
PARA ALÉM DO IMAGINÁRIO CONGELADO DO TERRITÓRIO E DA IDENTIDADE BRASILEIRA: ENTRE MEMÓRIAS E TRADIÇÕES INDÍGENAS

Aloísio J. J. Monteiro¹

DE MEMÓRIAS E TRADIÇÕES

Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. (...) O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer.

(W. Benjamin)

Walter Benjamin foi um autor que, sem fugir ao estudo objetivo do passado, permanecia com seus pés firmes e seguro na realidade presente, lutando para que o futuro não se encolhesse, ou seja, exterminado naquele.

Com isso, colocando a questão da memória e da alegoria, como centrais no seu trabalho, Benjamin levanta, por um lado, o problema do círculo hermenêutico que se coloca entre a necessidade de entender o passado para se compreender o presente e a necessidade de desvelar o presente para se capturar o passado; e por outro, diz que a escrita alegórica significa o seu outro. Esta escrita, para ele, realiza o não-ser do que ela representa, isto é, o texto do conteúdo latente passa a ser traduzido pela tarefa do sonho, para o texto do conteúdo manifesto.

No conceito de memória, para Benjamin, “*existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa*”. Afirma ele que alguém na terra está a nos esperar, e que há uma força, um sopro de ar que já foi respirado antes, um apelo, dos *ecos de vozes que emudeceram*. E como um apelo, para Benjamin, não pode ser rejeitado impunemente, cabe a nós ouvirmos estes *ecos*, identificarmos o “*tom*” e pegarmos daí a canção.

Na geografia o *mapa* é a representação estática da totalidade territorial. Já a cartografia, é uma forma, um desenho, que se constrói e se incorpora aos movimentos e transformações dos diversos relevos e paisagens. Neste sentido, podemos dizer que

¹ Doutor em Educação - Professor Associado da UFRRJ – PPGEduc/UFRRJ - Coordenador do Programa de Extensão “Diálogos e Saberes Sustentáveis” – PROEXT-Sesu-MEC-UFRRJ.

cartografar significa romper com a forma estática, *quebrar com o sistema de espelhos*, incorporar movimentos, considerar transformações.

Relevos e paisagens, sociais e afetivas, podem também ser cartografadas. Então, a cartografia nada mais seria que “o desmanchamento de certos mundos - sua perda de sentido - e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos” (Rolnik, 1989, p.15). É neste sentido, ou seja, na apropriação de novas ferramentas de trabalho, mais plásticas e resistentes, associadas a uma racionalidade mais abrangente, mais plural, onde os “nós dos sentidos e da intuição” possam ser desatados para participar da “festa das investigações”.

Como nos aponta Linhares², historicamente, em política educacional, temos repetido ênfases no estudo das instituições de governo, omitindo ou aligeirando críticas, de como esta perversa utilização do público vem apoiando representações do poder, em imagens do lócus do poder, que o legitimam, mas que precisam ser estremecidas, desnaturalizadas. Benjamin sublinhou também, a necessidade de mergulharmos nos desejos de emancipação ainda presos aos sonhos das imagens dos velhos conflitos, presentes na história contada oficialmente.

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo tal como ele propriamente foi. Significa apoderar-se de uma lembrança na forma em que ela cintilou no instante do perigo. (BENJAMIN W, 1985, p.224).

É esta história triunfalista e cumulativa, estabelecida como um “continuum homogêneo”, que Benjamin entende que a política deve combater. Observa que esta é marcada pela ganância da adição típica da produção capitalista, reafirmando assim, mediante análises e comparações, a importância das vitórias daqueles que continuam com as mãos nas rédeas do “mundo civilizado”. Esta homogeneidade que empobrece a vida precisa ser aberta, fazendo aparecer as experiências coletivas, os desejos que fizeram pulsar o presente, densos de conflito e vazios da história oficial. Sim, porque o presente é o “presente”. É preciso abri-lo, ao invés de simplesmente ficarmos a admirar o embrulho e perdermos o prazer de desfrutar da surpresa.

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são o que chamamos de bens culturais. (BENJAMIN W, 1985, p. 225).

² Anotações pessoais em encontro do Grupo de Pesquisa Aleph em Setembro de 2005.

Para Benjamin, é fundamental construir pontes entre a utopia (futuro), os sonhos que pareciam impossíveis (passado) e a vida (presente). Este antagonismo convida um elemento de mediação, que este filósofo elabora através do conceito de “zona de despertar”, que para ele são exatamente os entre-lugares da relação entre passado, presente e futuro. Nesse encontro, os exercícios de imaginação, poderiam ser configurados em uma reapropriação potente e viva, sem a rigidez das representações científicas e com vínculos de afeto que tornassem as experiências passadas imersas de futuro. A política em Benjamin supõe sujeitos que sonham e despertam, ligados a uma experiência histórica que transcende suas vidas individuais e que não cabe em uma corrida utilitária sem passado e sem futuro, ou seja, sem memórias e sem projeto.

TERRITÓRIOS E IDENTIDADES: DEBATE INTRODUTÓRIO À QUESTÃO INDÍGENA

Segundo Walter Benjamin, a civilização em determinados momentos históricos assume características de Barbárie. Podemos perceber um processo acelerado de exclusão que se alarga e de movimentos plurais que avançam. Uma pilha de produtos culturais sobre nossas cabeças, muitas vezes, nos impede de avançar.

É necessário situarmos o lugar dos movimentos indígenas como instrumentos para superação de uma política neoconservadora, expressa por uma globalização excludente, não podendo subtrair-se assim, dos impactos marcados pela polifonia de diversos sujeitos históricos, que se apresentam, concretamente, na transformação do crescente cenário de violência do mundo atual.

Assim, a luta pela demarcação dos territórios indígenas, em conexão com a defesa das identidades de seu patrimônio histórico cultural, assume características de centralidade no debate atual. Buscando radicalizar, nesse sentido, a apreensão de possibilidades mais plurais, procuramos identificar os conceitos de território e identidade, bem como, suas possíveis confluências com a complexidade das novas configurações atuais.

TERRITÓRIOS: TECENDO OS FIOS

“Vivemos com uma noção de território herdada da modernidade(...) Trata-se de uma forma impura, um híbrido, uma noção que, por si mesmo, carece de constante revisão histórica(...) Seu entendimento é,

pois, fundamental para afastar o risco de alienação, o risco da perda do sentido individual e coletivo, o risco da renúncia ao futuro.”

(Milton Santos)

Partimos de uma noção político-jurídica de território desde a fundação do Estado Moderno, no século das luzes, que se manteve associada ao conceito de Estado-Nação, primando, como afirma Milton Santos, pela subordinação eficaz do território ao Estado. O território marcava e definia o Estado-Nação, enquanto este, o moldava como Estado territorial e território “estatizado”.

Hoje, vivemos um processo de transformações profundas nas diversas esferas do relacionamento humano mundial de uma modernidade tardia e presenciamos mudanças significativas no processo de transnacionalização do território. “Mas, assim como antes tudo não era, digamos assim, território ‘estatizado’, hoje tudo não é estritamente ‘transnacionalizado’ ” (Santos, 1994, p. 15). Portanto, até mesmo nos lugares onde os processos de mundialização se apresentam de forma cada vez mais eficientes, os territórios habitados, através de outras tessituras a partir de novas redes de complexidade, acabam por impor ao processo de globalização a sua revanche (Santos), isto é, um outro convite para um novo embate.

A crise da modernidade que presenciamos como atores, muitas vezes como protagonistas e em outras como coadjuvantes, nos remete a um momento histórico em que o velho não dá mais conta de explicar a realidade, ao mesmo tempo em que o novo ainda não se estabeleceu. Como pergunta Haesbaert (2002): em relação ao território, ao espaço humano, o que seria esse novo e esse velho?

Sabemos que os espaços não foram suprimidos e que se a velocidade do tempo acaba por destituir as distâncias, os espaços, mas que isto se deve, fundamentalmente, ao aumento do desenvolvimento e avanços tecnológicos, que colocam a relação espaço-tempo em um processo cada vez mais dinâmico e de virtualidade. Até mesmo porque se, as relações são instantâneas e se o tempo desaparece, como podemos ter o chamado “tempo real”? De qual “real” falamos? Nessa lógica, a maioria das argumentações são marcadas por uma tentativa de dissociação das noções de espaço-tempo, sem se perceber, muitas vezes, que uma dá sentido a outra.

tempo e espaço são referências fundamentais em nossas vidas. Ao tentarmos suprimir uma ou outra, podemos suprimir nossa própria identidade. Ou fundando outra, completamente distinta. Mas, como não acreditamos que a atual crise (de representação, sobretudo) seja

uma crise de mudanças radicais a esse ponto, nossa tese é de que, ao invés de estarem desaparecendo, a geografia e seus espaços – ou territórios – estão, na verdade, emergindo sob novas formas, com novos significados. (HAESBAERT, 2002, p. 31).

Algumas novas formas emergentes de territorialização, muitas vezes, acabam por aprofundar um processo de desterritorialização, na tentativa de reterritorializar diversos grupos sociais em novas bases territoriais, muito mais identificadas com um processo de pauperização e exclusão profundas, ou seja, visam recompor e deslocar o espaço, a cultura, a economia e a organização social e política de um grupo específico, buscando reconstituí-los em novas bases territoriais, a fim de garantir a manutenção do poder instituído, no interior, inclusive, de suas bases simbólicas.

Então, muito mais do que a aniquilação dos territórios, o que presenciamos é a tentativa de estruturação de outras formas de significações e organizações territoriais das sociedades tradicionais, onde, na realidade, não podemos nos deixar iludir e assim perdemos a perspectiva de uma territorialização, ainda que permeada pela complexidade de processos múltiplos e diferenciados, deve estar socialmente referenciada, articulada a seu plano econômico-político e marcada por suas dinâmicas simbólico-culturais.

No que diz respeito ao significado de territorialidade, pode-se defini-lo, segundo Haesbaert, em três grandes linhas gerais. A primeira entende o território como a base material concreta. Isto é, enquanto meio de produção e reprodução da sociedade, criando assim um vínculo estreito de dependência entre o sentido de territorialidade e a base de produção material, ou seja, a terra. A segunda se dá a partir da centralidade da concepção política. Identifica as diversas relações de poder e controle, individuais e sociais, nos espaços materiais de existência humana. Aqui o entendimento clássico da noção de território, se dá, a partir de sua vinculação ao conceito de Estado-Nação, mas não reduzidos a estes, de forma estrita. E por último a perspectiva da dimensão cultural no significado de território, que identifica, o espaço territorial, enquanto aquele que é marcado por suas identidades.

Nesse campo, identificamos aqueles que defendem, por um lado, uma reterritorialização mais radical, a partir do tensionamento das identidades, como propõe Huntington, na tese do “choque de civilizações”; e por outro, os que identificam a necessidade de uma desterritorialização a partir do conceito de culturas híbridas, representados por Nestor Canclini e Homi Bhabha, entre outros, como também, no entendimento de circularidade de culturas, proposto por Carlo Grinzburg.

Concordamos com Haesbaert (2002, p.18): “É muito difícil estabelecer fronteiras entre a concepção política e a concepção cultural de território”.

Entendendo que a produção simbólica é indissociavelmente perpassada pelas relações de poder, a cultura aqui, necessariamente, precisa ser apreendida enquanto cultura política. Ou seja, se por uma via identificamos a dimensão político-ideológica do poder simbólico (cultura política) no debate da territorialidade, por outra, não duvidamos da existência, na mesma dimensão (político-ideológica), das diversas possibilidades de políticas culturais homogeneizadoras (muitas vezes enquanto políticas públicas), que visam a desconstrução e desterritorialização de conhecimentos tácitos e culturas tradicionais.

É nessa perspectiva de cultura política, ao mesmo tempo material e simbólica, que percebemos a dimensão cultural dos processos de desterritorialização. Alguns autores, com tendências culturalistas, afirmam que o próprio caráter cultural dos territórios precede e/ou se impõe sobre a natureza política. Não se trata, porém, de substituir uma visão ‘materialista’ por uma visão ‘idealista’ dos processos de desterritorialização. (HAESBAERT, 2002, p.39).

Hoje, vendo a fragmentação territorial, associada a um processo de globalização e ocidentalização cultural planejada, em uma perspectiva instituída (oficial, hegemônica), identificamos, como consequência, o declínio e consequente deslocamento do conceito de territórios Estado-nacionais, para o fortalecimento do caráter político da noção de territórios identitários, a partir de um processo de etnicização do significado de territorialidade, em grande parte presentes em diversos movimentos sociais reivindicatórios e, principalmente, na lógica do poder instituído.

Entretanto, em uma via instituinte, muito mais do que um embate entre as dimensões culturais e políticas, devemos aprofundar a relevância do tratamento das diversas possibilidades e significações de territorialização e desterritorialização, baseados nos diferentes níveis de interações complexas - levando em conta objetividades e subjetividades, sonhos e condições sociais – que compõem as diversas tentativas de reterritorialização das comunidades tradicionais da sociedade (como é o caso das diversas tradições indígenas), no interior de uma perspectiva de garantia da autonomia, do respeito às diferenças e da dignidade humana.

As buscas mais radicais sobre o que significa estar entrando e saindo da modernidade são as dos que assumem as tensões entre desterritorialização e reterritorialização. Com isso refiro-me a dois processos: a perda da relação ‘natural’ da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas realocações

territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas.” (CANCLINI, 1997, p.43).

Entendemos assim, que o debate sobre as diversas possibilidades da noção de território, está, estritamente ligado, ao significado de identidade.

IDENTIDADES: ENTRE FIXAS E FLUIDAS

Na introdução do debate sobre os sentidos do termo identidade, uma perspectiva bastante esclarecedora é a da divisão em dois campos centrais de discussão, defendida por Kathryn Woodward, traduzida na tensão entre a perspectiva essencialista e não-essencialista de identidade.

Para Woodward (2000, p. 15), o essencialismo identitário pode se constituir tanto pelo campo da história quanto pelo biológico, ou seja, “certos movimentos políticos podem buscar alguma certeza na afirmação da identidade apelando seja à ‘verdade’ fixa de um passado partilhado seja a ‘verdades’ biológicas.” Na esteira dessa lógica encontramos também movimentos étnicos, religiosos, nacionalistas, etc. que com frequência “reivindicam uma cultura ou uma história comum como fundamento de sua identidade.” (2000, p.15).

Já para realizarmos uma aproximação ao campo não-essencialista do conceito de identidade, ainda segundo a autora, precisamos de uma análise da inserção da identidade naquilo que ela chama de “circuito da cultura”, como também, concordando com Hall (1997), na “forma como a identidade e a diferença se relacionam com a discussão sobre representação.” (Woodward, 2000, p.16). No interior desta perspectiva, Bauman (2005), apoiado em Siegfried Kracauer, define os possíveis significados de identidade a partir da existência do que ele chama de: “comunidades de vida” e “comunidades de destino”. A primeira se caracteriza por aquelas comunidades que “vivem juntas em ligação absoluta”; e a segunda naquelas em que são “fundadas unicamente por idéias ou por uma variedade de princípios”.

Então, para Bauman, a necessidade da definição identidade somente surge com a exposição do conceito de “comunidade de destino” (fundada por idéias), na transcendência de uma possível visão essencialista de identidade, a partir de uma compreensão fixada de comunidade de vida.

É porque existem tantas dessas idéias e princípios em torno dos quais se desenvolvem essas ‘comunidades de indivíduos que acreditam’ que é preciso comparar, fazer escolhas já feitas em outras ocasiões, tentar

conciliar demandas contraditórias e frequentemente incompatíveis.” (BAUMAN, 2005, p.17).

Por outro lado, ousaria afirmar a também existência de uma terceira categoria presente na articulação das diversas possibilidades de entrelaçamentos complexos entre as comunidades de vida e de destino, definidas por Bauman, que denomino, *comunidades de fronteiras*.

Estas comunidades se caracterizam pela possibilidade de apesar e além de “viverem juntas” (comunidades de vida), possuírem, dinamicamente em seu interior, “multicomunidades de destino”, ou seja, uma multiplicidade de comunidades que se articulam em diferentes esferas e “variedades de princípios e idéias”.

Assim, a comunidade de fronteira, se situa naquilo que Homi Bhabha chama de *entre-lugares*, ou seja, nos espaços de vidas fronteiriças.

Ao pensarmos, nesse sentido, a noção de identidade, não podemos nos fixar em duas únicas dimensões polarizadas a partir de um determinado espaço territorial, isto é, nos atermos a uma perspectiva interna e/ou externa de vidas comunitárias, e, a partir de então, realizarmos as articulações entre aqueles que pertencem (internos) e os estrangeiros (externos). Podemos ser, absolutamente estrangeiros, enquanto pertencendo. O próprio Bauman concorda com esta perspectiva quando afirma:

Em nossa época líquido-moderna, o mundo em nossa volta está repartido em fragmentos mal coordenados, enquanto as nossas exigências individuais estão fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados. Poucos de nós, se é que alguém, são capazes de evitar a passagem por mais de uma ‘comunidade de idéias e princípios’, sejam genuínas ou supostas, bem-integradas ou efêmeras, de modo que a maioria tem problemas a resolver... (BAUMAN, 2005, p.18).

O caminho situado nas fronteiras, ao mesmo tempo em que pantanoso, é o território da produção do outro, do “novo”, daquilo que transcende as posições fixadas. Mesmo porque, para os residentes das fronteiras, em qualquer direção que se olhe, se vê um estrangeiro. Penso que esta seja a emergência do momento da humanidade atual. Acredito ser esta a marca mais profunda do significado de diferença, onde a ruptura entre os essencialismos possíveis (“estreitos e estritos” ou “amplos e genéricos”), possa realmente se dar no “ser” e “fazer” dos relacionamentos cotidianos, marcados, necessariamente, por diferentes pertencimentos; onde, definitivamente, “rótulos” (tais como em remédios e produtos industrializados) e “marcas” (tais como em grifes e animais de rebanhos) possam ser superados.

Avançamos em diversos campos, no que concerne a questão da alteridade. Mas, como nos adverte Carlos Skliar, não podemos deixar que o outro se transforme em tema, pois quando esse outro, porque marcado pela diferença, se traduz em temática, tendemos à um processo de homogeneização das diferenças e incorporamos, mesmo que sutilmente, uma dimensão essencialista. É por isso que o território dos entre-lugares, é o caminho do “fio da navalha”.

Precisamos romper com o sentimento das alteridades fixadas e assumirmos as perspectivas de nossas alteridades fluidas, sem perdermos a dimensão dos enfrentamentos políticos. Em determinados momentos, buscando a superação das condições de opressão e violências instituídas, devemos fixar nossos campos identitários, enquanto estratégia política de enfrentamento no processo de luta contra qualquer atitude totalitária. Mas, é preciso manter a lucidez, da necessidade de rompimento das barreiras entre o “nós” e os “outros”, em uma sociedade possível, como nos alerta Todorov (1999). É nisto, creio eu, que reside a preocupação central de Stuart Hall, quando ele assume a preferência pelo conceito de identificação, em detrimento ao de identidade, muito menos pela obrigatoriedade de defini-lo categoricamente, do que pelo reconhecimento do grau de complexidade presente. Assim Hall, busca situar a identificação na fronteira entre sujeitos e práticas discursivas.

Hall concorda com Foucault, quando diz: “o que nos falta, neste caso, não é ‘uma teoria do sujeito cognoscente’, mas ‘uma teoria da prática discursiva’.” (2000, p.105). Por outro lado, sublinha também, que a emergência deste “descentramento” não se traduz no deslocamento da centralidade do sujeito, e mesmo da razão, em detrimento da prática discursiva, mas na acentuação da exigência de uma “outra” reconceptualização do sujeito e da racionalidade dominante.

O conceito de ‘identificação’ acaba por ser um dos conceitos menos bem desenvolvidos da teoria social e cultural, quase tão ardiloso – embora preferível – quanto o de ‘identidade’. Ele não nos dá, certamente, nenhuma garantia contra as dificuldades conceituais que têm assolado o último.” (HALL, 2000, p.105).

DA QUESTÃO INDÍGENA: REVISITANDO MEMÓRIAS

A questão inicial que se levanta quando tratamos das memórias e história brasileira é: onde começa a história do Brasil? Será que somente com a chegada dos portugueses, em uma perspectiva eurocentrada?

Uma segunda questão, que ao mesmo tempo demarca uma posição político-cultural e que pode muito bem responder as questões levantadas inicialmente, é a própria noção que comumente é empregada para designarmos o momento histórico que marcou a chegada dos europeus em nosso continente, onde, enquanto ao nos referirmos à América normalmente utilizamos o termo *conquista*, ao Brasil, especificamente, chamamos, na maioria das vezes, de *descobrimento*.

Marcadamente, a conquista territorial sempre esteve presente em nosso processo histórico, como não poderia deixar de ser, em se tratando de perspectiva colonizadora. Outro ponto central neste cenário, que se associa a luta territorial, é a questão populacional, onde no caso brasileiro, em primeiro um momento, nos referimos a população indígena.

A delimitação populacional indígena no Brasil se constitui em um amplo campo de debate e divergências entre diversos estudiosos da área. Mas, segundo Eduardo Góes Neves (2004), na transição do século XV para o XVI, existiam aproximadamente 52 milhões de indígenas na América Latina. Já John Manuel Monteiro (2004) estima entre 8 e 10 milhões somente no Brasil, e, de acordo com Manuela Carneiro da Cunha (2004), cerca de 5 milhões ocupavam estritamente a região amazônica.

No limiar do século XVIII e início do XIX, a *perspectiva prognostica* colonizadora era marcada pela tentativa de demarcação do tamanho original da população indígena, em consonância com o grau de declínio desta mesma população. Tal perspectiva visava apreender as diversas possibilidades e tendências de desaparecimento das diferentes nações indígenas, quer sejam por morte (em função das diversas epidemias) ou pela assimilação cultural.

Ainda segundo relatos do Padre Jesuíta João Danilo, os índios Macuxi e os Wapixana, já ocupavam a região do extremo norte de Roraima, conhecida como Raposa-Serra do Sol e hoje foco de enormes disputas. A manutenção dos povos indígenas nas regiões de fronteira era uma estratégia colonizadora, defendida principalmente pelo então Barão do Rio Branco e por Joaquim Nabuco, visando a manutenção territorial portuguesa e que ficou conhecida como *Muralhas do Sertão*. Hoje, segundo respectivamente, John Manuel Monteiro (2004) e Manuela carneiro da Cunha (2004), temos pouco mais de 200 povos indígenas e aproximadamente 270.000 índios, nas diversas etnias, em território brasileiro.³

³ Dados do Censo 2000 do IBGE.

Também atualmente, em relação à demarcação do território da região amazônica, dados importantes precisam ser sublinhados na relação *povos indígenas - empresas de capital privado*. Cabe destacar que somente a Manasa Madeireira Nacional possuía, em 1986, 4 milhões e 140 mil hectares no Amazonas, área maior que a Bélgica, Holanda e Alemanha reunidas. Já a Jarí Florestal Agropecuária, possui cerca de 3 milhões de hectares no Pará.

Cabe destacar que o modo de produção no Brasil colônia se caracterizava pela mão de obra escrava. Naquele momento histórico a terra era, em última análise, posse do colonizador. Daí a estratégia de manutenção dos povos indígenas nas regiões de fronteira - tendo em vista também a forte resistência destas diversas etnias ao processo colonizador escravocrata – através das *Muralhas do Sertão*, tinha endereço certo.

Já no final do século XIX, as mudanças estruturais nas relações sociais de produção, tendo como base a necessidade da posse da terra, como elemento central de poder no coronelismo, estabelece outras bases nas disputas territoriais e, por que não, identitárias. A expansão das fronteiras urbanas destaca-se entre os fenômenos mais significativos e, contraditoriamente, pouco reconhecidos no campo das políticas públicas governamentais. Tal fato implica em sérios limites sociais e de possibilidade de vida para as comunidades tradicionais.

Acreditamos que a superação destas condições limitantes de desenvolvimento social e humano poderá ser alcançada com o reconhecimento das comunidades residentes em espaços populares e tradicionais - dentre elas as aldeias indígenas - como sujeitos sociais ativos; capazes de pensar, inventar e realizar seus sonhos de uma vida mais plena e generosa. É preciso, portanto, desconstruir os estigmas que marcam os residentes destas comunidades e, em associação, buscar condições para a (re)construção de “novos protagonistas” de políticas sociais, em referenciais participativos, visando a superação daquilo que chamamos de *imaginário congelado da identidade brasileira*.

Dentre esses, destacamos, sem a menor dúvida, os jovens das comunidades indígenas em particular, no que Aracy Lopes da Silva e Luís Grupioni definem como *convívio na diferença*, ou seja:

A afirmação da possibilidade e a análise das condições necessárias para o convívio construtivo entre segmentos diferenciados da população brasileira, visto como processo marcado pelo conhecimento mútuo, pela aceitação das diferenças, pelo diálogo. (LOPES E GRUPIONI, 2004:15).

Acreditamos que para construir um futuro melhor, se faz indispensável incorporar aqueles que herdarão esse mesmo futuro. Nesse sentido, as políticas públicas de combate às desigualdades sociais precisam superar a concepção de ausência e ações descontínuas, que orientaram diversos projetos, e caminhar na via da construção de políticas inclusivas para jovens e adultos, e em especial, neste caso, de comunidades indígenas. Ainda na perspectiva de Silva e Grupioni:

Nestes tempos de violência generalizada no país, a reflexão sobre os povos indígenas e sobre as lições que sua história e suas concepções de mundo e de vida social podem nos trazer, aliada ao exame dos modos de relacionamento que a sociedade e o Estado nacionais oferecem às sociedades indígenas constituem um campo fértil para pensarmos o país e o futuro que queremos. (IDEM, 2004, pp. 15-16).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa proposta se inspira em uma concepção horizontalizada de ação pública, bem como, no envolvimento dos jovens e adultos moradores de diversos espaços tradicionais de fronteira nas mais diferentes aldeias indígenas.

Nessa perspectiva, devemos identificar a dinâmica das concepções, ausências institucionais e as novas formas de organização das políticas públicas, nos mais variados campos da questão indígena, como também ações instituintes, que dizem respeito à superação das condições de exclusão, abandono, omissões e violências, nas diferentes aldeias e etnias indígenas, que compõem o cenário cultural brasileiro.

Um dos campos marcadamente grifado pelas lutas históricas dos diferentes povos indígenas, visando a superação deste quadro de ausências institucionais, é o educacional. Entendemos que um dos caminhos possíveis de políticas públicas em educação indígenas mais consequentes está na criação de diagnósticos participativos sócio-culturais e econômicos que, por definição ética e política, contribuam para a construção de práticas educativas que levem em conta as estratégias cotidianamente construídas pelos diversos grupos étnicos, cujo objetivo maior tem como referência à superação das desigualdades e violências sociais, marcadamente vivenciadas nos espaços de fronteira.

A implantação de projetos escolares para população indígenas é quase tão antiga quanto o estabelecimento dos primeiros agentes coloniais na Brasil. A submissão das populações nativas, a invasão de suas áreas tradicionais, a pilhagem e destruição de suas riquezas, etc. têm sido, desde o século XVI, o resultado de práticas que sempre souberam aliar métodos de

controle político a algum tipo de atividade escolar civilizatória.
(SILVA & AZEVEDO, 2004 p. 149).

Mas esta é, com certeza, a temática central de um próximo trabalho.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. Globalização: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BENJAMIN, Walter. Magia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas, V. 1, 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Bhabha, Homi K. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CERTEAU, Michel de. A Invenção do Cotidiano : artes de fazer. V. 1, 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. A Invenção do Cotidiano: morar, cozinhar. V. 2, 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CUCHE, Denys. A Noção de Cultura nas Ciências Sociais. 2ª ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- CUNHA, M. C. da – O Futuro da Questão Indígena. In: SILVA, A. L. & GRUPIONI, L. D. B. Orgs. – A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 4ª ed. São Paulo: Global; Brasília; MEC: MARI: UNESCO, 2004.
- DIEHL, Astor Antônio. Cultura Historiográfica: memória, identidade e representação. Bauru: EDUSC, 2002.
- EAGLETON, Terry. A Idéia de Cultura. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- FREIRE, J. R. B. – Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro. Volumes 1 e 2. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995,
- GINSBURG, Carlo. O queijo e os Vermes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HAESBAERT, Rogério. Fim dos Territórios ou Novas Territorialidades? In: LOPES, Luiz Paulo da Moita; BASTOS, Liliana Cabral (orgs.) Identidades: recortes multi e interdisciplinares. Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- HALL, Stuart. Quem precisa da Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org) Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MARX, Karl. O 18 de Brumário de Louis Bonaparte. Obras Escolhidas. Tomo I. Lisboa: Edições Avante, 1982.
- MONTEIRO, Aloisio J. J. - Caminhos da Liberdade: uma perspectiva educacional do Oriente-Occidente – In: Linhares, C. & Leal, M. C (orgs.). Formação de Professores: uma crítica à razão e à política hegemônicas, Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- MONTEIRO, J. M. – O desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, A. L. & GRUPIONI, L. D. B. Orgs. – A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 4ª ed. São Paulo: Global; Brasília; MEC: MARI: UNESCO, 2004.
- MORIN, Edgar. O Método 5. A Humanidade da Humanidade: a identidade humana. Porto Alegre: Sulina, 2002.

NEVES, E. G. – Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil. In: SILVA, A. L. & GRUPIONI, L. D. B. Orgs. – A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 4ª ed. São Paulo: Global; Brasília; MEC: MARI: UNESCO, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. A crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (orgs.) Território: globalização e fragmentação. São Paulo: HUCITEC, 1994.

SEMPRINI, Andréa. Multiculturalismo. Bauru: EDUSC, 1999.

SILVA, A. L. & GRUPIONI, L. D. B. Orgs. – A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 4ª ed. São Paulo: Global; Brasília; MEC: MARI: UNESCO, 2004.

SILVA, M. F. & AZEVADO, M. M. – Pensando as Escola dos Povos Indígenas no Brasil: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre. In: SILVA, A. L. & GRUPIONI, L. D. B. Orgs. – A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 4ª ed. São Paulo: Global; Brasília; MEC: MARI: UNESCO, 2004.

SILVA, A. L. & FERREIRA, M. K. L. Orgs. – Práticas Pedagógicas na Escola Indígena. São Paulo: Global, 2001.

TODOROV, Tzvetan. Nós e os Outros; a reflexão francesa sobre a diversidade humana 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org) Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.