultam em tomada de territórios, em genocídio e destruição. (KRENAK, 2001, p. 73)

Qualificar essas relações passa, portanto, por reconhecer que o peso que o cotidiano confere é maior do que o alcance jurídico (e nesse sentido, depreende-se a inaplicabilidade das teorias sobre o diálogo tolerante de Cardoso de Oliveira). Além disso, a oscilação nas relações é também um ponto nevrálgico, ao que Krenak conclui que “o cansaço das relações de intolerância e de conflito resultaram numa espécie de acomodação”:

Nesses locais se permite que algumas dessas pequenas sociedades continuem vivendo, continuem com suas diferenças, não mais insistindo na sua integração ao esforço regional. Nesses locais apenas as toleram, mas não abrem verdadeiramente um a oportunidade à participação dessas pequenas sociedades nas decisões, na orientação das ações de saúde, nas decisões do que seja a educação indígena de fato, nas decisões do que seja o gerenciamento do seu território. Não se permite que essas pequenas sociedades possam, com diferenças entre si e diferenciando-se do “Brasil” que é o geral, dizer o que querem para si mesmas. (KRENAK, 2001, p. 74)

Demonstrando a inoperância de um discurso de tolerância, Ailton Krenak indica não ser esse o caminho que conduzirá a uma mudança nas relações de diálogo entre os indígenas e os demais membros da sociedade nacional. Nesse ponto, sugere que a assimetria das relações passa pela permanência de uma qualificação que tem um fundamento racial: a distância que se guarda entre a nacionalidade para índios e para não índios pauta-se ainda na compreensão de que os indígenas não estejam “aptos” a fazer-se representar, o que somente será possível quando mais “semelhantes aos

brancos” tornarem-se os indígenas. Trata-se, pois, de uma determinação histórica e biologizada que predomina ainda sob uma compreensão jurídica e antropológica.

Para finalizar, gostaria de trazer algumas considerações feitas por Krenak em entrevista concedida recentemente. Entendo que elas auxiliam na contextualização de suas ideias e trazem uma proposição para construção de um conceito de indigenismo, justificando também as expressões que trazemos como título deste artigo. Como primeiro aspecto, gostaria de chamar a atenção para algo que comentei no início do texto: a opção de Krenak por uma “guerrilha cultural”. Ao definir assim sua atuação, ele concebe cultura como “um modelo imprevisível”, apreendendo-a conforme as complexas relações entre o local e o global na contemporaneidade: “uma verdadeira transformação pode acontecer com gente que é chamada de vagabundo e ocupante de beiradas, ladeiras e barracos. Essa gente pode passar a ser vista como expressão da verdadeira cultura, de reinvenção das identidades” (KRENAK, 2010). Nesse sentido, explica que sua função tem sido vincular a sua cultura local do médio Rio Doce com outras localidades, tomando a cultura como potência não só para os indivíduos, mas para as coletividades. Em suas palavras:

Nós estamos passando por um tempo curioso: ao mesmo tempo em que a gente ganha novos espaços para a expressão da cultura, a gente faz desaparecer alguns lugares que eram naturais [...]. É um pouco aquela imagem da onda, que aparece vultosa e depois some. Esses lugares possuem uma potência no sentido político. Mais do que o sentido de autonomia, eles adquirem o sentido da surpresa, da invenção. E isso pode conflitar com outros movimentos que acontecem – como a acomodação dos povos tradicionais nos lugares, um quilombo, uma vila, um patrimônio, uma cidade, uma praça, uma terra indígena. (KRENAK, 2010, s/p)

Nesse sentido, indica ser este “um fenômeno de resistência, de recriação, de

reinvenção”, em que os lugares são intensamente disputados pelos poderes e a cultura se torna um espaço extremamente conflituoso e não pacífico, como se poderia considerar rapidamente. Quanto às experiências globalmente compartilhadas, alerta que devemos estar atentos para que não percamos de vista aquilo que interessa e nos deixemos seduzir por “palhaçadas virtuais, que encenam com a nossa cara e solapam a nossa raiz profunda” (KRENAK, 2010). Evidencio em sua fala, mais do que em outros momentos, a assunção de um discurso político de subalternidade em que alinha as reivindicações indígenas às de outros grupos subalternizados historicamente. Entretanto, não deixa de explicitar sua preocupação em manter uma sintonia com o que define como “raiz profunda”:

Podemos pensar nisso como as árvores. Aquelas que possuem raízes profundas, lançam seus galhos altos e olham o mundo de uma altura especial, observam o horizonte de um ponto especial, mas suas raízes continuam lá, profundas. Podemos voar e ir além. *Ter raiz profunda não significa ficar ensimesmado na sua cultura local, achando que o mundo não existe.* Mas o que não pode fazer é trair essa origem. É preciso capacidade de fazer o movimento das ondas: provocar uma grande onda que tumultua o ambiente e ser capaz também de retomar um mergulho na sua identidade [...]. Estamos com duas ou três gerações de indivíduos que saíram do contexto de uma comunidade tribal e indígena e começam a interagir com a cultura e com a política do Brasil como um todo. São gerações que passaram a ter certa autonomia e liberdade para transitar no meio das outras pessoas e espaços, sempre trocando e interagindo sem medo de se perder. Talvez as gerações anteriores à nossa não tenham permitido que os sujeitos de dentro saíssem pelo mundo fora com medo de que eles não tivessem estrutura para circular e voltar para casa íntegros. *Existia muito uma ideia de que se o índio saiu de sua terra, de sua reserva, não é mais índio, pois estava se misturando com a cultura do mundo inteiro.* Essa crítica que parece simples é um preconceito

ofensivo para caramba. (KRENAK, 2010, *grifos meus*)

Nesta fala evidencio dois aspectos: um que se refere à possibilidade de circular entre o local e global assegurado por uma “raiz profunda” e outro que se refere à negação da indianidade àqueles que não vivem mais somente nas aldeias. Podemos tomar esses apontamentos como assertivas sobre a construção de novas perspectivas de futuro para as sociedades indígenas e para o indigenismo. A tradição e a globalização são sob esse ponto de vista, peças de um mesmo processo identitário. Assume-se um vínculo à tradição ao mesmo tempo em que se questiona se há uma definição identitária cercada por um local aceito como válido. No fundo, ambas as proposições questionam a construção de “um lugar” destinado para os índios, constructo de tipo colonial que restringe a circulação e, dessa maneira, disciplina os corpos adequando-os aos lugares que lhes são consentidos pela nação. Esta é, pois, uma forma que tem uma dupla eficácia: ao mesmo tempo em que desrespeita e inferioriza, controla. A isso, recorre novamente à exemplaridade do caso de Juruna como forma de demonstrar como esse mecanismo opera:

Era tempo de regime militar. Um general ficou muito puto com o Juruna e disse que ele era um aculturado exótico [o ministro da Aeronáutica do governo Figueiredo, Délio Jardim de Mattos, criticou a população carioca por ter votado “nas tangas de um aculturado exótico”; em resposta, Juruna escreveu uma carta ao brigadeiro afirmando que havia sido eleito com 80 mil votos e questionou os ‘votos’ do militar para ser ministro]. Fiquei pensando sobre isso: “*Que papo é esse de aculturado exótico? Os outros não eram? Os brasileiros, em geral, não são aculturados exóticos?*”. A fala desse general refletia o pensamento da época. Não era só o pensamento dos milicos, mas dos brasileiros em geral e até de alguns intelectuais e pensadores. Havia uma consciência média de que os índios que não tinham acabado deveriam ficar nas reservas.

E também que alguma coisa da cultura desses povos podia ser catalogada, mas essas pessoas não tinham que interagir na cena da cultura brasileira. (KRENAK, 2010)

Sua fala remete-me aos argumentos de Varnhagen no século XIX, quando afirmava que ainda que alguma coisa da cultura devesse ser “catalogada”, isso não indicava simpatia; neste caso, não indica aceitação nos círculos sociais. A ideia de “aculturado exótico” também me parece bastante significativa, visto que Juruna representa uma dupla exclusão: ao sair da aldeia deixaria de ser índio e assumiria a condição de aculturado, entretanto, ao assumir um cargo político que lhe confere cidadania e se apresentar como indígena transgride a ordem e subverte os lugares de fala. Ao comentário de Krenak de que a situação começa a se alterar em parte pela visibilização conquistada pelos escritores indígenas, o entrevistador pergunta o que constitui o *termo indígena*, questionando que estatuto é esse que confere a um escritor a alcunha de “escritor indígena”. A resposta de Krenak é instigante:

Eu estava lendo um escritor egípcio esses tempos e olhando a literatura dele, me perguntei: “Por que é que esse cara é um escritor egípcio? Por que ele não é só um escritor?” Porque é um cara que passou a vida inteira refletindo sobre aquela identidade e criando uma narrativa que quer expressar um retrato ou um autorretrato para o outro. E isso é muito legal, é uma das coisas que vale na vida de alguém: *ser capaz de saber onde está e reconhecer que existe o outro*. Se na sua criação- sabendo quem você é, onde você está e admitindo que exista o outro-, você decidir que vai passar a vida inteira fazendo um retrato para o outro ver você, isso é bacana. Não acho que seja exótico, no sentido pejorativo, naquele sentido usado pelo general ao se referir ao Juruna. *Deixa de ser um aculturado exótico e passa a ser algo da raiz profunda*. Permite que uma árvore lance suas copas às alturas e tenha uma visão panorâmica do mundo, mas sem se ensimesmar, sem ficar apatetada com a paisagem. (KRENAK, 2010, *grifos meus*)

A legitimidade de tal alcunha estaria, portanto, na opção assumida por construir um retrato de si mesmo para os outros, e tal postura pressupõe uma convicção identitária que lhe serve e serve aos outros que conhecerão sua tradição. É a opção do indigenismo pelo viés da cultura, mobilizador em sua aparência de passividade. Para Ailton Krenak, a guerrilha cultural parece dizer respeito a esse combate que é assumido coletivamente: negar o “aculturado exótico” pela carga semântica que ele carrega, mas resgatar a “raiz profunda” que existe em cada cultura. Como tantas outras questões da contemporaneidade, o indigenismo parece também agora indicar o seu lugar entre as fragmentações, as subjetividades e as múltiplas identidades. A tais características, buscamos relacionar um processo mais amplo de ação política que denomino como *autoria indígena*, buscando designar algumas sinalizações do indigenismo rumo à construção de novas epistemologias

Referências

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnicidade, eticidade e globalização. In: **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: Ed. UNESP/Paralelo 15, 2006. p. 169 – 188
- _____. Sobre o diálogo intolerante. In: **O Trabalho do Antropólogo**. São Paulo: Ed. UNESP/Paralelo 15, 2006. p. 189 – 198.
- FERES Jr., João. Contribuição a uma tipologia das formas de desrespeito: para além do modelo Hegeliano-Republicano. **DADOS- Revista de Ciências Sociais**, v.45 n. 4. p. 555-576. Rio de Janeiro: IUPERJ, 2002.
- _____. Spanish America como o outro da América. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 62, p. 69-91. São Paulo: CEDEC, 2004.
- KRENAK, Ailton. Os índios não estão preparados para votar, para trabalhar, para existir. **Revista Lua Nova**. v. 1, n.4. São Paulo: CEDEC/ Ed. Braziliense, 1985.
- _____. Entrevista realizada por Eugênio Bucci e Alípio Freire. **Revista Teoria e Debate**, n.07, julho/agosto/setembro de 1989. Publicado em 02/04/2006. Disponível em: <<http://www.teoriadebate.org.br/materias/nacional/ailton-krenak-receber-sonhos?page=full>>

<<http://www.teoriadebate.org.br/materias/nacional/ailton-krenak-receber-sonhos?page=full>> Acessado em 28 set. 2017

_____. Antes o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (Org.) **Tempo e História**. SP: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (Org.) **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Uma visita inesperada. In: GRUPIONI; VIDAL; FISCHMANN (Org.) **Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: USP, 2001.

_____. Entrevista realizada por Sergio Cohn. São Paulo: Produção Cultural, 24 de junho de 2010. Disponível em: <<http://ailtonkrenak.blogspot.com.br/2010/12/video-entrevista.html>>. Acessado em: 26 set. 2017.

PORTELA, Cristiane de Assis. **Para além do “caráter ou qualidade de indígena”: uma história do conceito de indigenismo no Brasil**. 2011. 261 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História/ Universidade de Brasília – UnB, Brasília-DF, 2011.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. **Rondonia**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1935.