

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
Seminário Internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância" DOC 1  
Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas

Prezados Expositores e Debatedores do  
GT Populações Indígenas

Vimos, através desta, fornecer mais algumas informações sobre o  
nosso GT no Seminário Internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância".

O Seminário ocorrerá na USP, de 18 a 21 de novembro, e terá a  
seguinte programação: na parte da manhã terão lugar as mesas redondas  
coletivas do encontro (todas serão no auditório do Instituto Oceanográfico); na  
parte da tarde, acontecerão as reuniões do nosso grupo de trabalho sobre  
populações indígenas (na sala 24 do Depto. de Antropologia/Prédio de C.  
Sociais).

18/nov.

- 20:00 hs

Abertura do seminário no auditório do Instituto Oceanográfico.

19/ nov

- 8:30 hs - Auditório do Instituto Oceanográfico

Mesa- Redonda

Tema "Ciência e Ética"

-14:00 - Sala 24 - Departamento de Antropologia/Prédio de C. Sociais

GT Populações Indígenas

Apresentações:

- Erica-Irene Daes
- Georg Grunberg
- Dalmo Dallari
- Ailton Krenak

20/ nov

- 8:30 hs - Auditório do Instituto Oceanográfico

Mesa- Redonda

Tema Ciência, Sociedade, Globalização

-14:00 - Sala 24 - Departamento de Antropologia/Prédio de C. Sociais

GT Populações Indígenas

Apresentações

- Carlos Alberto Ricardo
- Paulo Santilli
- Alfredo Wagner

21/ nov

-- 8:30 hs - Auditório do Instituto Oceanográfico

Mesa- Redonda

Tema Ciência e Tecnologia

-14:00 – Sala 24 – Departamento de Antropologia/Prédio de C. Sociais

GT Populações Indígenas

Apresentações

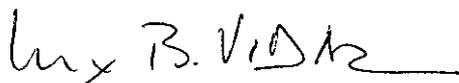
- Bruna Franchetto
- Jean Langdon
- Aracy Lopes da Silva
- Dominique T. Gallois

Estamos propondo a seguinte sistemática: cada apresentador terá de 20 a 30 minutos para a exposição de seu texto. Faremos todas as exposições e depois uma pausa para o café. Em seguida, retomaremos os trabalhos com as intervenções dos debatedores.

Juntamente com esta carta estamos enviando a Declaração de Barcelona, com os resultados do seminário realizado pela Unesco sobre a Tolerância. Há uma proposta da USP de que este seminário resulte num documento parecido com este.

Infelizmente nem todos os textos que serão debatidos durante o seminário estarão disponíveis antes do início dos trabalhos. Assim, estamos enviando os textos que já foram entregues: Bruna Franchetto, Georg Grunberg, Roberto Cardoso de Oliveira e Carlos Frederico Marés, estes dois últimos como subsídios para a discussão. Na próxima semana, enviaremos os textos que nos chegarem. Os demais estarão disponíveis no primeiro dia do seminário e todos serão apresentados por seus autores.

Esperando encontrá-los(as) na abertura dos nossos trabalhos, colocamo-nos a disposição para quaisquer outros esclarecimentos. Com um abraço,



Profa. Dra. Lux B. Vidal  
Coordenadora Geral do GT



Luis Donisete B. Grupioni  
Coordenador-executivo

INSTITUTO DE SOCIOLOGIA AMBIENTAL 3  
data \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_  
cod. KID 00080

Doc 2

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Prezado (a) Senhor (a)

São Paulo, 5 de outubro de 1997.

É com satisfação que recebemos a confirmação de sua presença no Seminário Internacional "Ciência, cientistas e a tolerância".

Gostaríamos de repassar-lhe as últimas informações que recebemos da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da USP sobre o Seminário.

1. Os papers deverão ser enviados até o dia 20 de outubro para que seja possível a preparação de uma brochura com todos os papers do seminário, tornando-os acessíveis aos demais participantes do grupo.
2. A USP pede que os mesmos sejam enviados em diskete e em uma cópia impressa, seguindo as orientações que anexamos a esta circular.
3. Solicitamos que tanto o texto como o diskete sejam enviados ao endereço da profa. Lux Vidal que se encarregará de reuni-los e entregá-los à coordenação geral do seminário.
4. Os convidados que contam com apoio financeiro do Seminário (para deslocamento e estadia) serão contactados pela agência de turismo Turistar. Qualquer problema, devem contactar a secretária do seminário (Marta, tel. (011) 818-3215).
5. Aproveitmos a oportunidade para enviar uma cópia do artigo "Cientistas pela tolerância e solidariedade".

Sendo estas as informações para o momento, informo que estarei fora de São Paulo até o dia 30 de outubro. Assim, todos os contatos deverão ser feitos com a profa. Lux Vidal, no endereço e telefone abaixo. Com um abraço,



Luís Donisete Benzi Grupioni

Coordenador Executivo do GT sobre Populações Indígenas

Endereço e telefones para contato: Profa. Dra. Lux B. Vidal  
Rua Maceió, 107 - Apto. 51 01302-010- São Paulo - SP Tel. / fax. (011) 256-9573



Pró-Reitoria de  
Pós-Graduação

**Seminário Internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância"**

**USP - Pró-Reitoria de Pós-Graduação//UNESCO - Unidade da Tolerância e da Paz**

**Informações referentes ao textos para discussão**

Data máxima para entrega dos textos à coordenação do Seminário: 20 de outubro.

Especificações para o texto e disquete, com etiqueta identificando o autor, arquivo e programa utilizado:

Programa: Word 2.0, 6.0 ou 7.0

Fonte: Times New Roman, 12

Espaço entre linhas: pelo menos 18 pontos

Parágrafo: 1,25 cm

Página: Tamanho Letter, Margem direita e esquerda 3 cm, superior e inferior 2 cm.

TENDÊNCIAS/DEBATES

Os artigos publicados com assinatura não traduzem a opinião do jornal. Sua publicação obedece ao propósito de estimular o debate dos problemas brasileiros e mundiais e de refletir as diversas tendências do pensamento contemporâneo

# Cientistas pela tolerância e solidariedade

FLÁVIO FAVA DE MORAES,  
ADOLPHO JOSÉ MELFI e  
SERGUEI LAZAREV

Fazer ciência, dedicar a vida à busca do conhecimento, à criação e à descoberta científica, é uma escolha séria, complexa e difícil. À dedicação nem sempre corresponde o reconhecimento; à árdua labuta cotidiana nem sempre correspondem os resultados almejados. Sucessos e fracassos muitas vezes ficam restritos, se não às paredes dos laboratórios, aos limites da comunidade científica à qual pertencemos.

Se tantos são os percalços e tão incertas as conquistas, por que insistimos em uma profissão que tem muito de missão, embora não possamos nos dar ao luxo de encarnar o papel de missionários diante das necessidades concretas da vida cotidiana?

Todo jovem que escolhe o caminho da pesquisa científica tem frequentemente dentro de si um mundo de sonhos e ideais, sejam aqueles que lhe falam de suas possibilidades criativas, sejam aqueles de colaborar para a construção de um mundo melhor.

Nesse mundo que perde a cada dia o encantamento do sonho e das perspectivas de ampliação da vida e da consciência, escolher a ciência parece, raras vezes, uma forma sutil de auto-aniquilamento; na maioria delas, a chance de realização suprema. Lidar com a dificuldade de verbas, o desgaste no desvio de tarefas, a desvalorização do trabalho, os estereótipos que sufocam, uma carreira socialmente incompreendida, os conflitos internos da própria comunidade acadêmica — tudo é um desafio.

Campo da autonomia e da criatividade de no pensar, do amor à liberdade, da prática do diálogo e do respeito, o mundo científico tem a vocação de viver e o dever de construir a democracia em todo o planeta. Tem também a vocação de fomentar esforços pela melhoria da qualidade de vida, pelo pleno respeito a

*O mundo científico  
tem a vocação de viver  
e o dever de construir  
a democracia em  
todo o planeta*

todos os direitos fundamentais dos seres humanos, sem fronteiras.

Há vivências internas ao mundo científico da maior relevância para o fortalecimento de todos. No mero reconhecimento das dificuldades que, muitas vezes, cercam o intercâmbio entre áreas está um dos desafios mais notáveis no entrelaçamento de esforços.

Por outro lado, a vivência do reconhecimento aos que vieram antes — o que nas tradições étnicas e religiosas colocase como a admiração à ancestralidade e na vida científica, como o respeito aos mestres — é outro ponto delicado. É simples esquecer uma dívida contraída, que jamais se pagará a não ser pelo respeito ao que nos guiou, bem como pela oferta da mesma generosidade desprendida a

outros, nutrindo ciclos de evolução da humanidade.

Ao realizar, no mês que vem, o seminário internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância", com a Unesco, a USP lançará mais algumas sementes que possam vivificar e se propagar.

Trata-se de criar um espaço intencional para discussões multidisciplinares, integrando cientistas de diferentes áreas, analisando como e por que as ciências atuam diante dos desafios de uma humanidade que precisa rever suas práticas de tolerância, respeito, solidariedade. Isso deve se dar não só por pala-

bras, mas por gestos e ações que reduzam o sofrimento e a miséria.

É a necessidade de integrar gerações de cientistas, trazendo aqueles cuja experiência há de iluminar os pontos mais obscuros e trazer tranquilidade, pela sabedoria da urgência da ação.

Enquanto isso, o ímpeto dos mais jovens, a sede de realizar e vencer, há de ser a força que se instala e avança. Para os que já estão em plena maturidade pessoal, profissional e de produção científica, é a chance de partilhar com os iniciantes caminhos que já trilharam enquanto divisam, com os mais antigos, veredas que ainda percorrerão.

A integração geracional, aliada à das áreas científicas, ao voltar-se para pensar o papel da ciência e dos cientistas no destino humano, poderá colaborar para que se revigorem a chama do espírito de responsabilidade coletiva e a chance da transformação.

Além disso, ao entrelaçar esforços desde a preparação do evento, a USP e a Unesco convidam, desde já, todos aqueles que tenham desejo de juntar-se a esse esforço, participando de diferentes maneiras ([toleran@fma.if.usp.br](mailto:toleran@fma.if.usp.br)).

Será a forma de tentarmos ainda uma vez encontrar caminhos que, nascidos da democracia e da busca do saber, para elas retornem, acrescidos de novas alternativas e realizações.

Flávio Fava de Moraes, 59, é reitor da Universidade de São Paulo (USP), professor-titular do Instituto de Ciências Biomédicas e vice-presidente da Associação Internacional de Universidades. E-mail: [dtsibl@org.usp.br](mailto:dtsibl@org.usp.br)

Adolpho José Melfi, 60, é professor-titular do Instituto Astronômico e Geofísico e pró-reitor de Pós-Graduação da USP (Universidade de São Paulo).

Serguei Lazarev, 43, é chefe da Unidade de Tolerância e da Paz da Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura).



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

6

Sr.  
Carlos Alberto Ricardo  
Instituto Socioambiental

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
data _____/_____/_____
cod. 512000035

São Paulo, 05 de setembro de 1997.

Doc 3

Prezado Senhor

A Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo e a Unidade de Tolerância da UNESCO irão promover, de 18 a 21 de novembro deste ano, um seminário internacional, na USP, intitulado "Ciência, cientistas e a tolerância".

Este seminário integra um debate mundial que vem ocorrendo desde 1993, sob coordenação da Unesco, inicialmente em preparação ao Ano Mundial da Tolerância, tema escolhido para celebrar o cinquentenário da Organização das Nações Unidas, em 1995. Em 16 de novembro daquele ano, foi proclamada a "Declaração de Princípios da Tolerância" pela Conferência Geral da Unesco e foi criada a Unidade de Tolerância. Desde então, uma série de seminários, debates e encontros internacionais regionais tem ocorrido, abordando temáticas específicas relativas a discussão e implementação da Declaração de Princípios da Tolerância. O seminário que ocorrerá na USP, portanto, integra este debate mundial.

Durante a realização do seminário será criada, sob coordenação da USP, a "Rede das Américas para a Tolerância e a Solidariedade". Esta juntar-se-á às já existentes, como a "Rede do Mediterrâneo e Mar Negro contra a Intolerância, Violência e Discriminação", a "Rede do Pacífico Asiático pela Tolerância" e a "Rede da África pela Tolerância".

O Seminário Internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância" propõe-se a discutir os principais papéis a serem desempenhados pelos cientistas na constituição da solidariedade e da paz, entendidas como a responsabilidade recíproca na construção de um mundo onde todos possam ter suas necessidades básicas satisfeitas, respeitados os Direitos Universais, respeitadas e valorizadas as singularidades e tradições culturais de povos e nações. Trata-se, assim, de respeito, entendimento, liberdade, justiça social, autonomia e soberania dos povos e nações, com reciprocidade de reconhecimento e cooperação. Especificamente no caso dos cientistas, trata-se de discutir a Ética nas Ciências e a Ética entre os Cientistas, tendo como mediação e objetivo dessa discussão, temas que se apresentam como urgentes e inadiáveis, frente à construção intencional e coletiva dos destinos humanos no planeta.

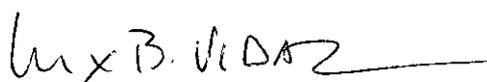
A Pró-reitoria de Pós-Graduação da USP nos incumbiu de organizar um Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas dentro deste seminário. Assim, gostaríamos de convidá-lo a ser um dos expositores neste grupo, que terá três sessões de trabalho, nas tardes dos dias 19, 20 e 21 de Novembro. Para tanto, estamos encaminhando em anexo, uma programação preliminar do Grupo, bem como documentos pertinentes à realização do seminário.

No nosso Grupo de trabalho, a proposta é discutir o papel dos antropólogos, e portanto da antropologia, frente a problemática da tolerância e dos desafios postos pela presença das mais de 210 etnias indígenas no Brasil. Decidimos organizar os trabalhos sobre populações indígenas e a tolerância elegendo algumas áreas temáticas, através das quais os diferentes especialistas convidados pudessem trazer para o debate questões atuais sobre o destino destas populações e o papel dos cientistas na consolidação de um mundo respeitoso da diversidade e da diferença. Gostaríamos, assim, de convidá-lo a abordar o temática da mídia e os povos indígenas, neste contexto.

A cada expositor será destinado um tempo de 20 a 30 minutos para apresentação de seu paper, que será seguida de discussão. A Pró-Reitoria e a organização geral do seminário está solicitando o envio dos papers escritos até o dia 20 de outubro, para que o mesmo possa ser reproduzido e integrar um caderno especial que estará disponível durante o seminário. Alguns destes textos também integrarão uma coletânea a ser publicada após o seminário, pela Unesco e pela USP.

Solicitamos que nos envie, com a maior brevidade possível, sua aceitação a este convite, que muito nos alegrará e com certeza trará uma boa contribuição para o debate que pretendemos realizar. Certos da receptividade da proposta, ficamos aguardando sua manifestação.

Atenciosamente e com um abraço



Dra. Lux Boeltiz Vidal  
Coordenadora Geral do GT sobre Populações Indígenas  
Seminário Internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância"



Luís Donisete Benzi Grupioni  
Coordenador Executivo do GT sobre Populações Indígenas  
Seminário Internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância"

*Seminário Internacional:*

CIÊNCIA, CIENTISTAS E A TOLERÂNCIA

GT Populações Indígenas

Programa preliminar:

Coordenação:

Lux B. Vidal

Luís Donisete B. Grupioni

Expositores com papers:

Ailton Krenak – NCI - (Movimento Indígena)

Aracy Lopes da Silva – USP - (Educação)

Bruna Franchetto –UFRJ - (Línguas)

Carlos Alberto Ricardo – ISA - (Mídia)

Dalmo Dallari – USP - (Direitos)

Dominique Gallois – USP - (Desenvolvimento sustentável)

Georg Grünberg (Índios da América Central)

Jean Langdom – UFSC - (Saúde)

Paulo Santilli – UNESP – (Violência)

Enviarão papers, mas não poderão participar dos debates:

Roberto Cardoso de Oliveira - UnB

David Maybyry-Lewis – Harvard University

Experts da organismos internacionais

(ainda não confirmados)

Erica Irene Daes – Presidente do Working Group on Indigenous Peoples/ONU

Julian Burger-Secretário do Working Group on Indigenous Peoples / ONU

Ms. Henrieta Rasmussen (Inuit) – OIT

Endereço e telefones para contato:

Lux Vidal

Rua Maceió, 107 - Apto. 51

01302-010- São Paulo – SP

Tel. / fax. (011) 256-9573

Luís Donisete B. Grupioni

Tel. (011) 846-5506

Fax. (011) 818-3156

GT Populações Indígenas

Programa preliminar:

Debatedores convidados:

Alfredo Wagner/UFMa  
Ana Vera Macedo/Mari-USP  
Antonella Tassinari/MARI-USP  
Antonio Brandt/UCDB  
Bruce Albert /Orston  
Claudia Andujar/CCPY  
Henyó Trindade/UnB  
Isabelle Vidal/Mari-USP  
Laymert Garcia/Unicamp  
Lucia Andrade/CPI-SP  
Márcio Meira/MPEG  
Carlos Frederico Marés/ISA  
Mariana Leal/Mari-USP  
Marta Azevedo/Mari-USP  
Nietta L. Monte/CPI-SP  
Rubem Tómasz/PPGAS-USP  
Virgínia Valladão/CTI

Endereço e telefones para contato:

Lux Vidal  
Rua Maceió, 107 - Apto. 51  
01302-010- São Paulo - SP  
Tel. / fax. (011) 256-9573

Luís Donisete B. Grupioni  
Tel. (011) 846-5506  
Fax. (011) 818-3156

**MINUTA SUBMETIDA AOS PARTICIPANTES DO SEMINÁRIO**DOC 4  
10**Seminário Internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância"**

São Paulo, 18 a 21 de novembro de 1997.

**Conclusões e Compromissos para o  
Estabelecimento da  
Rede das Américas para a Tolerância e Solidariedade**

Os participantes do Seminário Internacional « Ciência, Cientistas e a Tolerância » realizado em São Paulo, entre os dias 18 e 21 de novembro de 1997, na Universidade de São Paulo, com o apoio da UNESCO, Unidade para a Tolerância

*tendo realizado* mesas redondas e grupos de trabalho voltados para a análise, debate e propostas de atividades científicas multidisciplinares e alternativas de políticas públicas e de ação da sociedade civil, referentes à temática da Tolerância, Não-Violência e Solidariedade, de acordo com as determinações da UNESCO

*compromissados* com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, em todos os seus termos, e em particular lembrando que

"o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz do mundo" (Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem);

"o desprezo e o desrespeito pelos direitos do homem resultaram em atos bárbaros que ultrapassaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta

aspiração do homem comum” (2º parágrafo do Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem);

“é essencial que os direitos do homem sejam protegidos pelo império da lei, para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião e a opressão” (3º parágrafo do Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem);

“que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos do homem e da mulher, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla” (5º parágrafo do Prêambulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem).

*Lembrando também* que “todo homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância isolada ou coletivamente, em público ou em particular” (Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos do Homem); bem como que

“todo homem tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferências, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios independentemente de fronteiras” (Artigo 19 da Declaração Universal dos Direitos do Homem).

*Lembrando ainda que*, sendo os Direitos do Homem indissociáveis e complementares, “todo homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança, em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.

A maternidade e a infância têm direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro e fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social" (Artigo 25 da Declaração Universal dos Direitos do Homem).

*Lembrando ainda que* o direito ao desenvolvimento, consagrado em 1993, na Conferência Mundial dos Direitos Humanos de Viena como um direito universal e alienável, e parte integrante dos direitos fundamentais, "é um direito em virtude do qual todos os indivíduos e todos os povos têm o direito de participar e contribuir para um desenvolvimento econômico, social, cultural e político onde os direitos humanos e as liberdades fundamentais possam ser plenamente realizáveis."

*Considerando* a singularidade, presente nas Américas, com relação aos direitos e necessidades dos Povos Indígenas, decorrente dos processos de conquista territorial, desde há cinco séculos, onde os povos nativos foram dizimados e lutam atualmente por sua sobrevivência, pelo respeito de seus territórios, bem como pela preservação de suas identidades e tradições.

*Cientes e igualmente alarmados* "pela intensificação atual da intolerância, da violência, do terrorismo, da xenofobia, do nacionalismo agressivo, do racismo, do anti-semitismo, da exclusão, da marginalização e da discriminação em relação às minorias nacionais, étnicas, religiosas e lingüísticas, dos refugiados, dos trabalhadores migrantes, dos imigrantes e dos grupos vulneráveis no seio das sociedades, assim como pelo aumento dos atos de violência e de intimidação cometidos contra pessoas que exercem sua liberdade de opinião e de expressão, comportamentos que ameaçam a consolidação da paz e da democracia em nível internacional e que constituem também obstáculos ao desenvolvimento" (5o. Parágrafo da Declaração de Princípios da Tolerância);

*Reafirmando* a certeza de que "incumbe aos Estados membros desenvolver e fomentar o respeito aos direitos do homem e das liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua, origem nacional, religião ou deficiência, e combater a intolerância" ( 6o. Parágrafo da Declaração de Princípios da Tolerância);

*Tendo como base a Declaração de Princípios da Tolerância e Plano de Ação das Nações Unidas para a o Ano Mundial da Tolerância;*

*Tendo analisado e discutido o papel da Ciência e dos Cientistas na constituição da Tolerância e da Solidariedade, tendo como mediação temas referentes à realidade do Continente Americano - América do Sul, América Central e América do Norte - em diálogo e cooperação com organismos governamentais e organizações não-governamentais, imprensa e mídia eletrônica, além de contar com a cooperação de diversas agências das Nações Unidas, assim como em particular com a Assembléia Geral, sediada neste Continente;*

*Entendendo que a formação de uma rede para atuar nessas temáticas, em termos teóricos e práticos, é a forma de integrar o esforço mundial que se potencializa (multiplica), ao se operacionalizar em redes regionais, colocando-se em relação de cooperação e amizade com as já formadas Rede do Mediterrâneo e Mar Negro, Rede do Pacífico Asiático, Rede da África, e dispondo-se a cooperar na criação de outras redes congêneres;*

decidiram

## 1. Objetivos

a - envidar esforços no sentido de que os Estados da região, nações, comunidades, coletividades e cidadãos, em especial os cientistas, em suas diversas áreas de atuação, assumam a responsabilidade do diálogo, respeito mútuo e apreço pela diversidade, auxiliando no desenvolvimento e aperfeiçoamento das legislações nacionais e internacional, relativas aos direitos do homem e à promoção da Tolerância;

b - apoiar as iniciativas e atividades dos Povos Indígenas no Continente, no sentido da proteção e reconhecimento de sua organização social, costumes, linguas, crenças, tradições e conhecimentos, assim como de seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, promovendo o respeito ao valor e à

diversidade das diferentes culturas indígenas nos territórios nacionais do continente;

c - manter mobilizada a atenção da comunidade científica para a temática da tolerância, nos diversos campos do conhecimento, promovendo estudos científicos apropriados, compreendendo-se nestes, os relativos às causas profundas dos fenômenos de intolerância segundo os métodos das ciências sociais, que proponham meios efetivos que auxiliem os Estados da região a tomarem medidas políticas e/ou legislativas de combate a qualquer forma de discriminação ou intolerância.

d - apoiar e executar programas de pesquisa específicos e multidisciplinares, integrando equipes de diferentes países, sempre que possível, sobre temas relativos à Tolerância, os quais incluam no corpo de seu projeto o estudo de suas implicações para a educação e propostas de alternativas de ação;

e- estabelecer e consolidar relações de apoio mútuo entre a comunidade científica, imprensa e mídia eletrônica, no plano nacional, subregional, regional e internacional.

2. Os meios a serem utilizados para a implementação e desenvolvimento da Rede serão:

a - pesquisas nas diversas áreas científicas sobre assuntos ligados ao tema, entre outros, as fontes de intolerância e recomendações de medidas efetivas, incluindo as medidas legislativas;

b - desenvolvimento de currículos na área de educação, em todos os níveis, ligados ao tema;

c - estudos sobre, entre outros, a situação atual da intolerância na região, novas formas de discriminação, minorias étnicas, linguísticas e religiosas, liberdade de

opinião, exclusão política e social, estereótipos de intolerância, herança cultural e história das religiões,

e - publicação de artigos e trabalhos referentes à temática;

f - esclarecimento e informação para a opinião pública através da publicação de artigos e encartes na imprensa diária e de programas de TV e rádio;

g - valer-se de todas as oportunidades para divulgação do texto completo da Declaração Universal dos Direitos do Homem no meio científico, entre Organizações Não- Governamentais (ONGs) e em documentos governamentais;

h - utilizar as facilidades da Internet através de criação de uma página da Rede;

i - estimular o intercâmbio de textos e relatórios de cientistas e ONGs;

j - realizar reuniões que permitam a continuidade dos laços criados nos Grupos de Trabalho;

k - auxiliar na preparação de relatórios dos Estados-membros da Região e de Comissários Nacionais da UNESCO ;

### 3 - Da responsabilidade dos participantes

a - A UNESCO, através de sua Unidade para a Tolerância, será responsável pelo funcionamento da Rede. O secretariado será instalado na Universidade de São Paulo - USP;

b - A Rede manterá estreitas relações com órgãos das Nações Unidas relacionados com a temática, como a Comissão de Direitos Humanos e o Alto Comissariado para Refugiados, assim como com os Órgãos Governamentais dos Estados da região e Organizações Não-Governamentais.

c - A Rede, com o apoio da UNESCO, envidará esforços no sentido do estabelecimento de Cátedras para a Tolerância nos diversos países da região.

d - A Rede estabelecerá acordos de cooperação com instituições, centros e núcleos de pesquisa interessadas em apoiar o desenvolvimento de estudos sobre a temática.

e- A Rede promoverá, entre outros, cursos, congressos, seminários e mesas redondas em Universidades ou quaisquer estabelecimentos de ensino ou pesquisa interessados na temática.

f - A Rede contará com a participação de representantes das comunidades indígenas que se ocuparão dos temas relacionados às suas comunidades.

g - A Rede estabelecerá colaboração direta com as Redes para a Tolerância já instaladas em outras regiões.

h - A Rede abrirá e promoverá a adesão de quaisquer entidades que desejarem colaborar ou participar.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL	
data	1/1/86
cod	K13 00 086

## A Antropologia Amazônica: A Superação das Dicotomias

Doc 5 17

Lux Boelitz Vidal  
Seminário Eduardo Galvão - de 2 a 5 de maio de 1997  
Museu Paraense Emílio Goeldi - Belém - PA

Em primeiro lugar gostaria de agradecer ao convite do Museu Emílio Goeldi para participar deste Seminário, tão significativo, em homenagem a Eduardo Galvão.

Fiquei contente em rever colegas e tantos antigos alunos que, inevitavelmente um pouco mais adultos, mas sempre os mesmos aos meus olhos, continuam na disciplina: no ensino, administração, atuando em áreas indígenas e rurais, engajados em projetos, pesquisando e escrevendo. E, felizmente novos alunos estão seguindo o mesmo caminho. Por outro lado, Belém sempre teve para mim o encantamento da última etapa que me levaria, numa longa viagem, às aldeias dos índios.

Belém foi também o palco de acirradas discussões sobre os direitos indígenas. Lembro-me ainda, quando, no início dos anos 70, indignada com a situação de escravidão encontrada entre os Gaviões do Pará, me dirigi até o Fórum ou Tribunal do Trabalho, não me lembro mais, bati numa porta e quem me atendeu foi um senhor, gentil e atencioso, o doutor Roberto Santos. Escutou a minha história, fez algumas ponderações e me recomendou o professor Dalmo Dallari, da Universidade de São Paulo, e foi assim que na "práxis", junto com os alunos, começaram a se dar os primeiros passos para a inauguração de uma efetiva jurisprudência indígena.

Mais um aparte. Sempre considerei fundamental o trabalho de campo, e para minha própria surpresa iniciei em 1990, às vésperas da aposentadoria, uma nova pesquisa entre os grupos indígenas do Oiapoque, no Amapá. Não gostaria de repetir um clichê, mas realmente foi por acaso. O inconsciente explica.

A região do Oiapoque é um lugar culturalmente muito rico e heterogêneo e totalmente "exótico" para quem migrou, em termos de pesquisa, do Brasil Central, terra dos Kayapó, para o Norte Amazônico.

De repente, em vez da floresta, a imensidão da savana; em vez de trilhas, o caminho das águas; em vez de um idioma estranho, o *patois* francês, minha fala "nativa" e entretanto, há séculos, língua indígena. Com Lévi-Strauss ainda e sempre na mente, mas recorrendo cada vez mais a Luís da Câmara Cascudo e ao "folclore" brasileiro. E assim começamos uma nova etnografia, com o mundo de cabeça para

baixo, por que, finalmente, se ao invés de chegar pelo viés da aldeia Kayapó tivesse chegado por Caiena, tudo teria sido diferente. O ponto de vista é fundamental. Dizem os teóricos, que sobre esse assunto os povos da Amazônia são sábios e entendidos.

\*\*\*\*\*

Durante a pesquisa entre os povos indígenas do Oiapoque, especialmente no caso dos Karipuna do rio Curipi, não haveria como não rereer e reavaliar a obra de Eduardo Galvão sobre as populações da Amazônia. Perguntei a minha orientanda Antonella Tassinari, que também pesquisa na região do Oiapoque, sobre a contribuição de Galvão ao seu trabalho e eis o que ela me colocou naquele momento:

“Frente a uma população muito heterogênea, pesquisando o povo Karipuna do Uaçá - que praticamente se constitui a partir da fusão de famílias de diferentes origens, dentre as quais “refugiados brasileiros”, encontrava-me a “meio termo” entre as pesquisas sobre os povos indígenas e sobre população rural. O trabalho de Eduardo Galvão, sobre uma comunidade “cabocla” foi especialmente útil, em vários sentidos:

Serviu como “contraponto” para analisar a religiosidade Karipuna. Como uma etnografia funcionalista que coloca “ordem” nas práticas culturais. Um contraponto também para poder trabalhar aspectos mais “fluidos” da religiosidade Karipuna.

A análise de Galvão em *Santos e Visagens* permite compreender como crenças católicas e xamanísticas convivem na religiosidade cabocla, sem fundirem-se num sincretismo único. As análises sobre cosmologias indígenas não se “permitem” esse procedimento sob a possibilidade de parecerem “incompletas”: as explicações sobre a natureza completam-se num “todo” cosmológico: explicações sobre gênese e escatologia. Entre os Karipuna, e talvez no Uaçá como um todo, isso não ocorre. Daí o valor do trabalho de Galvão, apresentando uma etnografia “completa” sobre uma religiosidade que se apresenta “compartimentada”. A “fusão”, no caso, dá-se no plano social, nas relações entre famílias, como mostrou Charles Wagley em *Amazon Town*, trabalho que completa no plano sócio-econômico o de Galvão.

E ainda encontramos em Galvão o reconhecimento de que estas comunidades caboclas estavam inseridas em redes de troca mais amplas, por exemplo, todo o circuito da borracha, contexto amplo que é hoje retomado pela Etnologia Indígena. Como Galvão, nesta obra, não trabalhava com “índios”, mas com “caboclos”, isto pode ser analisado de forma mais tranquila, sem ter que recorrer às idéias de “perda cultural” ou “aculturação”.

Além disso, a possibilidade que vem sendo colocada hoje de analisar como um continuum e em seu intercâmbio as sociedades indígenas e povos não índios, antes tomados como entidades separadas por fronteiras sócio-culturais, parece que tem dívida com trabalhos como esse, que analisou grupos com cultura “em transição” (os caboclos), com o mesmo arsenal teórico analisado para as culturas tidas como “tradicionais”.

Hoje superamos ou tentamos superar essas dicotomias, talvez em virtude do tipo de esforço realizado por Galvão.”

Este é um exemplo da repercussão que o trabalho de Galvão pode ter nesse contexto de fim de milênio. E, de fato, a tentativa de superação de dicotomias se apresenta como uma preocupação reiterada na etnologia da Amazônia, a partir de diversos temas e perspectivas.

\*\*\*\*\*

Foi-me pedido para falar sobre a contribuição da etnografia Amazônica à ciência Antropológica. Suponho que isso signifique contribuições com repercussão ampla aqui e fora do país. Devido às relações hegemônicas, assimétricas, às dificuldades inerentes ao nosso trabalho e às barreiras lingüísticas, a transparência sobre a rica e diversificada produção etnográfica Amazônica não é algo evidente.

Por outro lado há uma diferença, por exemplo, se considerarmos a contribuição da etnografia ao conhecimento da Amazônia, no sentido de um mapeamento sócio-cultural exaustivo ou se o que nos interessa discutir são as contribuições para temas específicos como parentesco, cosmologia, etnoestética, alteridade, perspectivismo, ecologia cultural versus estruturalismo, living archeology, etc... o que pede apenas uma boa amostragem de casos paradigmáticos numa contínua discussão e elaboração teórica.

É preciso levar em conta também as contribuições trans ou interdisciplinares, já que se trabalha cada vez mais recorrendo a outras disciplinas e assim fica difícil falar apenas em ciência antropológica. Seria mais apropriado pensar em contribuições ao conhecimento *tout court*, como foi colocado por Frederik Barth (1995) num outro contexto.

E, para além do conhecimento científico, coloca-se ainda a questão: para que e para quem se faz etnografia. As pesquisas mais recentes na Amazônia sobre biodiversidade, sustentabilidade e desenvolvimento têm realçado o lado mais participativo das pesquisas e de como proporcionar às populações estudadas autonomia, reconhecimento e valorização cultural por parte da sociedade envolvente. Um exemplo interessante desta nova perspectiva é o livro que professores Kaingang elaboraram para uso em sala de aula e editado pelo MEC (1997). São textos que resultam de uma pesquisa que eles mesmos realizaram junto às pessoas mais velhas das diferentes comunidades com o objetivo de resgatar aspectos da cultura e especialmente da religião Kaingang.

Se pensarmos em um mapeamento sócio-cultural atualizado pode-se concluir que muito ainda está para ser feito. As lacunas são óbvias, o quadro é muito fragmentado e pouco ou mal divulgado e falta uma sistematização das informações existentes segundo alguns critérios preestabelecidos.

Estas informações, entretanto, são importantes para os povos indígenas, para o grande público, para os estudantes, para as Ongs e para os órgãos do Governo como arma para combater o preconceito e a intolerância. Esta situação também leva a uma discussão sobre as formas de elaboração de laudos antropológicos para demarcação de terras e/ou assessorias a projetos apresentados pelas comunidades indígenas, o que exige uma formação específica, além da antropológica, para tratar destes assuntos. Para uma plena compreensão da difícil tarefa de tecer um painel abrangente da situação atual dos povos indígenas do Brasil sugerimos a leitura do artigo "A Sócio-diversidade Nativa Contemporânea no Brasil" (C.A. Ricardo - 1996).

Ao mesmo tempo, é inegável que a produção acadêmica sobre os povos indígenas da Amazônia vem aumentando, quantitativa e qualitativamente, de forma significativa nestas duas últimas décadas. Queremos deixar claro que a categoria geográfica ou geopolítica "Amazônia", para nós antropólogos brasileiros, não exclui os povos indígenas do nordeste e do sul do país, onde foram realizadas pesquisas relevantes junto a povos que durante muito tempo haviam perdido sua "visibilidade".

Para dar uma idéia das contribuições mais importantes pode-se tomar como guia os trabalhos que se propõem a fazer um balanço do estado da arte, colocando em evidência antigas e novas tendências, e as publicações que reúnem trabalhos de vários autores privilegiando um tema ou enfoque teórico.

Um trabalho que me parece estimulante é o balanço mais recente sobre a Antropologia da Amazônia realizado por Paul Henley (1996). Por ser muito pontual e esquemática, esta resenha crítica consegue caracterizar as pesquisas desenvolvidas na Amazônia apontando os temas e as contribuições mais relevantes. Dá uma idéia, ainda, de como a etnografia sobre a Amazônia é veiculada no circuito mais amplo da ciência antropológica. Como esse tipo de visibilidade no cenário internacional não é muito conhecido por nós brasileiros, sugiro a leitura desse artigo, que usa como referência basicamente seis obras<sup>1</sup>, mas

---

<sup>1</sup>Descola, Philippe (1994), Verswijver, Gustaaf (1992), Carneiro da Cunha, Manuela (ed.), (1992), Descola, Philippe and Anne-Christine Taylor (eds) (1993), Viveiros de Castro, Eduardo and Manuela Carneiro da Cunha (eds), (1993), Viveiros de Castro, Eduardo (ed.), (1995).

também cita os trabalhos de outros autores. Considerando útil para nossos propósitos, segue um resumo dos trechos mais interessantes do texto de Henley.

1) Como mostraram Viveiros de Castro e Taylor não houve durante muito tempo boas monografias sobre a região Amazônica. Nada comparável aos Argonautas ou os Nuer. Christinne Taylor atribui isto ao fato da antropologia inglesa ter se desenvolvido no auge do período colonial. No Brasil o processo de colonização é muito anterior e assim os dois fatores, aqui, não coincidiram. Viveiros de Castro, por sua vez, aponta os desacertos com relação aos estudos de parentesco entre a teoria antropológica na Europa e no Brasil. No auge dos estudos de parentesco lá, não havia monografias aqui, e quando apareceram aqui o interesse já havia diminuído muito lá. Mesmo assim existem contribuições importantes que servirão como subsídio para sínteses posteriores.

2) Uma outra causa do atraso teria sido a existência de dois paradigmas teóricos que não se conseguiram entender. A ecologia cultural, derivada dos estudos de Julian Steward (1950) e o paradigma estruturalista baseado na obra de Lévi-Strauss.

3) É apenas a partir dos anos 60 e 70 que são publicadas pesquisas de antropólogos brasileiros e estrangeiros que usam a abordagem teórica estruturalista, que predomina até hoje.

4) Hoje, estas "fraquezas" na antropologia Amazônica parecem estar superadas. Há um leque amplo de temas abordados, mas alguns emergem com maior força:

a - A importância atribuída à perspectiva histórica e o reconhecimento da importância da arqueologia para a compreensão da complexidade das sociedades indígenas antes do contato, origem da imensa diversidade sócio-cultural tal como se apresenta hoje.

b - Paralelamente a esta crescente consciência histórica, há o reconhecimento de que estas sociedades, apesar de tudo o que sofreram, possuem um futuro. Não são apenas vítimas, são agentes ativos, que desde os primórdios da colonização desenvolveram um *modus vivendi* com o colonizador em um contexto de integração na sociedade nacional.

c - Outro tema que emerge com força é a importância das redes de troca, não apenas de bens materiais, mas de pessoas, como no casamento. Aspectos relacionados à identidade das pessoas, como os nomes, privilégios rituais e conhecimentos xamanísticos. Estes temas já eram há muito tempo centrais para a interpretação estruturalista, mas o papel das redes de troca, enquanto um mecanismo de integração regional, quem sabe não havia sido totalmente entendido, e isso provavelmente porque pesquisas recentes se concentravam em pequenas comunidades. Enquanto isso era essencial para o enriquecimento da etnografia Amazônica, houve uma tendência a exagerar a autonomia dos grupos locais. Ainda que estas redes fossem destruídas, ou radicalmente reorientadas após o contato, as relações com os estranhos continuam a ser de uma importância fundamental para as idéias indígenas sobre a reprodução da vida social e dos indivíduos que a compõe.

d - E este seria de fato o tema emergente mais significativo na etnografia sobre a Amazônia: a condição de alteridade, quer seja sob a forma de outros índios, os seres do mundo natural, entidades sobrenaturais de vários tipos, os mortos, os brancos, é considerada perigosa. Mas algum grau de alteridade é considerado essencial para a reprodução, tanto no sentido material como simbólico. Segundo Overing (1984) e Descola (1992) o grau de alteridade que um grupo consegue manipular e o grau de equilíbrio procurado nas trocas variam muito de um lado a outro na Amazônia. As relações de alteridade com a natureza são os temas de Descola no seu livro sobre os Achuar (1994). Este autor utiliza uma metodologia que contempla ao mesmo tempo a análise estruturalista e a dos ecólogos culturais norte-americanos. Pesquisando comunidades em dois ambientes bem distintos, a várzea e uma região inter-fluvial, ele aponta algumas diferenças mas sem efeito sobre aspectos sociais e políticos mais amplos. Descola chega a uma conclusão importante: as concepções Achuar sobre a natureza podem ser lidas como um aspecto sobre idéias mais gerais que permeiam a sociedade. Os Achuar não percebem nenhuma descontinuidade entre os mundos natural e humano. Todos os animais têm espíritos, assim como as plantas e as estrelas. Assim, os Achuar não pensam a subsistência como sendo apenas o fato de transformar materiais naturais, mas sim, como um processo de comércio contínuo com um mundo controlado por espíritos que precisam ser seduzidos através de técnicas simbólicas.

e - Outro tema central seria o papel da guerra nestas sociedades. Os estruturalistas pensam a guerra como uma alternativa ou uma extensão de outras redes de relações (Lévi-Strauss, 1943, Bruce Albert, 1985). Os ecologistas culturais têm uma visão muito diferente (M. Harris, 1984, Chagnon, 1988). G. Verswijver não é declaradamente estruturalista, mas mesmo assim, baseado em dados etnográficos muito precisos, ele descarta qualquer explicação sobre a guerra dos Kayapó em termos de um determinismo ecológico. As incursões contra os brancos e os índios não Jê eram para pegar troféus, estes tornavam-se propriedade de uma casa e passavam a ser herdados com os nomes e outras prerrogativas. Capturavam também mulheres e crianças. Os Jê e os Kayapó eram considerados inimigos mais sérios. As causas dos ataques eram vinganças de mortes anteriores. A história Kayapó mostra, ainda, como a natureza e a função da guerra também variam no tempo, devido, entre outros fatores, aos efeitos da colonização.

f - Em todos os trabalhos mais recentes, de alguma forma, é ressaltado o papel dos grupos indígenas enquanto participantes ativos do processo histórico como nos trabalhos de B. Franchetto sobre os Kuikuru (In Carneiro da Cunha, 1992), B. Albert (1985) sobre os Yanomami e Peter Gow (1991) para o baixo Urubamba. Do lado da ecologia cultural, atribui-se também aos índios da Amazônia um papel muito ativo. Acrescento o trabalho de William Balée que mostra como estas populações estão ativamente envolvidas no manejo do ecossistema Amazônico.

g - As contribuições mais importantes, entretanto, seriam sobre parentesco e organização social. A maioria das vezes esses temas estão relacionados a discussões sobre cosmologia ou outros aspectos da metafísica amazônica. P. Rivière (1984) e Eduardo Viveiros de Castro mostram como estes estudos foram de alguma forma truncados, desorientados pela aplicação pouco crítica de paradigmas desenvolvidos em outras regiões do mundo, mas que não funcionam aqui. Chegou-se à

conclusão que, se o conceito de descendência possui algum sentido nas sociedades amazônicas, as definições devem ser mais sutis para contemplar concepções locais. Em vez de transferir propriedades materiais o que se transfere nas sociedades indígenas da Amazônia são substâncias corporais, propriedades imateriais da pessoa, nomes e ornamentos rituais. Estas coisas não são vistas como uma herança dos ancestrais distantes, mas provém de um estoque limitado que é constantemente reciclado de uma geração para outra, como acontece, por exemplo, entre os Tucanos estudados por S. Hugh-Jones (1993). Aqui a ideologia de uma descendência patrilinear vertical aparece abertamente durante as cerimônias de iniciação, mas isto se complementa na vida cotidiana por relações horizontais de afinidade. O autor mostra como estas relações ambíguas se expressam e reconciliam no simbolismo espacial associado aos significados cosmológicos da maloca Tucano.

Hugh-Jones (In Descola, P. & Taylor, A.C, 1993) assim como V. Lea (1992) para os Kayapó sugerem que as casas Tucano e Kayapó são um exemplo completo de casa, Maison, uma entidade moral e social tal como Lévi-Strauss a define para os Kwakiutl da América do Norte. Para Lea, o grupo do "Harvard-Central Brazil Project" subestimou a importância das casas domésticas, compostas de grupos de mulheres consanguíneas, seus maridos e filhos. Ela afirma que essas casas asseguram a reprodução social através de um conjunto de nomes, bens e prerrogativas rituais.

Eduardo Viveiros de Castro faz um grande esforço para definir os sistemas descritos como dravidianos mas que variam muito, segundo os diferentes grupos. A ponte entre os Jê do Brasil Central e os povos da Amazônia é uma questão ainda não resolvida. O grande mérito de Viveiros de Castro nos seus trabalhos e sínteses é de contextualizar a discussão sobre os sistemas de parentesco articulando-os a idéias culturais mais abrangentes como a ideologia mais generalizada do envolvimento e da troca com a alteridade que fundamenta a práxis social na Amazônia indígena, incluindo na sua forma mais extremada as práticas predatórias como a guerra, por exemplo.

Com relação às dificuldades para entender as diferenças entre os Jê do Brasil Central e os índios da Amazônia, Viveiros de Castro sugere que é a maneira particular que os Jê têm de lidar com a alteridade que explicaria a diferença. Enquanto as outras sociedades deslocam os inimigos, os mortos, os afins potenciais e outros "outros" para fora do mundo social imediato mas dependem deles para sua reprodução social, as sociedades Jê incorporam o de fora nas suas aldeias, fazendo delas sistemas fechados onde todas as diferenças para a reprodução foram incorporadas desde os tempos míticos. Aqui as trocas não são com os de fora, mas com os que vivem do outro lado da praça. Na maioria dos grupos Jê estas trocas acontecem em uma variedade de modalidades que apenas se relacionam indiretamente com o sistema de parentesco, incluindo várias formas de sistemas de metades, de nomenclatura, amizade formal, sistemas de grupos de idade e que também se relacionam diretamente com o sistema político, as facções, etc. Estas relações se inter cruzam, assegurando que o indivíduo se relacione com os outros na aldeia de formas diferentes. Neste contexto o padrão de ciclo curto de trocas matrimoniais, tipicamente associado aos sistemas de parentesco dravidiano não seria necessário.

Estes são de fato temas cruciais e que permeiam a maioria das monografias e trabalhos teóricos sobre a Amazônia nesta última década. Importante a idéia de “superação das dicotomias” e que parece corresponder a um momento ou patamar nos estudos antropológicos sobre a Amazônia. O próprio “objeto” de pesquisa parece descartar dicotomias improdutivas e uma nova alteridade desponta no horizonte, desafiadora: a mundialização.

Ainda que rapidamente, porém, faz-se necessário voltar um pouco atrás e reconsiderar duas vertentes temáticas apenas suscintamente abordadas por Henley e que na Antropologia brasileira possuem relevância particular devido a seus desdobramentos sucessivos.

1) Trata-se dos estudos desenvolvidos desde os anos 60 sobre o contato e iniciados por Egon Schaden e Darcy Ribeiro sob o prisma da “aculturação” e “níveis de integração” e por R. Cardoso de Oliveira e sua equipe do Museu Nacional na perspectiva mais sociológica da “Teoria da Fricção Inter-étnica”.

Este grande tema, ainda que de maneira diferenciada continua sendo um dos mais pesquisados atualmente no Brasil. As razões são muitas: a inserção contínua das populações indígenas em contextos ampliados; as mudanças globais; questões relativas ao meio-ambiente e a sua preservação; a biodiversidade; o desenvolvimento sustentado. Questões que tocam de perto as populações “tradicionais” indígena e regional na Amazônia. Muitos trabalhos estão sendo desenvolvidos com este enfoque, na USP e na UnB.

Uma outra razão é o fato de muitas comunidades remanescentes de povos indígenas, especialmente no Nordeste, mas também na Amazônia e no Sul do país, terem voltado, por uma série de fatores favoráveis, a reassumir abertamente sua identidade étnica. Vários estudos foram e estão sendo desenvolvidos junto a estas populações, especialmente no Museu Nacional sob a orientação de J. Pacheco de Oliveira Fº, mas também em outros centros acadêmicos.

Outra vertente está sendo abordada pelo Projeto Temático “Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na região Sudeste das Guianas”, desenvolvido na USP sob a coordenação de Dominique Gallois e eu mesma.

“O projeto propõe-se a investigar os processos de contato interétnico através de estudos de experiências específicas de sociedades indígenas, abordadas numa perspectiva comparativa. O objetivo é contribuir à renovação dos estudos de contato inter-étnico clássicos na etnologia brasileira, apoiando as investigações no conceito operacional de “fronteira”. (...)

A meta desta pesquisa coletiva é analisar, a partir de uma seleção de estudos de caso, o modo como as sociedades indígenas da região produzem e administram suas especificidades no contexto de sua inserção numa rede ampliada de relações com outras populações. (...) A complexidade das redes

envolvendo "índios" e "não-índios" é um dos temas preferenciais desse Projeto. Investigações sobre as relações inter-étnicas na Amazônia evidenciaram há muito tempo a necessidade de superar a dicotomia tradicionalmente usada na descrição etnográfica entre "especificidades indígenas" e um contraponto genérico, que deixou de ser "exterior" à essas sociedades, uma vez que suas condições de vida, suas formas de organização e suas representações de si mesmas encontram-se todas conectadas à essa "exterioridade". (...)

Abordar as situações de contato neste foco dinâmico de fronteiras enquanto espaços de criação cultural, representa ainda a vantagem de se distanciar definitivamente das noções de autenticidade e/ou perda cultural, agregadas à visão de fronteira como muralha. Se abordarmos a fronteira como abertura e não fechamento, somos necessariamente levados a considerar, nestes espeços, a especificidade de "encontros" que, embora conectados à sistemas mais amplos, realizam-nos de forma fragmentada. As pesquisas privilegiam a seleção e análise de alguns desses "fragmentos" dentro de sistemas sociais, políticos, culturais mais amplos. Fragmentação essa que remete também às múltiplas vozes e perspectivas conflitantes manifestas nas situações de fronteira. (...)

Assume-se ainda que somente o refinamento da descrição etnográfica de situações reveladoras da articulação de múltiplos atores em redes e sistemas multi-étnicos poderá viabilizar uma renovação teórica nos estudos "de contato". (D.Gallois, 1997).

Como se vê, novamente está colocada a questão da superação de dicotomias, e o tema da "fronteira" se presta bem à abordagem das sociedades indígenas enquanto "abertas" e em relação constante com outras populações. Além disso, o grupo de pesquisa se propõe a refletir sobre a interface entre produção acadêmica e a atuação mais "implicada", ou seja, diretamente relacionada a problemas suscitados pelo "desenvolvimento" e pela mundialização.

Essa preocupação também aparece em outro Projeto Temático de Pesquisa do qual participo: "Antropologia, História e Educação: a Questão Indígena e a Escola", desenvolvido pelo Grupo MARI de Educação Indígena da USP. Nesse caso, a análise da escola e das experiências indígenas de educação escolar é que vem permitindo questionar esses tipos de dicotomias: interioridade/exterioridade, reflexão antropológica/atuação e participação em projetos.

"O caso da escola e da educação indígena parece continuar a ser um tema privilegiado para o estudo das relações políticas entre segmentos diferenciados de uma população multiétnica, em que se entrecruzam concepções e dinâmicas culturais próprias às esferas locais, regionais e nacionais, com os desdobramentos necessários que decorrem da globalização da economia e da informação. (...)

Isso nos leva a pensar que a questão não é meramente prática, mas demanda uma reflexão antropológica que dê conta da situação mais ampla, sendo capaz simultaneamente de instrumentalizar em cada caso particular os princípios da educação diferenciada. (...)

O que as pesquisas revelaram é que as escolas nas aldeias não podem ser vistas meramente como instituições “externas” ou alheias à cultura de cada grupo. Seja em virtude da longa história da presença da escola em algumas aldeias, que teria propiciado uma apropriação desta instituição pelos grupos indígenas, seja em virtude da própria mudança do cenário político, com a maior participação dos povos indígenas a partir de uma multiplicidade de “Associações Indígenas” e com o reconhecimento pela Constituição do direito destes povos à diversidade cultural, as escolas nas aldeias são hoje tanto “nativas” quanto “exógenas”. (...)

Pelo que já foi feito, percebe-se que a análise do tema da escola possibilita ao pesquisador refletir sobre as condições de inserção desta instituição nas sociedades indígenas e o modo como os conhecimentos exógenos são reelaborados por elas, tornando-os, de certa forma, conhecimentos “nativos”. (...)

A escola indígena, portanto, vem se apresentando como um tema relevante na medida em que se define como situação privilegiada para a análise desta dinâmica entre o local e o global, a tradição e a inovação, a estrutura e a história, o nativo e o exógeno, e na medida em que ilustra a presente indefinição de conceitos que dão conta desta dinâmica.” (MARI, 1996).

II) O segundo tema diz respeito às manifestações que costumamos caracterizar como atividades artesanais, artísticas, estéticas, poéticas e performáticas como os rituais, a música e a dança, a pintura corporal e os ornamentos plumários, a fabricação e decoração de objetos. Ou ainda manifestações como as narrativas dos xamãs, sonhos e cantos que a cada momento resgatam a memória coletiva mas também criam e recriam novos mundos em perpétuo estado de transformação.

Este tema da representação e da performance em sentido amplo vincula-se diretamente à importância que as sociedades amazônicas atribuem à noção de pessoa e à corporalidade, hoje noções reconhecidamente centrais para a antropologia da região. Vincula-se também à maneira intensa e interativa pela qual estas sociedades se relacionam com os diferentes domínios do cosmos, atribuindo ainda aos seres que habitam estes “mundos ampliados”, humanidade, espírito e “ponto de vista”. Diz respeito também a noções fundamentais de saúde, bem-estar e beleza e, evidentemente, concepções sobre a morfologia social e estruturas de poder.

A maneira como estas noções e concepções se concretizam, se tornam tangíveis e presentes, varia muito de sociedade para sociedade na Amazônia.

Desde os anos 50 os antropólogos descrevem e analisam estas manifestações ressaltando a sua relevância. Dois trabalhos pioneiros: o de Berta e Darcy Ribeiro sobre os ornamentos plumários dos Urubu-Kaapor (1957) e o estudo seminal de Lévi-Strauss, “Uma sociedade e

seu Estilo" (1955) sobre as pinturas faciais dos Caduveo, onde este autor demonstra o quanto a arte, nesta sociedade, "significa" e de como a arte, pela maneira específica de expressar, constrói o ethos, a visão de mundo e o estilo de cada sociedade.

Não é o caso aqui de enumerar os inúmeros trabalhos relativos a este tema. Cito apenas alguns exemplos: Berta Ribeiro (1988) para os estudos sobre os artefatos, Anthony Seeger (1980) e Terence Turner (1980) para a análise dos aspectos simbólicos da ornamentação corporal e Lux Vidal (1992) para os estudos sobre grafismo indígena. No livro "Grafismo Indígena" é possível apreciar a grande variedade de formas e pinturas encontradas nas sociedades indígenas da Amazônia desde a pré-história até hoje e cada expressão gráfica foi analisada no contexto específico onde aparece.

Para a música escolhi o livro "Why Suya Sing, A musical anthropology of Amazonian People" (Seeger, 1987), um excelente exemplo da abrangência do tema música e de suas múltiplas articulações com todas as esferas da cultura krahó e um exemplo também de como o fazer etnográfico, os eventos musicais e a análise acadêmica formam um todo que transcende barreiras e dicotomias, o início entre nós de uma antropologia mais reflexiva.

No presente, pesquisas de etnoestética e etnoarqueologia estão sendo desenvolvidas sob minha orientação na USP, e de etnomusicologia sob a orientação de R. de Menezes Bastos na Universidade de Santa Catarina.

Para finalizar, escolhi ainda dois trabalhos que li recentemente e que se relacionam a este tema de alguma forma: a coletânea de textos sobre xamanismo (J. Langdon e G. Baer, 1992) em que vários autores mostram de forma renovada a atualidade e a importância do xamanismo, propondo novos modelos e novas perspectivas, um incentivo para pesquisas futuras. E os artigos de T. Stolze Lima e E. Viveiros de Castro (Mana, 1996) sobre cosmologias ameríndias e "perspectivismo", contribuições instigantes e originais.

A questão do perspectivismo, aliás, tão debatido atualmente, me trouxe à memória uma experiência recente. Em maio/junho de 1997, no Centro Palácio Cultural Rio Negro de Manaus, foi montada a Exposição "Memórias da Amazônia", onde à apresentação dos objetos etnográficos recolhidos por Alexandre Rodrigues Ferreira no século XVIII se articulou uma programação densa de eventos da responsabilidade de sociedades indígenas. Foi um acontecimento importante e com múltiplos desdobramentos.

A coleção de Alexandre Rodrigues Ferreira encontra-se em Portugal e nunca havia sido mostrada no exterior. A escolha de Manaus

e não, por exemplo, São Paulo, Rio de Janeiro, ou mesmo Belém, segundo o curador da exposição, teve como objetivo proporcionar aos índios uma oportunidade concreta de poder ver de perto objetos e artefatos de grande valor técnico, estético e simbólico, confeccionados pelos seus antepassados. E realmente centenas de índios de diferentes regiões da Amazônia participaram do evento. Nos jardins do Palácio os Yanomami e Waimiri-Atroari construíram duas imensas malocas que os abrigaram durante dois meses. Confeccionaram e venderam artefatos e mostraram aos visitantes, com muita gentileza e autenticidade, naquele ambiente reconstituído, alguns de seus rituais mais significativos.

O que mais emocionou os índios, porém, e ao mesmo tempo os incomodou profundamente, foi a presença de objetos que não mais fabricavam mas que bem conheciam pela tradição oral, especialmente os *parika* ou bandejas de fumo e um magnífico *Porantim* dos Sateré-Maué. Esses índios, aliás, afirmaram que precisariam que o *Porantim* lhes fosse devolvido para poderem recuperar de forma clara e definitiva a memória de suas divisões clânicas há muito tempo esquecidas. Os próprios índios, finalmente, se convenceram de que o Brasil não teria, por enquanto, condições de preservar esse acervo, tendo em vista o estado lamentável em que se encontram os museus etnográficos no país. Por outro lado, parece ter despertado em muitos dentre eles, o desejo de constituir seus próprios museus regionais como expressão de identidade e afirmação cultural frente à sociedade envolvente.

O momento mais significativo da exposição, entretanto, foi sem dúvida a visão da imensa “vitrine”, aquele “outro mundo” de onde as máscaras dos espíritos do fundo das águas e da mata nos olhavam, com extrema doçura nas suas monstruosas deformações, lembrando-nos ainda com insistente olhar esvaziado a sua antiga “humanidade”.

Uma noite, os Yanomami, fecharam-se no recinto da exposição e, à sós, frente às máscaras, se entenderam com o que apenas eles poderiam lembrar e recriar. Poucos dias depois, as máscaras, que no seu contexto primeiro teriam sido destruídas após o ritual, foram cuidadosamente colocadas em suas embalagens e, como “encantados” que desaparecem de repente da superfície da terra, voltaram para a sua morada do “fundo”, Portugal.

\*\*\*\*\*

Este texto, ainda que de maneira muito sintética, com o apoio de outros textos e survey, tentou enumerar as contribuições mais significativas, nestes últimos anos, para o conhecimento das sociedades amazônicas, apontando ainda antigas e novas maneiras de fazer etnografia.

## Bibliografia

- Albert, Bruce (1985), "*Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*", tese de doutorado, Université de Paris X.
- Barth, Fredrik (1995), "Other knowledge and other ways of knowing" In *Journal of Anthropological Research*, vol.51, 1995.
- Carneiro da Cunha, Manuela (ed.) (1992), *História dos Índios no Brasil*, FAPESP/Companhia das Letras/SMC, São Paulo.
- Chagnon, N.A.(1988), "Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population", *Science* 239:935-992.
- Descola, Philippe (1992), "Societies of nature and the nature of society" in Kuper, A. (ed) *Conceptualizing Society*, Routledge, London, pp. 107-126.
- Descola, Philippe (1994) - citado à pg.6, que texto é?
- Descola, Philippe (1994) - *In the Society of Nature: a Native Ecology in Amazonia*, trans. Nora Scott, Cambridge University Press (Cambridge).
- Descola, Philippe & Anne-Christine Taylor (eds.) (1993), *La Remontée de l'Amazone: Anthropologie et Histoire des Sociétés Amazoniennes*, *L'Homme*, nº126-128. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Gallois, Dominique (1997), 1º Relatório Científico referente ao Projeto Temático "As Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas", apresentado à FAPESP, São Paulo.
- Galvão, Eduardo (1976 ) - *Santos e Visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, Companhia Ed.Nacional, Col.Brasiliana vol.284.
- Gow, Peter (1991) - *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford.
- Harris, Marvin (1984) - "A Cultural materialist theory of band and village warfare: the Yanomamo test", In Ferguson, R.B. (ed.) *Warfare, Culture and Environment*, Academic Press, New York, pp. 111-140.
- Henley, Paul (1996) - "Recent Themes in the Anthropology of Amazonia: History, Exchange, Alterity", *Bulletin of Latin American Research*, vol 15, nº 2, pp.231-245.

- Lévi-Strauss, Claude (1943) - "Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud", *Renaissance* 1: 122-139.
- Lea, Vanessa (1992) - "Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil", *Man* 27: 129-153.
- MARI - Grupo de Educação Indígena da USP (1996), 1º Relatório Científico referente ao Projeto Temático: "Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola", apresentado à FAPESP, São Paulo.
- MEC (1997) - *Eg Jamen ky mu, Textos Kanhgág*, APBKG, Dka Áustria, MEC/PNUD, Brasília.
- Langdon, J.M. e Baer, G. (eds.) (1992) - *Portals of Power, Shamanism in South America*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Lévi-Strauss, Claude (1955) - *Tristes Tropiques*, Union Générale d'Éditions, Paris.
- Overing, Joanna (1984) - "Dualism as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela" In Kensinger, K. (ed.), *Marriage Practices in Lowland South American Societies*, University of Illinois Press, Urbana, pp.127-155.
- Ribeiro, Berta (1988) - *Dicionário do Artesanato Indígena*, Ed.Itatiaia/Edusp, São Paulo.
- Ribeiro, Darcy e Ribeiro, Berta (1957) - *Arte plumária dos Índios Kaapor*, ed.Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Ricardo, Carlos Alberto (ed.) (1996), Povos Indígenas no Brasil, 1991/1995, ISA, São Paulo, "A Sócio-diversidade Nativa Contemporânea no Brasil", pp. I - XII.
- Rivière, Peter (1984) - *Individual and Society in Guiana: a Comparative Study of Amerindian Social Organization*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Seeger, Anthony (1980) - *Os Índios e Nós*, ed.Campus, Rio de Janeiro.
- Seeger, Anthony (1987) - *Why Suyá Sing, A musical anthropology of an Amazonian People*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Steward, Julian (1950) - *Handbook of South American Indians*.
- Stolze Lima, Tânia (1996) - "Os Dois e seus múltiplos: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma cosmologia Tupi" In *Mana*, vol. 02 nº 02, Rio de Janeiro.
- Turner, Terence (1980) - "The Social Skin" in Chefas, Jeremy e Lewin, Roger (eds.) *Not Work Alone*, Temple Smith, Londres.

- Verswijver, Gustaaf (1992) - *The Club-fighters of the Amazon: Warfare among the Kaiapo Indians of Central Brazil*, Rijksuniversiteit Gent, Ghent.
- Vidal, Lux (org.) (1992) - *Grafismo Indígena*, Studio Nobel/ FAPESP/ Edusp, São Paulo.
- Viveiros de Castro, Eduardo & Manuela Carneiro da Cunha (eds.) (1993) - *Amazônia: Etnologia e história indígena*, NHII/Universidade de São Paulo & FAPESP, São Paulo.
- Viveiros de Castro, Eduardo (ed.) (1995) - *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996) - "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio" in *Mana* vol.02 nº 02, Rio de Janeiro.
- Wagley, Charles (1976) - *Amazon Town, a Study of Man in the Tropics*, Oxford University Press, Oxford.

Seminário Internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância"  
Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas  
UNESCO/USP, São Paulo, 18 a 21 de novembro de 1997

32

INSTITUTO	SOCIOAMBIENTAL
data	/ /
cod	K 120 0080

**Educação Para a Tolerância e Povos Indígenas no Brasil**

DOC 6

Aracy Lopes da Silva  
Universidade de São Paulo

A "Declaração de Princípios Sobre a Tolerância", aprovada pela Conferência Geral da Unesco em 1995, reserva `a educação um lugar de grande destaque. No documento, ela é definida como "o meio mais eficaz de prevenir a intolerância" (artigo 4º, 4.1). Ali também se afirma que "a educação para a tolerância deve ser considerada como imperativo prioritário" e que as "políticas e programas de educação devem contribuir para o desenvolvimento da compreensão, da solidariedade e da tolerância entre os indivíduos, entre os grupos étnicos, sociais, culturais, religiosos, lingüísticos e as nações" (artigo 4º, 4.2).

Uma reflexão exploratória sobre as condições para que a educação exerça, no Brasil atual, um tal papel deve partir da constatação de uma tensão bastante grande entre as reivindicações dos movimentos sociais organizados, seu acolhimento pela legislação e por alguns níveis das políticas públicas educacionais, e os impasses que concretamente existem para sua implementação.

O tema da tolerância -- entendida como "o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo"; como "a harmonia na diferença"; como, "antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos univversais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro", nos termos da "Declaração de Princípios Sobre a Tolerância" (artigo 1º) -- é contemplado, nos Parâmetros Curriculares Nacionais (MEC, 1997) através da introdução de um "tema transversal" `as disciplinas escolares específicas e, portanto, a ser tratado por todas elas: trata-

se do tema da “pluralidade cultural”. Está também presente em outras medidas descentralizadoras da educação escolar e, ainda, na renovação de perspectivas do ensino, exemplarmente nos casos de ponta do ensino da língua portuguesa -- com a aceitação de normas populares e dos falares locais -- e da história -- com a incorporação das mentalidades e da vida cotidiana e a concepção da História como uma variedade de versões.

Do mesmo modo, a nova LDB torna flexíveis as decisões sobre conteúdos, métodos e dinâmicas da educação escolar, atribuindo ao nível local e comunitário o poder de construção da escola e do currículo, legitimando, na escola, a presença de singularidades próprias ao universo sociocultural onde se instala. No mesmo sentido positivo, de reconhecimento oficial e incorporação, pelo Estado e pelo governo, no Brasil, de valores que podemos agora -- motivados pelas propostas deste Seminário -- perceber como vinculados ao tema da tolerância, está a legislação específica sobre os direitos constitucionais e educacionais dos povos indígenas (Constituição Federal de 1988 e LDB, em seus artigos específicos sobre os índios).

Se isto significa um grande avanço em relação à situação de algumas décadas atrás, cabe reiterar a distância evidente entre esse nível (legal, textual) da realidade e as situações concretas, socialmente vividas por segmentos majoritários da população. Diante disso, cabem algumas perguntas: como chegaram tais idéias aos textos legais e aos textos que orientam a prática escolar? Como tais idéias são efetivamente incorporadas às políticas públicas? Em que condições se dá sua implementação?

De um lado, parece-me correto afirmar que, nos casos acima citados, elas chegam principalmente por duas vias: de um lado, pelo debate internacional que resulta em Convenções e Declarações dos quais o Brasil torna-se signatário; de outro, pela pressão interna de movimentos sociais organizados, no país, como o negro, o indígena, o de mulheres, entre outros. No texto das leis (penso no artigo 231 da Constituição de 1988 e na LDB, essencialmente), a incorporação se fez, até aqui, em termos que considero bastante satisfatórios, porque há o reconhecimento pleno da diversidade sociocultural do país e dos direitos a ela associados. No plano da definição das

políticas públicas e de sua efetiva implementação, porém, revelam-se oportunidades para a intrusão da intolerância.

As raízes da intolerância que aí se manifesta certamente estarão nas dificuldades inerentes ao que o Prof. Roberto Cardoso de Oliveira chamou -- em seu texto para o presente Seminário, "Sobre o Diálogo Intolerante" -- de o "discurso interétnico". Ao examinar "a persistência do discurso hegemônico, habitual no diálogo interétnico", o Autor o examina "em termos de uma moralidade (o do compromisso com a idéia do bem viver do Outro) e de uma eticidade (o do compromisso com a idéia do dever de negociar democraticamente a possibilidade de se chegar a um consenso com o Outro)" (R. Cardoso de Oliveira 1997, p. 7, grifos no original), livre de qualquer sentimento de caridade, "pois tolerância deve ser compreendida como respeito, sem o qual a dignidade moral é atingida" e como "uma questão de direito, ademais de poder situá-lo (o conceito de tolerância) no patamar da moralidade e da eticidade" (idem).

Assim, `as dificuldades próprias do diálogo entre grupos sociais culturalmente diversos para a apreensão plena dos sentidos atribuídos pelo Outro ao mundo e `as palavras, acresce-se a "certeza" do saber hegemônico, tantas vezes autoritário, fruto da ignorância da multiplicidade e da riqueza de saberes e verdades que a diversidade contém e produz. A educação é um campo em que tais certezas parecem poder, lamentavelmente, manifestar-se com uma certa liberdade.

A "Declaração de Princípios Sobre a Tolerância" a define como "atitude ativa", acolhedora da convicção e do respeito pela diversidade e pelo pluralismo, capaz de fazer da alteridade um valor. Esta concepção revela a convergência absoluta que existe entre este movimento atual pela tolerância -- do qual o presente Seminário é parte integrante -- e o exercício da Antropologia como disciplina científica. Vivenciar a tolerância como "atitude ativa" supõe, no mais íntimo das pessoas, uma profunda transformação. Ao mesmo tempo, é exatamente este o requisito básico para a produção do conhecimento em Antropologia. É isto o que ensina a experiência de ensino da Antropologia a jovens universitários. É isto também o que ensina a experiência de formação continuada de professores do ensino fundamental e médio, em

cursos de extensão universitária. Mais ainda, é isto o que se descobre, pessoalmente, ao longo de nossa própria formação como antropólogos. Tal transformação pessoal significa libertação e enriquecimento. Mas exige coragem e disposição. Isto nos ensinam os numerosos estudos antropológicos e sociológicos sobre o preconceito, o estigma, os estereótipos, a discriminação, o racismo.

Entre o positivo texto das leis e a definição e implementação efetiva de políticas públicas adequadas ao incremento da tolerância como marca das relações sociais no país, e da construção de experiências sociais (e, em especial, educacionais) certamente há um grande espaço, ainda bastante vazio, a ser preenchido com experiências e medidas concretas de divulgação científica da Antropologia e de seus conhecimentos acumulados sobre os grupos étnicos no Brasil. Se se quer ter a tolerância como objetivo a ser incorporado à mentalidade brasileira pela via da educação, a formação continuada de professores das redes públicas e privadas e os cursos de licenciatura nas universidades devem acolher sistematicamente atividades voltadas à sensibilização para a alteridade e garantir o acesso dos professores e estudantes ao conhecimento acumulado sobre os grupos étnicos específicos e os povos indígenas no país.

No caso dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), valoriza-se a “pluralidade cultural” (o que é extremamente bem-vindo, sem dúvida). Dá-se-lhe, porém, um tratamento bastante tímido, mais um aceno, uma lembrança, do que a necessária revolução de mentalidade que o tema deveria desencadear e sem a qual o cristalizado monumento de intolerância constituído pelo racismo e pela discriminação étnica e cultural tenderá, nas escolas, a se manter inabalado. Em contraposição ao tom discreto reservado nos PCN ao tema do “pluralismo cultural”, cabe registrar o que a realização de cursos e oficinas com professores, coordenadores pedagógicos e diretores do ensino fundamental e médio de escolas públicas na Grande São Paulo tem me revelado: há uma carência evidente e reconhecida e uma receptividade absolutamente significativa dos professores à temática da diferença, do convívio na diferença, da “harmonia na diferença”. Afinal, sua experiência cotidiana, em suas salas de aula e em suas escolas, coloca-os constantemente diante da diversidade étnica, cultural, dialetal. A boa disposição em rever-se e em livrar-se de atitudes

intolerantes (racistas, preconceituosas, excludentes do Outro) tem me surpreendido enormemente. A temática indígena tem servido, assim, nesses cursos e oficinas realizados em meio urbano, a dois propósitos: para informar os não-índios sobre os índios, seus contemporâneos e co-cidadãos, favorecendo o conhecimento e o respeito; para propor a reflexão sobre o universo social mais imediato e o trato da diversidade no ambiente escolar. Por que, então, a timidez nos PCN, um dos documento efetivamente mais importantes da atual política educacional brasileira, com reflexos imediatos e profundos, sobre a educação fundamental no país? Por que a relutância em abraçar plena e incondicionalmente a idéia do “convívio na diferença: 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 [tolerante, diríamos agora]”, como afirmávamos em um livro publicado em 1995 pelo próprio Ministério da Educação<sup>1</sup>?

No caso da educação escolar indígena, a existência de projetos de autoria indígena com assessoria pedagógica, lingüística e antropológica especializada, alguns já bastante consolidados por vários anos de vigência; a multiplicidade de atitudes, em diferentes comunidades indígenas, frente `a escola como instituição e de concepções do lugar, das finalidades, das formas e da abrangência da educação escolar ; o número e a relevância das associações de professores índios; a experiência acumulada pelos próprios professores índios e os assessores que escolheram, entre outros fatores, mostram a vitalidade e a complexidade do tema da educação escolar indígena no Brasil. Fruto de intensa mobilização política, iniciada nos anos setenta, o reconhecimento legal dos direitos indígenas a uma “educação escolar indígena diferenciada, específica e de boa qualidade” permitiu sua institucionalização no plano das diretrizes nacionais da Educação, com expressão formal tanto no Ministério quanto nas Secretarias estaduais e, em alguns casos, municipais de Educação. Está em pauta, no momento atual, o processo de implementação dessas propostas e o que já se nota é o desencontro entre as experiências positivas de construção de escolas indígenas diferenciadas pelos próprios índios

---

<sup>1</sup> (Lopes da Silva e Grupioni 1995, *A Temática Indígena na Escola. Novos Subsídios para professores de 1º e 2º Graus*. MEC/MARI/UNESCO, p.15)

e o modo como, via de regra, as novas normas e os novos direitos indígenas são apreendidos nos âmbitos institucionais estaduais e municipais.

Em debate, tanto o conceito da educação escolar indígena *diferenciada* (limites, alcance, significados, conteúdos), garantida aos índios por lei, quanto os impasses e vantagens criados por sua institucionalização como parte do sistema nacional de ensino. Coloca-se-nos, como objeto urgente de reflexão e pesquisa, a tensão entre, de um lado, a extrema liberdade de criação e o respeito à diferença, garantidos no texto da lei e nas recomendações do MEC às escolas indígenas e fruto dos movimentos sociais mobilizados para tal fim nos últimos vinte anos e, de outro, a resistência e a dificuldade de compreensão e aceitação deste *direito à diferença* pela máquina burocrática (secretarias municipais e estaduais de educação, Conselhos Estaduais de Educação, etc.). Em muitos casos, isto se dá por desconhecimento e incompreensão do grau de liberdade que a lei efetivamente garante aos índios na construção de sua educação escolar; em outros, pelo que Roberto Cardoso de Oliveira, no texto já mencionado, chamou de “diálogo intolerante”; quase sempre, pelo mecanismo sobejamente conhecido pela Antropologia e historicamente característico dos processos de “colonização”, aquele da “redução do Outro ao mesmo”, neste caso manifesto no desejo de normatização excessiva e detalhista, homogeneizadora a todo o custo, expresso reincidentemente pelos funcionários administrativos e pelos Conselhos Estaduais de Educação que buscam operar, no caso da educação escolar indígena, com o mesmo grau de normatização e de regulamentação a que está sujeita a administração da educação brasileira.

Há um embate e uma dificuldade evidentes entre, de um lado, a garantia das especificidades socioculturais e lingüísticas na construção da educação escolar indígena pelos grupos indígenas e o reconhecimento do direito dos índios à diferença e, de outro, o caráter normatizador e homogeneizador das políticas públicas. Aos pesquisadores e cientistas convencidos da possibilidade de florescimento de um diálogo interétnico pautado pela tolerância e pelo respeito à diversidade sociocultural, cabe investigar sistematicamente as raízes e os caminhos para a superação desta tensão entre o nível macro, das políticas educacionais do governo brasileiro, e o nível micro, das singularidades lingüísticas, culturais e de concepção do lugar e das funções da

escola por diferentes grupos indígenas, condições para o exercício pleno, no campo educacional, da cidadania indígena.

São Paulo, 21 de novembro de 1997.

37

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL	
data	____/____/____
cod	KID 00030

Seminário Internacional "Ciência, Cientistas e a Tolerância"  
GT sobre Populações Indígenas  
UNESCO / USP, 19 - 21 de Novembro de 1997

Doc 7

## Os Índios da América Central e a construção de uma Cultura de Tolerância

El indigenismo como ideología de modernización e integración de los pueblos indígenas a una 'sociedad nacional' ficticia ha fracasado en forma violenta en los últimos veinte años en aquellas regiones centroamericanas donde la población indígena representa una mayoría regional que exige una soberanía compartida con el mismo estado nacional. Pero fue el conflicto agrario, el despojo de las tierras comunales, que desencadenó el enfrentamiento armado en gran escala en tres Países: Guatemala (1978 a 1995), Nicaragua (1980 a 1985) y Chiapas - México (1994 a 1996), repitiendo los mecanismos de los "levantamientos de los indios" durante toda la época colonial de mesoamerica, usando el lema de "Tierra y Libertad".

El caso de Guatemala, sin embargo, se destaca por el hecho de que este país centroamericano cuenta con el mayor porcentaje de población indígena del continente ( un mínimo de 60 %, cerca de 7 millones ) y con una historia de conflictos que se caracteriza por una política de exterminio de las comunidades indígenas bajo sospecha de cuestionar el gobierno de la minoría de descendientes europeos. Esta cultura política, a la vez racista e inviable, llevó al país a una guerra de 36 años, con un holocausto de 200.000 muertos, más de 400 aldeas indígenas aniquiladas y un millón de desplazados internos, correspondiente al 10% de la población total. Como explicar esta furia de intolerancia, muerte y devastación en términos antropológicos ?

A diferencia de los demás países centroamericanos la identificación de los habitantes de Guatemala como pueblos indígenas mayas por un lado y como 'ladinos' por el otro lado sigue siendo determinante para el ejercicio del poder político, tanto a nivel regional como en lo que se refiere al Estado Nacional. A este antagonismo de raíces y características coloniales se subordinan las otras identidades tan variadas como el género, la edad, la clase social, el oficio, la confesión religiosa y el partidismo político.

La base para el campesinado maya sigue siendo una cultura propia inscrita en la civilización milenaria de los pueblos mesoamericanos que como dimensión simbólica da sentido al pasado común y a un futuro que es concebido como un proyecto histórico diferente al proyecto del Estado Nacional, a la 'Patria Criolla' de los ladinos, que a su vez, aunque con profundo malestar y casi por desesperación, es asumido como proyecto propio de los campesinos ladinos, hijos abandonados del proceso colonial. Se podría decir que tanto las culturas autóctonas mayas como la ladina, de formación colonial, definen una memoria histórica diferente y mutuamente excluyente que sirve de guía a la acción política. Mientras que el estado ladino y las fuerzas políticas en juego se apropien del 'Proyecto Guatemala' no puede existir compatibilidad entre las visiones del futuro inherentes a las culturas étnicas de la región. Como consecuencia de la imposibilidad de construir un proyecto histórico común quedó la militarización de las relaciones sociales e interétnicas para mantener la hegemonía ladina.

Con la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera el 29 de dic. de 1996 entre el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) se dio inicio a la construcción de un nuevo concepto de convivencia en un estado multiétnico, pluricultural y multilingüe. Los 12 acuerdos parciales reúnen una enorme cantidad de recomendaciones y

exigencias que llevarán muchos años a ser implementados, facilitando de esta manera una oportunidad que muchos ven como última y única de construir una cultura de tolerancia entre pueblos antagónicos, y evitando así nuevas guerras étnicas consideradas inevitables hace poco tiempo. En los Acuerdos sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, sobre Derechos Humanos y sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria se creó un marco legal para la articulación de la diversidad cultural, el reordenamiento territorial, el reconocimiento de los derechos étnicos consuetudinarios y de un concepto de etnodesarrollo. Será Guatemala el ejemplo de un estado nacional latinoamericano que acepta compartir su soberanía con los pueblos indígenas que habitan su territorio ?

En la Costa del Caribe de Nicaragua, hábitat de los Miskitos, fue la Iglesia Morava y su "teología de la liberación" de corte ecuménico, reforzado por el contenido mesiánico católico del sandinismo, que se desarrolló 1980/81 hacia una organización representativa regional que se llamó programáticamente MISURASATA (Miskitos, Sumus y Ramas Unidos). La ruptura con el Estado Sandinista en torno al no reconocimiento de las tierras comunales y del miskito como idioma oficial llevó a MISURASATA a una guerra de 1982 a 1988, durante la cual desde 1984 comienza una negociación con los sandinistas que conlleva 1986 al Estatuto de Autonomía de la Costa Atlántica Norte y Sur y en febrero de 88 a la firma del armisticio. Desde entonces se reconoce formalmente la autonomía regional para la población costeña y se proliferaron proyectos políticos y de desarrollo comunitario, reforzando en toda Nicaragua una nueva percepción de la identidad étnica e histórica propia.

En Chiapas fue la Iglesia popular maya y el movimiento de los diáconos impulsado por Mons. Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de Las Casas, que se transforman en una rebelión indígena. Como causas principales para la sublevación del 1 de enero de 1994 se observa:

- una organización comunitaria indígena con capacidad de encargar a un determinado número de jóvenes (como topiles) para servir de soldados y con el compromiso de substituirlos en el caso de eventuales bajas, según el "sistema de cargos" tradicional.
- la iglesia católica, que hizo un trabajo extenso de conscientización, respetando las formas organizativas locales, substituyendo a las parroquias por comunidades de base que corresponden a las propias comunidades (iglesia como "lámpara que hace ver los obstáculos en el camino").
- las influencias del movimiento estudiantil del norte de México y de organizaciones político-militares vecinas de Guatemala.

Los cambios políticos en México que llevaron a un partido de izquierda - PRD - a desafiar el PRI en la misma capital mexicana modificaron también la relación de fuerzas en Chiapas y en las últimas semanas parece que el estado mexicano acepta algo impensable hace apenas dos años: ceder en la cuestión de la autonomía regional al Ejército Emiliano Zapata de Liberación Nacional.

### **Nuevas perspectivas: articular la diversidad y construir la paz**

En los tres casos la demanda principal de los pueblos indígenas sublevados contra un sistema intolerante y discriminatorio se dirige a una soberanía compartida entre el estado nacional y regiones autónomas, garantizando el derecho a la territorialidad, a la autonomía de gobierno y a la construcción de un proyecto histórico propio, reconocido como enriquecimiento de la diversidad nacional.

No se busca el poder hegemónico dentro del estado, sino tierra, libertad, autonomía y paz, recuperando espacios de vida comunitaria y de civilización propia, confirmando la tesis de que

"... un mundo sin comunidades alternas, sin grupos sociales diferenciados, sería un mundo condenado a la falta de creatividad y de lealtades fraternas" (Declaración de Barbados III, Río de Janeiro 1993).

Bibliografía:

Cojtí Cuxil, Demetrio

1997 Ri Maya' Moloj pa Iximulew ( El Movimiento Maya en Guatemala ); Guatemala

Grünberg, Georg (coord.)

1995 Articulación de la Diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Tercera Reunión de Barbados; Quito

Guzmán Böckler, Carlos

1986 Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala; México

Le Bot, Yvon

1992 La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala (1970 - 1992); Paris

Wilson, Richard

1995 Maya Resurgence in Guatemala. Q'eqchi' experiences; London

Georg Grünberg

Guatemala (03/11/97)

## A UNIVERSALIDADE PARCIAL DOS DIREITOS HUMANOS<sup>1</sup>

Carlos Frederico Marés de Souza Filho<sup>2</sup>

### 1. O UNIVERSALISMO DE LAS CASAS

"O domínio das coisas que são inferiores ao homem corresponde a todos os homens do mundo, sem exclusão de fiéis e infiéis, segundo a justiça e disposição divinas em geral, e conforme o direito natural e das gentes em particular"<sup>3</sup>, assim Bartolomé de Las Casas enunciava o primeiro princípio para defender a justiça dos índios, buscando uma universalidade ainda que expressa numa fonte diferente da conhecida ou reconhecida pelos próprios índios.

A justiça e disposições divinas e o direito natural e das gentes são pressupostos anteriores ao conhecimento, exatamente por isso universais, que independem de serem os povos fiéis ou infiéis para gozá-los. Estas idéias de Las Casas tinham conseqüências nem sempre aceitas pelo poder espanhol da época.

A grande conseqüência é o direito que os índios têm à terra e a sua própria jurisdição, como afirmava Las Casas: "Quaisquer nações e povos, por infiéis que sejam, possuidores de terras e de reinos independentes, nos quais viveram desde o início, são povos livres e que não reconhecem fora de si nenhum superior, exceto os seus próprios, e este superior ou seus superiores têm a mesma pleníssima potestade e os mesmo direitos do príncipe supremo em seus reinos, que os que agora possui o imperador em seu império"<sup>4</sup>.

Esta conseqüência sozinha era suficiente para o Poder duvidar da teoria inteira. Valores universais acabavam por inviabilizar a dominação, e a liberdade, irmã da planíssima potestade, seria um estorvo para quem quisesse, pelas armas ou temor, dominar as novas terras. A teoria não servia aos interesses dominantes da época!

<sup>1</sup> O presente trabalho foi preparado originalmente para um Seminário em Quito, Equador, organizado pelo Instituto Latino-americano de Serviços Legais Alternativos, em outubro de 1994. O trabalho foi publicado em espanhol na série documentos de ILSA, Bogotá. Corrigido para o Seminário Internacional "Ciência, cientistas e tolerância".

<sup>2</sup> Procurador do Estado do Paraná, foi Secretário de Cultura do Município de Curitiba (1983-8), Procurador Geral do Estado do Paraná (1991-4). É professor de Direito Agrário e Ambiental da PUC-PR. Presidente do Instituto Socioambiental (São Paulo), membro do conselho diretor da AJUP (Rio de Janeiro) e de ILSA (Bogotá).

<sup>3</sup> LAS CASAS, Bartolomé. Princípios para defender a justiça dos índios. In: SOUZA FILHO, C.F. Marés de (org.). *Textos clássicos sobre o direito e os povos indígenas*. Curitiba : Juruá/NDI. 1992. p. 13.

<sup>4</sup> Ob. cit. p. 21

A idéia universal de Las Casas era baseada em um direito natural, preexistente ao homem e de inspiração divina, mas tão amplo e tão profundo que mesmo os infiéis, isto é aqueles que desconheciam a divindade inspiradora, eram por ele regido. Esta verdade universal de Las Casas não encontra paralelo teórico senão em momentos muito recentes, quando se afirma que grupos sociais muito diversos regem-se por suas próprias leis e cujo primado está na liberdade de auto reger-se, segundo seus usos, costumes e tradições.

De Las Casas até o pensamento indígena atual, a História é contada pelo Estado que, se achando universal, nega o princípio da universalidade existente fora das relações sociais concretas.

## 2. A REVOLUÇÃO FRANCESA E O ESTADO MODERNO

É curioso imaginar que mais de duzentos anos depois do nascimento do Estado moderno sob o signo da liberdade e da dignidade humana ainda haja espaço para discutir, pensar, denunciar ou mesmo constatar a existências de franjas da sociedade que não só não estão cobertas pelo manto protetor do Estado, como sofrem opressão exatamente por isso.

Não seria verdadeira a afirmação de que nada avançou. Ao contrário, nestes duzentos anos a teórica afirmação de que todos “nascem livres e iguais em direito”<sup>5</sup>, esteve sempre exposta ao conhecimento de todos os poderes e sempre encontrou cidadãos dispostos a lutar, as vezes com a perda da própria vida, para que fossem efetivos, exatamente como desejaram os representantes do povo francês naquele longínquo 26 de agosto, mas como jamais puderam ou quiseram cumprir os poderes instituídos.

Mas se há tanta luta, é porque não tem sido fácil impô-los. Os detentores do poder, político ou econômico, não tem transformado em realidade os princípios que solenemente proclamam em momentos de tensão cívica.

O texto da declaração francesa de 1789 adotou o princípio da liberdade como seu fundamento, mas, ao mesmo tempo, estabeleceu a lei como limite: “A liberdade consiste em poder fazer tudo aquilo que não prejudique outrem: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos, Estes limites apenas podem ser determinados por lei.”

É aqui exatamente que nasce o Estado Constitucional. A inclusão dos direitos e suas garantias, e a separação dos poderes passou a fazer parte do próprio

---

<sup>5</sup> Art. 1º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, do dia 26 de agosto de 1789, da Assembléia Nacional do povo francês.

conceito de Constituição: “Qualquer sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos, nem estabelecida a separação dos poderes, não tem Constituição”<sup>6</sup>.

Os Estados foram adotando Constituições e proclamando os direitos individuais e exercendo a separação dos poderes. Apesar disso, os direitos individuais, ainda os mais singelos como a liberdade formal, passaram muito tempo até que fossem reconhecidos na prática por todos os Estados Constitucionais. A escravidão é o mais evidente exemplo! O Brasil, escreveu sua primeira Constituição em 1824, mas manteve a escravidão até 1888.

Aliás, para o Estado Liberal a proclamação pela liberdade não significa mais do que a não intervenção do Estado na vida econômica do cidadão, mas suas leis, talvez por isso mesmo são inoperantes para garantir os direitos proclamados.

Dentro desta concepção, os direitos humanos, mal formulados, não podiam ser considerados universais, por que os próprios Estados que os consagravam em suas Constituições não tinham compromisso com seu cumprimento. Além disso, havia muitos espaços, muitos territórios, que não estavam “protegidos” por um Estado. A idéia de ser universal não passava de uma proclamação parcialmente válida.

### **3. O ESTADO ÚNICO E O MUNDO ESTATIZADO.**

Aqui talvez já seja o caso de traçar um primeiro paralelo entre Las Casas e o Estado Liberal. Las Casas acreditava na liberdade e no direito natural como princípios universais, o estado liberal, também. Porém Las Casas imaginava que a liberdade e o direito natural se realizavam segundo os usos, costumes e tradições de cada povo, dito em outras palavras, cada povo é livre de reconhecer os valores do direito natural que os rege. O Estado liberal ou constitucional, pensava diferente, a liberdade de cada povo estaria sujeita a um conjunto de regras de limitações impostas pela lei, isto é, pelo próprio Estado.

O Estado moderno é um Estado Constitucional. Todas as Constituições contém, necessariamente, dizia já a Declaração francesa, a divisão de poderes, isto é, a organização do Estado, seus limites e competências, e a garantia dos direitos. Os direitos, porém, são declarações de vontade enquanto não transformados em lei pelo Estado dividido em poderes distintos. Enquanto não vier a normatização, não tem eficácia, não vale!

A compreensão deste fenômeno fez com que Lassalle, em 1860, chamasse a Constituição escrita de Constituição folha de papel, que encerra um cinismo e uma falácia, cinismo porque é capaz de declarar o que é bom, positivo, justo; falácia

---

<sup>6</sup> Art. 15 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, francesa, de 1789.

porque não torna eficaz aquilo que declara justo e continua a imperar o arbítrio e a dominação, e, quando não é assim, é simplesmente rasgada.<sup>7</sup>

A cultura constitucional, procurou encerrar o universalismo no Estado. Um Estado único, com uma única fonte de direito, emanada diretamente da Constituição, com leis organizadas em Códigos, que encerram todas as possibilidades das relações jurídicas, em sistema sem lacunas. Esta organização social que não admite fissuras nem diferenças, não pode aceitar o índio com uma vida e organização social fundada em outros princípios que não sejam os enunciados constitucionais que se efetivam pelo direito civil. Dito em outras palavras, não pode este sistema sem lacunas aceitar povos que prescindam do Estado e da propriedade privada.

As concepções de avanço, progresso, desenvolvimento só podiam entender os índios como passageiros, provisórios, em situação de mudança, acreditando que no momento em que conhecessem *"os bens permanentes de uma sociedade pacífica e doce, e vivessem debaixo das justas e humanas leis que regem os povos"*<sup>8</sup> imediatamente deixariam, felizes, de ser índios para ser um cidadão integrado na cultura constitucional.

Estas idéias avançaram desde o séc. XIX. Depois da Segunda Guerra houve um intensificação do papel do Estado, de tal forma que não se pode imaginar território do mundo sem a jurisdição de um Estado. No início se dizia que o território poderia ser independente, sob tutela, autônomo ou sujeito a alguma limitação de soberania. Mas logo depois passaram todos os territórios a conformarem ou serem conformados por um Estado. O direito a se constituir em Estado se confundiu com o direito a autodeterminação dos povos.

Os povos, todos e qualquer um, passaram a ser súditos de um Estado. Pois bem, esta nova organização Estatal, fundada no princípio da soberania e autodeterminação (do Estado e não dos povos que o habitam) erigiu um novo dispositivo de direitos humanos universal: a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10 de dezembro de 1948.

Depois de pouco mais de 150 anos, o mundo reconhecia que a primeira declaração, francesa, não havia logrado a universalidade desejada. O Estado liberal mesmo solenemente proclamando aqueles direitos, não conseguiu descobrir, criar, inventar um direito com efetividade suficiente para dar conta da missão de universalizar o conceito de direitos humanos, nem mesmo com guerras e bombas nucleares.

Esta nova declaração se faz num momento de mudança do Estado e do Direito. O Estado passou a assumir todos os territórios, repudiando a tutela, o

---

<sup>7</sup> LASSALLE, Ferdinand. *A essência da constituição*. Rio de Janeiro : Liber juris, 1985.

<sup>8</sup> Carta Régia de 13 de maio de 1808. *Legislação Brasileira desde 1808 até 1834* coletada pelo Conselheiro José Paulo de Figueroa Nabuco Araújo. Tomo Primeiro, Rio de Janeiro. Typ. Villeneuve, 1836. p. 20

colonialismo e outras formas de submissão de povos a Estados estrangeiros. As guerras de libertação nacional esquentam a guerra fria.

O Direito também muda. A fechada visão de direito encerrado em si mesmo, cuja eficácia era absorvida pela validade, e pelo qual a Constituição não passava de fonte referencial para as normas infraconstitucionais, começa a sofrer crítica e abalo. O Direito Público, especialmente o Constitucional ganha teóricos como Conrad Hesse e Karl Loewenstein,<sup>9</sup> que formulam a teoria de que cada Constituição é um compromisso entre as forças sociais e grupos pluralistas que participam de sua conformação. Dizem que a norma constitucional e a realidade somente podem ser entendidas se analisadas em sua interdependência.

Ainda mais importante, junto com outros juristas afirmam que a norma constitucional é impositiva, porque impõe condutas cogentes a sociedade, isto é, são leis que tem eficácia e força normativa. A Constituição deixava de ser folha de papel para se tornar dirigente da ordem jurídica e da sociedade, vinculando o legislador.<sup>10</sup>

Surge aqui uma diferença fundamental entre o Constituição liberal que adotava os princípios dos direitos humanos da revolução francesa, mas cuja força normativa era nula e este novo Estado, cuja Constituição tem força normativa. Os direitos humanos admitidos pela Constituição liberal e os admitidos por esta nova, são praticamente os mesmo, a diferença está só em sua aplicabilidade ou eficácia.

#### 4. A UNIVERSALIDADE PARCIAL DOS DIREITOS HUMANOS

As mudanças operadas na Constituição e no próprio Estado tiveram a profundidade de mudar as concepções jurídicas acerca dos povos indígenas. O velho conceito da assimilação cede lugar para o conceito da convivência. Quer dizer, os índios vêm adquirindo o "estranho" direito de continuar a ser índio, depois de quinhentos anos de integração forçada.

Apesar disto, a idéia da universalidade dos direitos humanos continua presente, não apenas na formulação explícita da Declaração de 1946 ou nos textos das diversas Constituições surgidas a partir de então, mas mais ainda do que isto, no fundo do pensamento dos juristas que as interpretam.

Estes juristas entendem que há um conjunto de conquistas civilizatórias que integram os princípios normativos, cogentes e imperativos, das Constituições, ainda que não explícitos. Entre estas conquistas estariam, certamente, os direitos humanos.

---

<sup>9</sup> Conrad Hesse escreveu a *Força normativa da Constituição* em 1956 e Karl Loewenstein a *Teoria da Constituição* em 1959.

<sup>10</sup> Cf. a respeito, José Gomes Canotilho, *Constituição dirigente e vinculação do legislador*, Coimbra, 1992.

Se tomássemos a liberdade de traduzir as concepções de Las Casas para institutos jurídicos modernos, despidos do direito natural e da teologia, talvez pudéssemos dizer que a universalidade dos direitos humanos consiste exatamente, em cada povo construir seus próprios direitos humanos, segundo seus usos, costumes e tradições. Quer dizer não existem direitos humanos universais, mas existe um direito universal de cada povo elaborar seus direitos humanos com única limitação de não violar os direitos humanos dos outros povos.

A universalidade, assim formulada, está muito longe daquela proposta pela Declaração de 1946 e traduzida juridicamente nas nossas Constituições atuais, porque estas são na verdade princípios civilizatórios impostos para todas as culturas. Se fizermos esta mesma análise em relação aos direitos humanos de última geração, os direitos econômicos e sociais, sua parcialidade surge com mais clareza: os direitos econômicos não são mais que o direito a gozar o desenvolvimento segundo padrões capitalistas, isto é, sob a concepção da cultura dominante, o que é uma forma de colonialismo.

Cada povo há de ter um conceito de direitos econômicos e sociais vasado segundo sua cultura, crença e sonho coletivo.

Poderiam existir, então, princípios universais? O único princípio universal pensável é a liberdade que possibilita cada povo viver segundo seus usos e costumes e transformá-los, quando desejável e necessário, em Constituições rígidas, após inventar sua própria forma estatal de organização.

#### **4. A JUS DIVERSIDADE DA SOCIEDADE PLURAL**

As Constituições da atual América Latina e, em conseqüência os Estados que elas organizam, começam a reconhecer a existência da diversidade social. Parece que a consciência da sociodiversidade é um fenômeno mundial, basta olhar para o leste europeu e dar-se conta de que as diferenças étnicas não são apagadas tão facilmente, resolver as questões materiais, de sobrevivência física dos povos não torna todas as gentes iguais. Uma visão dos índios da América e isto fica comprovado. Quinhentos anos depois de toda sorte de opressão, miséria e infelicidade não foram suficientes para retirar-lhes as crenças, cosmovisão e nem mesmo a língua.

Assim, impõem-se o reconhecimento da sociodiversidade pelo sociodominante. Mas isto tem conseqüências que não são facilmente aceitas pelo Estado que continua único e onipotente.

Vejamos, os direitos humanos, enquanto garantias individuais de liberdade contra a opressão, de vida, de dignidade e integridade pessoais podem ser reconhecidas pelas Constituições. Como estas passaram ter um caráter normativo e impositivo, as garantias individuais se constituem em valores que podem ser realizados

dentro do sistema jurídico concebido pelo Estado moderno, tornando-se assim, uma universalidade.

Entretanto, quando pensamos em sociedades inteiras que estão fora dos sistemas jurídicos nacionais, que se regem por suas próprias leis, temos que reconhecer que aquela universalidade criada pela Constituição impositiva é parcial, porque não alcança toda a população, mas somente a que está integrada, ainda que de forma relativa, ao sistema. E o que fazer com esta outra ou outras sociedades que vivem à margem do Estado e da Constituição, representadas especialmente pelos povos indígenas?

Alguns Estados latino-americanos incluíram em suas Constituições o reconhecimento de uma sociedade plúrima étnica e culturalmente (Paraguai, Colômbia e até certo ponto Brasil), mas isto não é suficiente.

O simples fato de adotar para estes povos o sistema jurídico ocidental, imaginado como um conjunto de valores universais, não garante uma convivência pacífica e harmônica, mas tão somente um retorno ao surrado conceito de integração.

Os princípios universais de reconhecimento integral dos valores de cada povo somente podem ser formulados como liberdade de ação segundo suas próprias leis, o que significa, ter reconhecido o seu direito e sua jurisdição. Poderíamos chamar isto de jusdiversidade.

Finalmente, é claro que os povos indígenas são, na América, o exemplo mais evidente da parcialidade dos direitos humanos universais, mas outros povos, que se organizaram à margem e muitas vezes contra o processo civilizatório, como as comunidades negras da América, sofrem da mesma opressão. Por outro lado não é difícil reconhecer que de uma maneira geral os excluídos da sociedade, de forma consciente ou não, são também núcleos de povos diferenciados, que não tem nas Constituições impositivas seus direitos coletivos reconhecidos.

Esta sociedade organizada por um Estado e um Direito que se considera universal, sob o signo da igualdade formal, na verdade omite, esconde ou reprime a profunda diversidade existente. Os povos e as gentes que vivem omitidos, escondidos ou suprimidos contam uma história de intolerância e certamente não consideram tão humano o universalismo redutor. Em seus sonhos imaginam um mundo plural e, por isso mesmo, livre.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL	
data	____/____/____
cod.	KID 00086

A Tolerância e a Política de Saúde do Índio no Brasil: São compatíveis os Saberes de  
Biomedicina e Medicina Indígena?

E. Jean Langdon

DOC 9

49

A 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio, realizada em 1986, levantou dois princípios gerais: (a) a necessidade urgente da implantação de um modelo de atenção que garanta ao índio o direito universal à saúde e (b) o respeito para as especificidades culturais e práticas tradicionais de cada grupo. Estes princípios foram incorporados pela Assembléia Nacional do Constituinte em 1988 que criou o Sistema Único de Saúde e garantiu aos povos indígenas o direito de atenção integral e diferenciada em relação à saúde.

Se examinamos a inserção destes princípios na legislação brasileira a luz de diretrizes internacionais, a legislação brasileira se mostra de acordo com os *Princípios sobre a Tolerância* aprovados pelo UNESCO em 1995. Especificamente, pode ser citado o Artigo 1, que define tolerância como "o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas ...."(1997: 11) e Artigo 2 que declara a necessidade do estado aceitar e respeitar "o caráter multicultural da família humana."(1997: 13). De interesse particular para a saúde indígena é o Artigo 3.3:

"medidas devem ser tomadas para assegurar a igualdade na dignidade e nos direitos dos indivíduos e dos grupos humanos em todo lugar onde isso seja necessário. Para tanto, **deve ser dada atenção especial aos grupos humanos vulneráveis social ou desfavorecidos economicamente a fim de lhes assegurar a proteção das leis e regulamentos em vigor, sobre tudo em matéria de moradia, de emprego e de saúde, de respeitar a autenticidade de sua cultura e de seus valores .....**" (FLLCH, 1997: 14, grifos meus).

A garantia na Constituinte do direito indígena de atenção integral e *diferenciada* à saúde se justifica pela vulnerabilidade dos índios em termos da sua situação de saúde e de

sua especificidade étnica. Com sua pacificação, grupos inteiros foram exterminados ou quase exterminados como consequência do contato com as doenças européias

As doenças representaram sempre o primeiro fator da diminuição das populações indígenas...a história das nossas relações com os índios é uma crônica de chacinas e sobretudo de epidemias (Ribeiro 1982: 208).

Hoje, fatores como a marginalização, a perda de território e mudanças ambientais, a conseqüente perda das técnicas tradicionais de subsistência, e a exploração por parte da sociedade envolvente contribuem para uma situação de saúde muito precária.

Suas condições sanitárias em geral não são satisfatórias. Destacam-se entre outros problemas: a elevada prevalência de doenças endêmicas como a tuberculose, a malária, a verminose e os freqüentes surtos epidêmicos provocados por vírus; alta prevalência de doenças carenciais, sendo que, em alguns deles, há alto grau de desnutrição; danos psíquicos que originam alta prevalência de alcoolismo; saúde bucal precária; más condições de saneamento básico...(Miranda, et.al. 1988: 25).

Apesar da legislação brasileira sobre saúde indígena aderir aos princípios de tolerância, na prática, os serviços de saúde estão longe de torná-los uma realidade e contornar sua situação geral de saúde. Os decretos de 1991 e 1993, objetivando a delegação das responsabilidades institucionais para a organização de serviços de saúde do índio, não conseguiram estabelecer um modelo de atenção adequado para resolver os problemas agudos. Assim, a saúde do índio continua péssima. Sua vulnerabilidade frente HIV/AIDS hoje é evidência das condições de pobreza, discriminação, dominação, e má saúde que eles continuam viver.<sup>1</sup>

O fracasso de atender as necessidades de saúde é devido, em grande parte, aos problemas de desenvolvimento de serviços adequados que são diferenciados e ao mesmo

---

<sup>1</sup> Hoje em dia, 95% dos casos de AIDS se encontram entre os pobres, os marginalizados, os discriminados e os do terceiro mundo (Connors e McGrath 1997).

tempo fazem parte do SUS. As soluções propostas pelos decretos de 1991 e 1993 resultaram em profundos problemas na geração, administração, financiamento, e execução dos serviços de saúde. Estes problemas se resumem, primariamente, em uma estrutura burocrática/administrativa confusa e complicada demais, caracterizada pela falta de definição de competências e responsabilidades na geração dos projetos e serviços e pelos conflitos de interesses entre as instituições envolvidas. Não está claro tampouco se o Projeto Lei Arouca, atualmente transitando no Congresso, resolveria estes problemas com sua proposta de criar distritos sanitários.

Porém, os princípios de Tolerância não só exigem que a nação assegure a saúde do índio, mas também exige o respeito para sua especificidade cultural e o reconhecimento dos seus saberes. Esta exigência implica uma compreensão de tolerância mais profunda, uma compreensão que freqüentemente está faltando entre os profissionais de saúde que trabalham com índios. Teoricamente não há conflitos entre os dois saberes. Como tenho argumentado anteriormente, os índios geralmente reconhecem a eficácia da biomedicina e no itinerário terapêutico existe uma relação de complementaridade entre as duas medicinas (Langdon 1988; Langdon 1991; Langdon e MacLennan 1979). Porém, baseando na minha experiência de vários anos pesquisando e colaborando em atividades de saúde indígena, eu vejo certos obstáculos difíceis de serem resolvidos para que um verdadeiro respeito ao saber indígena seja uma realidade. Gostaria de explorar aqui estes obstáculos que impossibilitam a realização plena do princípio de respeito aos saberes indígenas e quais são as implicações para a prática dos antropólogos na área de cuidados de saúde entre populações indígenas.

No primeiro momento, a diretriz de respeitar a especificidade cultural refere-se a respeitar o índio com um ser humano igual, demonstrando tolerância para seus hábitos, costumes e crenças. Nas atividades de prevenção e cura, é frequente ouvir os profissionais em saúde expressando preconceitos comuns sobre dos índios como sendo sujos, ignorantes sobre as noções em relação à saúde e à doença, pacientes desobedientes ou resistentes às indicações do tratamento, e incapazes de compreendê-los. Em geral, as intervenções na área de saúde são realizadas sem o devido respeito para ou o conhecimento da cultura do grupo, e, assim, os profissionais expressam atitudes etnocêntricas e realizam suas práticas sem reconhecer como a especificidade cultural do grupo influencia o êxito de seu trabalho.

Desta maneira, é importante que o treinamento dos profissionais que lidam com saúde indígena resulte de uma boa compreensão do conceito de relativismo e de como as práticas de saúde dos índios fazem parte da sua cultura como um sistema simbólico, composto de valores, representações e significados interrelacionados. É necessário apontar que os índios também têm desenvolvidos conhecimentos e saberes sobre saúde, e, como no caso de nossa biomedicina, estes saberes compõem seu sistema de saúde, definindo o que é doença e saúde, o que causa doenças e o que as cura, e o que é cura. As respostas culturais para estes conceitos de saúde e doença são diferentes daquelas da biomedicina e resultam em noções, valores e expectativas diferentes e específicos segundo a etnia particular. O primeiro passo para evitar a intolerância é o reconhecimento que estas diferenças são legítimas e fazem parte de um sistema cultural de saúde. Não são superstições ou fragmentos de um pensamento menos evoluído.

Um segundo passo, e um que é mais difícil de conseguir, eu creio, é o de relativizar os saberes, alias, relativizar a nossa medicina. A biomedicina, termo que usamos para designar nossa medicina, deve ser vista também como um sistema cultural, e não como a única ciência da verdade. É um sistema de conhecimento baseado na observação empírica e que tem conseguido desenvolver terapias altamente técnicas e eficazes frente à certos estados biológicos. O enfoque principal da biomedicina, em seu *sensu stricto*, é a biologia humana, a fisiologia ou a patofisiologia, onde a doença é vista como um processo biológico universal e a visão do corpo é basicamente mecânica e cartesiana

Apesar de ser impossível falar de uma medicina indígena, em geral, os sistemas indígenas de saúde são mais holistas e podem ser caracterizados como sistemas xamânicos, nos quais doença e saúde fazem parte de um sistema cosmológico e os fatores físicos, sociais e espirituais interagem no processo de saúde/doença e cura. Isto resulta num sistema de saúde baseado em princípios epistemológicos bastante diferentes dos da biomedicina. Os dois sistemas conhecem o mundo e constróem seus saberes com óticas diferentes sobre o que consta como verdade. Segue um resumo das diferenças principais entre os dois sistemas.

biomedicina	sistemas xamânicos
biológica	social-ecológica-cosmológica
cura - sintomática	cura - restauração do bem estar
objetividade	subjetividade
sintomas limitado ao corpo	sintomas podem ser externos ao corpo
curativa	preventiva
escrita	oral
formal	informal

É perigoso caracterizar os dois sistemas de medicina como sendo opostos e de nenhuma maneira estou me referindo ou tentando reforçar as velhas noções que a medicina indígena é basicamente mágica<sup>2</sup>. À meu ver, caracterizar medicina indígena como sendo mágica já é um erro etnocêntrico que fez parte da história de antropologia durante muitos anos. Na prática, os índios seguem um processo terapêutico não tão diferente que o nosso.

No início de uma doença, procuram identificar os sintomas, fazem um diagnóstico temporário que indica a terapia que devem seguir, e depois, eles avaliam o êxito do tratamento (Langdon 1995). Nisto, fundamentam suas primeiras observações e avaliações nas mudanças dos sintomas. Por estes fins, têm desenvolvido uma ciência de fitoterapia, e técnicas de parto, cirurgia, e outras que são análogas as técnicas da biomedicina e sua eficácia é capaz de ser reconhecida por nossa medicina. Muitas destas técnicas tem sido incorporadas aos serviços de saúde, ou são possíveis de ser incorporados.

Porém, o sistema indígena tem uma noção de cura mais abrangente que a biomedicina. Enquanto que a biomedicina define cura como ausência de sintomas de doença, o significado de cura para os sistemas indígenas aproxima mais o conceito inglês de "heal", que vem do grego e implica totalidade. Assim, "heal" para os sistemas indígenas implica a restauração de bem estar, e nos casos de doenças sérias, que ameaçam a vida, bem estar requer a restauração das relações ameaçadas pela doença, e não só a ausência

---

<sup>2</sup> Para algumas discussões sobre xamanismo veja Buchillet 1990; Lobo-Guerro 1991; Reichel-Dolmatoff 1983; Hildebrand 1983).

de doença. A procura do tratamento xamânico é guiada pela necessidade de descobrir a causa última da doença e explicar o significado da doença (Buchillet 1991, Langdon 1991, Evans-Pritchard 1978). Por isto as medicinas podem ser vistas como complementares - a procura da biomedicina para sua eficácia técnica nos processos biológicos do corpo e da medicina indígena para dar uma explicação sobre o por quê da doença. A tolerância neste caso requer que o profissional de saúde reconheça a presença, a legitimação, a necessidade dos especialistas indígenas de saúde, particularmente os xamãs, cujas práticas terapêuticas não tem analogias com as de nossa medicina. Eles procuram afora do corpo biológico para entender e curar a doença.

Mas, subjacente da questão de tolerância em saúde indígena, há ainda problemas a ser resolvidos e que não são fáceis de resolução. Toda a intervenção médica implica em mudança de comportamento - seja no uso de remédios ou na mudança de hábitos vistos como fatores contribuindo para má saúde. Assim, uma tarefa comum dos antropólogos em projetos de saúde é a de avaliar as práticas nativas a luz de suas conseqüências para a saúde, identificando as que são danosas, neutras ou possíveis (Foster e Anderson 1978), com a idéia que as danosas devem ser desencorajados e eliminadas, permitindo os outros desde que não causem danos. É preciso enfatizar que, em tais casos, quem julga o sistema da medicina indígena é a biomedicina. Neste, a biomedicina retém a posição do juiz final sobre a questão de saúde. Estamos julgando a eficácia da medicina indígena segundo nossa compreensão de saúde, segundo nossa cultura. E particularmente ignoramos a eficácia de cura ritual. Sem desvalorizar a alta tecnologia da biomedicina e seu êxito no tratamento de

certas doenças, a posição da biomedicina como a única medida de eficácia é, finalmente, uma atitude etnocêntrica.

Eu digo etnocêntrica, porque há três conceitos principais que marcam a diferença entre a biomedicina e medicina indígena, e que estes precisam ser relativizados pela biomedicina se é possível atingir um estado de tolerância. Estas noções são: a de cura, a de eficácia, e a da realidade biológica da doença. Há anos que antropologia tem contribuído para uma discussão sobre as causas psíquicas e sócio-culturais das doenças (O'Neil e Selby 1978) tanto como para uma discussão da eficácia dos sistemas de cura (Kiev 1964; Levi-Strauss 1975, Turner 1967, Frank 1974). Mais ultimamente, com as novas descobertas na medicina, tais como no campo da neurobiologia, é possível criar uma abordagem interdisciplinar que avançaria o conhecimento sobre a doença (Ornstein e Sobel 1987; Laughlin, McManus, e d'Aquili 1990). Seria ainda melhor se fosse uma abordagem intercultural, na qual a biomedicina fosse relativizada e os saberes da medicina indígena fossem tratados como ciência para redefinir os conceitos de eficácia e cura. Para isto ser uma realidade, os profissionais de saúde tem que reconhecer as limitações de sua medicina, relativizando-a e admitindo que existem outros sistemas de medicina com saberes sobre saúde que, por suas diferenças epistemológicas, não só devem ser respeitados, mas também compreendidos como possíveis de fazer uma contribuição ao conhecimento.

### Bibliografia

- Buchillet, Dominique 1990. Los Poderes del Hablar. Terapia y Agresión Chamanic entre los Indios Desana del Vaupes Brasileiro. in *Las Culturas Latino Americanas a través de sus Discursos*. Quito, Ecuador, ABYA-YALA. pp. 319-354.
- Buchillet, Dominique "A Antropologia da doença e os sistemas oficiais de Saúde" In *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Dominique Buchillet, org. Belém, MPEG/CEJUP/UEP. pp. 21-44. 1991.
- Evans-Pritchard, E.E. 1978 [1937] *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio, Zahar Editora.

BIBLIOGRAFIA

- Buchillet, Dominique 1990. Los Poderes del Hablar. Terapia y Agresion Chamanic entre los Indios Desana del Vaupes Brasileiro. in *Las Culturas Latino Americanas a través de sus Discursos*. Quito, Ecuador, ABYA-YALA. pp. 319-354.
- Buchillet, Dominique "A Antropologia da doença e os sistemas oficiais de Saúde" In *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Dominique Buchillet, org. Belém, MPEG/CEJUP/UEP. pp. 21-44. 1991.
- Evans-Pritchard, E.E. 1978 [1937] *Bruxaria, Oraculos e Magia entre os Azande*. Rio, Zahar Editora.
- Gallois, Dominique 1991. A Categoria "doença de branco": Ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena? In *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Dominique Buchillet, orga. Belém, Edições CEJUP.
- Foster, George and Barbara Anderson 1978. *Medical Anthropology*. New York, Wiley.
- Frank, Jerome 1974. *Persuasion and Healing*. New York, Schocken Books.
- Hildebrand, M. von 1983. Cosmvision y el concepto de enfermedad entre los Ufaina. IN *Medicina, shamanismo y botánica*. (FUNCOL, orgs). Bogotá, FUNCOL, pp. 48-63.
- Kalinsky, Beatriz 1995. Salud e interdisciplina: Fracaso epistemológico o práctica de la inter-gestión disciplinaria de la ciencia?. In *Cultura, Salud e enfermedad*. (Marcelo Alvarez e Victoria Barreda, orgs.) Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.
- Kiev, Ari 1964 *Magic, Faith, and Healing*. New York, The Free Press.
- Laughlin, Jr. Charles D., John McManus, e Eugene G. d'Aquili 1990. *Brain, Symbol e Experience*. Boston, Shambhala, New Science Library.
- Lévi-Strauss. Claude 1975. "A eficácia Simbólica" in *Antropologia Structural I*.
- Lobo-Guerrero, Miguel 1991. Incorporación del shamán indígena en los programas de salud: reflexiones sobre algunas experiencias en Colombia. In *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Dominique Buchillet, orga. Belém, Edições CEJUP. pp. 267-279.
- Langdon, E. Jean 1988 "Saúde Indígena: A Lógica do Processo de Tratamento." *Revista de Saúde em Debate*. Centro Bras. de Estudos de Saúde, São Paulo. (Janeiro) pp. 12-15.
- Langdon, E. Jean 1991 "Percepção e Utilização da Medicina Ocidental dos índios Sibundoy e Siona no Sul de Colômbia" in *Medicina Tradicional e Medicina Ocidental na Amazonas*. Dominique Buchillet, org. Belem, Museu Goeldi.
- Langdon, E. Jean 1994 "Representações de Doença e Itinerário Terapêutico entre os Siona da Amazônia Colombiana" In *Saúde e Povos Indígenas* (Ricardo V. Santos e Carlos Coimbra, orgs.) pp. 115-142, Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
- Langdon, E. Jean com Robert MacLennan, M.D. 1979 "Western Biomedical and Sibundoy Diagnosis: An Interdisciplinary Comparison" *Social Science and Medicine* 13B:211-220.
- Langdon, E. Jean 1994 "Representações de Doença e Itinerário Terapêutico entre os Siona da Amazônia Colombiana" In *Saúde e Povos Indígenas* (Ricardo V. Santos e Carlos Coimbra, orgs.) pp. 115-142, Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.

- Langdon, E. Jean com Blanca Guilhermina Rojas. 1991. Saúde: Um Fator Ignorado numa Situação de Mudança Rápida - A Situação da Área Indígena Ibirama (SC). in A Barragem de Ibirama e as Populações Atingidas na Área Indígena. Documento-Denúncia Silvio Coelho dos Santos, org. Boletim de Ciências Sociais. 51/51:65-89. Florianópolis, UFSC.
- Miranda, et. al. 1988 Tuberculose no Índio. *Saúde em Debate*. Janeiro, p. 24-25.
- O'Neill, Carl e Henry A. Selby 1978. "Sex Differences in the Incidence of Susto in Two Zapotec Pueblos: An Analysis of the Incidence of Susto in Two Zapotec Pueblos: An Analysis of the Relationships between Sex Role Expectations and a Folk Illness" In *Health and the Human Condition*, (M. Logan e Hunt, org.) Mass, Duxbury Press. pp. 271-280.
- Ornstein, Robert e David Sobel 1987 *The Healing Brain*. New York, Simon & Schuster.
- Reichel-Dolmatoff, R. 1983. Conceptos indígenas de enfermedad y de equilibrio ecológico: los Tukano y los Kogi de Colombia. IN *Medicina, shamanismo y botánica*. (FUNCOL, orgs). Bogotá, FUNCOL, pp. 19-27.
- Ribeiro, Darcy. 1982 *Os Índios e a Civilização*. Rio, Editora Vozes.
- Turner, 1967 *The Forest of Symbols*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- OMS-UNICEF 1978 *Alma-Ata 1978: Atención Primaria de la Salud*. Ginebra: OMS-UNICEF.
- UNESCO 1997 *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. São Paulo, FFLCH, USP.

## SOBRE O DIÁLOGO INTOLERANTE

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
Data _____/_____/_____/
cod K1D00056

Roberto Cardoso de Oliveira

Doc 10

“A tolerância é um fim em si mesmo. A eliminação da violência e a redução da repressão na extensão requerida para proteger homem e animais da crueldade e agressão são pré-condições para a criação de uma sociedade humana” (Herbert Marcuse, in *A Critique of Pure Tolerance*).

A oportunidade deste Seminário, em boa hora programado pela UNESCO e realizado pela USP, vem ao encontro de preocupações que tenho expressado em diferentes ocasiões, no Brasil e no exterior, através de conferências em torno de questões não muito habituais entre meus colegas antropólogos. São questões associadas a temas tais como Etnicidade e Moralidade, que começam a penetrar nas fronteiras de minha disciplina. Gostaria, assim, de retomar o assunto onde o deixei, em minha conferência de abertura da Reunião Brasileira de Antropologia, em 1996, que teve lugar em Salvador, quando abordei o tema “Etnicidade, Etnicidade e Globalização”, concentrando-me no exame da possibilidade -- e sobretudo nas dificuldades -- da construção de uma ética planetária.<sup>1</sup> / A saber, uma ética que seja válida para todos os povos do planeta e que concorra -- sob o signo da tolerância, acrescento agora -- à realização daquilo que Marcuse defendeu como “pré-condições para a criação de uma sociedade humana”, conforme reza a epígrafe que acabo de ler.

Após fazer uma breve retrospectiva da questão desenvolvida naquela ocasião, vou me deter, portanto, naquilo que reconheço ser o nó górdio do problema -- o que não significa, a bem da verdade, que me considere em condições de desatá-lo! Apenas gostaria de propor um possível encaminhamento de uma discussão que possa nos levar a um consenso razoável. E para uma reflexão coletiva, não existe melhor oportunidade do que a de um

<sup>1</sup> / O texto em referência foi publicado pela Revista Brasileira de Ciências Sociais (Ano 11, nº 32, 1996, pp.06-17). Esta pura versão desse texto pude apresentar recentemente em Oaxaca, México, em 25 de Junho de 1997, como Conferência Inaugural do *Símposio Internacional “Autonomías Étnicas y Estados Nacionales”*, em o título “Etnicidad, etnicidad y globalización”.

Seminário como o presente. E, desde já, aproveito aqui para agradecer o convite que me foi feito pelos organizadores deste evento.

Na mencionada conferência procurei mostrar que a ética discursiva, na maneira como ela vem sendo formulada por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas deixa um resíduo de incompreensão na relação dialógica quando a interlocução envolve membros de culturas absolutamente diferentes, quando, por exemplo, ela tem lugar entre índios e não-índios, marcada, portanto, por horizontes teoricamente incomensuráveis. Sabemos que a ética discursiva na medida em que se ampara na possibilidade de uma hermenêutica (e aqui me refiro especialmente a hermenêutica gadameriana), opera sobre uma tradição histórica que, em regra, é partilhada pelos interlocutores, ainda que pertencentes a períodos históricos diferentes. Logo, poder-se-ia dizer, preexiste um caldo de cultura comum a sustentar a fusão de horizontes entre texto e leitor envolvidos numa relação dialógica; a saber, entre o horizonte do texto e o do leitor. Não vejo necessidade de recorrermos a Hans-George Gadamer para sustentar este argumento, pois é muito conhecido. Ora, quando se trata de indivíduos inseridos em culturas tão diversas, como as que podemos observar entre índios e não-índios, a probabilidade de ter lugar essa fusão de horizontes entre indivíduos contemporâneos diminui expressivamente, ainda que não se possa afirmar que ela se inviabilize, pois sempre se poderá encontrar empiricamente (daí a contribuição da antropologia) um nexos entre horizontes diferentes graças ao exercício da argumentação racional - como, aliás, aponta a própria teoria da ética discursiva. Na conferência aludida, procurei trazer à reflexão um elucidativo debate ocorrido no México, na *Universidad Autónoma Metropolitana* de Iztapalapa, em 1991, cujos resultados foram publicados no volume **Debate en torno de la ética del discurso de Apel**, com o subtítulo (muito a propósito) **Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina**, organizado por Enrique Dussel (Siglo veintiuno editores, 1994) -- esse pensador argentino-mexicano, um especialista na filosofia apeliiana. O que me pareceu importante naquele debate foi o que considero uma abertura da discussão sobre a significação da ética discursiva - que se pretende planetária - relativamente a instâncias empíricas onde raramente a filosofia como disciplina acadêmica se digna a examinar, o que deixa um espaço interessante para o antropólogo ocupar. Nesse sentido, cabe esclarecer, a “teologia da libertação”, como tema recorrente naquele debate, ocupa aqui, neste texto, um lugar secundário. A saber, não será

tomada por referência, enquanto doutrina religiosa ou ideologia política, pela única razão de meu interesse estar centrado nas condições de possibilidade de diálogo e não no assunto propriamente dito da relação dialógica.

Da minha conferência de 96, gostaria de reter dois conceitos que me parecem básicos para conduzir minha argumentação: são os conceitos apelianos de “comunidade de comunicação” e de “comunidade de argumentação”. Penso que será suficiente dizer que uma comunidade de comunicação é uma instância constitutiva do conhecimento presente em qualquer discurso voltado para alcançar consenso, tenha ele caráter científico ou simplesmente produza discursos tangidos pelo “senso comum”. É, portanto, uma instância marcada pela intersubjetividade, inerente por sua vez a toda comunidade de argumentação (esse segundo conceito apeliano) -- comunidade esta da qual não escapa sequer o pensador solitário, como constata o próprio Apel. Vê-se portanto que ambos os conceitos são co-extensos. Significa que tais comunidades estão constituídas por indivíduos de um grupo cultural qualquer, desde que estejam inseridos num mesmo “jogo de linguagem” (para falarmos com Wittgenstein). Há mesmo um ar de família observável entre essa noção wittgensteiniana com os conceitos propostos por Apel. Acrescente-se apenas, relativamente à comunidade de comunicação, que esta é pensada por Apel em sua dupla dimensão: como comunidade ideal e como comunidade real; a primeira correspondendo apenas à possibilidade lógica de sua realização -- e funcionaria como uma “idéia reguladora” --, enquanto a segunda remete à sua realização empírica, o que significa implicar uma comunidade constituída por indivíduos “de carne e osso”.

Para ilustrar isso, tomemos como caso limite uma comunidade profissional altamente sofisticada, como, por exemplo, uma comunidade formada por cientistas. Apel vai dizer que a validade lógica dos argumentos formulados no interior dessa comunidade pressupõe necessariamente um acordo intersubjetivo em torno de regras explícitas ou tacitamente admitidas. Isso quer dizer que mesmo numa comunidade de comunicação e de argumentação desse tipo observa-se uma exigência de consenso sobre normas e regras -- como, por exemplo, as da lógica formal -- inerentes à argumentação e que devem nela prevalecer. A garantia de um tal consenso está, precisamente, na existência de uma ética que seja intrinsecamente válida e signifique o dever de todos os membros da comunidade em obedecer as regras e as normas instituídas por aquele consenso. E se isso é verdadeiro para

uma comunidade científica, igualmente é para qualquer outra comunidade de comunicação e de argumentação no interior da qual se constroi todo e qualquer conhecimento. Essa é uma idéia que eu gostaria de deixar bem clara, uma vez que ela ocupa um lugar central nos argumentos que pretendo apresentar a seguir.

Imaginemos uma situação em que membros de diferentes etnias, inseridas em campos semânticos diferentes, busquem estabelecer um diálogo. E -- valha o exemplo -- que esse diálogo se dê entre a liderança de um determinado grupo indígena e representantes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Admitamos, ainda, que esses representantes estejam imbuídos dos princípios da doutrina de desenvolvimento alternativo conhecida por “etnodesenvolvimento”<sup>2</sup> /, em termos da qual torna-se indispensável negociar com a população indígena as eventuais mudanças propostas pelo órgão indigenista. Tal negociação para ser levada moralmente a bom termo teria que se dar, portanto, no âmbito da ética discursiva. Nesse sentido, a compatibilização do modelo de etnodesenvolvimento com a ética do discurso não pode merecer dúvidas. Num texto anterior, “Práticas Interétnicas e Moralidade: Por um indigenismo (auto)crítico”<sup>3</sup> / estendi-me longamente sobre o assunto, sem, contudo, chegar a abordar as dificuldades inerentes à plena efetivação do diálogo interétnico, sem o qual -- seja dito -- torna-se irrealizável qualquer negociação. Uma negociação que envolva relações dialógicas simétricas, onde a questão do poder, ainda que irremovível, possa de certo modo ser neutralizada por posturas democráticas assumidas convictamente por indigenistas devotados a persuadir o índio a aceitar as eventuais mudanças a serem introduzidas. O modelo de etnodesenvolvimento parece admitir essa situação sem maiores questionamentos sobre os resultados positivos que, ao fim e ao cabo, deverão surgir. Porém, no meu modo de ver, entendo que há dificuldades intrínsecas na própria estruturação desse diálogo, mesmo que o polo dominante da relação interétnica assuma uma postura eminentemente democrática, a saber, quando os representantes da Funai aceitem o modelo de

---

<sup>2</sup> / O etnodesenvolvimento é uma alternativa ao desenvolvimentismo intervencionista e, como tal, tem sido recomendada nos foros internacionais, como o que teve lugar em San José de Costa Rica, em 1981, dele tendo se originado a chamada “Declaración de San José”, que publicamos em editorial no *Anuário Antropológico*/81, 1983, pp.13-20.

<sup>3</sup> / Cf. *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética* (Roberto Cardoso de Oliveira & Luís R. Cardoso de Oliveira), Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996, pp.33-49, onde esse texto, ampliado, foi inserido como seu capítulo 2; porém, em sua forma original foi publicado em *Desenvolvimento e Direitos Humanos: A responsabilidade do antropólogo* (Antonio A. Arantes, Guilherme R. Ruben & Guita G. Debert, orgs.), Campinas: Editora da Unicamp, 1992, pp.55-66.

etnodesenvolvimento como a via mais correta orientada para a indução de mudanças no mundo indígena. É claro que essa via passa pela compreensão recíproca das partes envolvidas. Quanto a isso não parece haver dúvidas! As dúvidas que temos de examinar -- volto a dizer -- prende-se à própria estrutura desse diálogo que, a rigor, se dá entre indivíduos situados em campos semânticos distintos. A superação desse “semantical gap” é que parece se constituir no grande desafio, mesmo entre pessoas de “boa fé” e preocupadas em chegar a um consenso.

Continuemos com o exemplo do diálogo Índios/Funai. Nesse diálogo imaginário tem de haver espaço para uma sorte de interpelação -- esse “ato de fala”, como assim ela é definida por Henrique Dussel -- de modo que as lideranças indígenas sempre possam se dirigir ao órgão indigenista, pois sem esse ato como assegurar as condições mínimas necessárias ao cumprimento dos “requisitos de pretensão de validade” do diálogo recomendados pela ética discursiva? Entende-se com isso -- e aqui permito-me transcrever um longo trecho de minha conferência -- “que qualquer interpelação dirigida pelo componente dominado da relação interétnica ao componente dominante -- este branco, culturalmente europeu, ocidental -- não pode cobrar do primeiro a obediência aos pré-requisitos de inteligibilidade, verdade, veracidade e retidão que se espera estejam presentes no exercício pleno da ética do discurso. A própria interpelação feita pelo índio ao branco dominador (não apenas por ser parte do segmento dominante da sociedade nacional, mas, também, como dominador da linguagem do próprio discurso) torna muitas vezes difícil a inteligibilidade da mesma interpelação e, com ela, sua natural pretensão de validade, uma vez que falta aquela condição básica para o proferimento de um ato de fala que seja “verdadeiro” (isto é, aceito como verdadeiro pelo ouvinte alienígena); que tenha “veracidade”, sendo, portanto, aceito com força ilocucionária (de convicção) pelo mesmo ouvinte; e que manifeste “retidão” ou, com outras palavras, que cumpra as normas da comunidade de argumentação eticamente constituída, normas estas estabelecidas (e institucionalizadas) nos termos da racionalidade vigente no polo dominante da relação interétnica” (Cardoso de Oliveira, o.c., 1996, pp. 11-12). Essa institucionalidade dominadora tem sido, a rigor, senão a causa, pelo menos um sério fator de dominação política (e social) dos povos indígenas, incapaz de ser eludida pelo indigenismo militante (oficial ou particular), ainda que ungido de boa fé. E para Dussel, a única alternativa seria

substituí-la por uma nova institucionalidade capaz de assegurar normatividade de uma interpelação feita pela parte dominada da relação interétnica. Diz, assim, que “a não-normatividade da ‘interpelação’ é exigida por se encontrar em um momento fundador ou originário da *nova* normatividade -- a institucionalidade futura de onde o ‘interpelante’ terá direitos vigentes que agora não tem”(Dussel, o.c., 1994, pp.71). A importância dessa nova normatividade está precisamente no fato de, com ela, poder-se viabilizar um discurso em que nenhuma das partes, eventualmente litigantes, se veja impedida de se comunicar sem que se embrenhe no cipóal de uma “comunicação distorcida” - para usarmos esse utilíssimo conceito habermasiano. Há, portanto, a imperiosa necessidade de transcender o discurso hegemônico, basicamente eurocêntrico, comprometedor da dimensão ética de um discurso argumentativo que deveria fluir naturalmente no interior do diálogo interétnico.

Vários caminhos poderiam ser examinados aqui. Caminhos que nos levassem a investigar -- e eventualmente propor -- meios tendentes a superar esse impasse gerado pela necessidade de uma nova normatividade. No momento, prefiro escolher apenas um, sugerido, aliás, pelo temário deste Seminário: o da elucidação do conceito de tolerância e de sua aplicabilidade no diálogo interétnico e, por via de consequência, na ética discursiva. E com isso eu concludo este pequeno texto de caráter exclusivamente exploratório.

Dentre as várias acepções do termo tolerância inscritas em dicionários, tomaria aquela que parece mais condizente com a problemática que estamos tratando. Quero me valer aqui do sentido C do termo, registrado no **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie** de André Lalande (utilizo-me aqui da 5ª edição, de 1947). O verbete reza o seguinte: “Disposição do espírito, ou regra de conduta, consistente de deixar a cada um a liberdade de exprimir suas opiniões, mesmo que delas não participe” (p. 1111). A idéia de tolerância assim formulada expressa uma atitude que, sobre ser democrática, é profundamente moral! Tem-se aqui a virtude da tolerância que, a rigor, está longe de caracterizar o diálogo interétnico. Pode-se dizer que a etnografia não só no Brasil, mas no mundo, registra de forma bastante eloqüente dificuldades que parecem ser inerentes ao tipo de diálogo comumente observável no interior de sistemas interétnicos. Nesse sentido, não há nenhuma novidade em reconhecermos que existem dificuldades nas relações sociais que neles têm lugar; e que engendram representações preconceituosas e profundamente discriminadoras do Outro -- particularmente quando este Outro mais se distancia dos

parâmetros culturais do polo dominante da sociedade global. Mas o que nem sempre nos chama a atenção, por carecer de espessura social empiricamente resgatável pela etnografia, é o plano da linguagem, ou melhor, do discurso enquanto modo de relacionamento intercultural. É verdade que o chamado “linguistic turn”, originário no pensamento filosófico contemporâneo, vem se introduzindo gradativamente na antropologia e, certamente, tem contribuído para trazer ao horizonte da disciplina o fenômeno do discurso e, particularmente (para os nossos interesses), o problema do discurso interétnico. E se pudéssemos atribuir uma marca a esse discurso, diríamos que esta seria a da intolerância. E é essa intolerância que as monografias registram *ad nauseam*. Mas, sem querer reduzir o problema da persistência do discurso hegemônico, habitual no diálogo interétnico, à exclusividade de um fator de ordem psicológica, estou, antes, procurando situá-lo além de qualquer psicologismo, para examiná-lo em termos de uma moralidade (o do compromisso com a idéia do bem viver do Outro) e de uma eticidade (o do compromisso com a idéia do dever de negociar democraticamente a possibilidade de se chegar a um consenso com o Outro). Entendo -- ainda me valendo de Lalande -- que é imperioso separar da noção de tolerância qualquer sentido que a vincule a um certo sentimento da caridade diante do Outro, tratado como um ser subalterno; pois tolerância deve ser compreendida como respeito, sem o qual a dignidade moral é atingida. Nesse sentido, para Lalande -- seguindo Renouvier -- “o que se chama tolerância é uma virtude da justiça, não da caridade”(ibidem). Desfeito esse possível equívoco, podemos formular finalmente o conceito de tolerância como uma questão de direito, ademais de poder situá-lo no patamar da moralidade e da eticidade. Com isso, a rejeição do diálogo intolerante passa a ser um caso de justiça e as relações interétnicas subjacentes passam a ser tratadas num plano de lídima moralidade e não apenas como uma realidade política a ser administrada exclusivamente pela democratização daquelas relações. Destarte, não se trataria mais de uma concessão política do polo dominante, i.é do Estado, mas um imperativo moral.

Não vejo outro rumo a tomar para melhor encaminharmos o problema criado com a constatação da necessidade de se institucionalizar uma nova normatividade (como sugere Dussel) capaz de substituir o discurso hegemônico exercitado pelo polo dominante do sistema interétnico. Ao indigenista, voltado para o aperfeiçoamento de práticas interétnicas e eventualmente interessado numa sorte de “antropologia da ação”, as questões aqui

desenvolvidas podem ter algum apelo, pois serão sempre capazes de conduzi-lo a repensar modalidades habituais de relacionamento, comumente fadadas ao fracasso. Quanto ao papel da antropologia, como disciplina acadêmica, entendo caber a ela procurar -- através da elucidação do conceito de tolerância, bem como de seu lugar no diálogo interétnico --, não apenas a conduzir a reflexão teórica para a dimensão empírica (etnográfica) de um certo gênero de diálogo (reflexão esta mais afeita às incursões filosóficas), mas também contribuir indiretamente para a formulação de políticas indigenistas que sejam compatíveis com os imperativos de eticidade e de moralidade.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL	
data	/ /
cod.	113000195

## Passados 500 anos, sequer sabemos os seus nomes

DOC 11  
67

Beto Ricardo

antropólogo do Instituto Socioambiental

Depois de evocar sua familiaridade com o assunto e suas relações históricas com expoentes do indigenismo e da etnologia brasileira, o presidente do Brasil, o sociólogo Fernando Henrique Cardoso, em recente cerimônia pública em Brasília, trocou o nome da tribo indígena beneficiada por uma decisão do governo federal de reconhecimento de direitos territoriais. Ao invés dos Pataxó Hã-Hã-Hãe, povo de Galdino Jesus dos Santos - queimado por adolescentes, em abril deste ano, enquanto dormia num ponto de ônibus, em Brasília - tratava-se, na verdade, de outros Pataxó, os de Coroa Vermelha.

O "erro" presidencial - alicerçado, na ocasião, pelo discurso precedente do Ministro da Justiça Iris Resende - foi prontamente apontado por Gerson Pataxó (Hã-hã-hãe), presente ao evento e registrado com destaque pelo jornal *Folha de São Paulo*, na capa (legenda da foto principal) e numa matéria interna, sob a manchete: "FHC confunde 2 grupos de pataxó" (edição de 04/11/97).

Os dois "grupos" a que se referiu o jornal, embora originalmente descendam de nativos do mesmo tronco linguístico Macro-Jê e atualmente sejam (des) conhecidos por designações genéricas semelhantes e vivam no Estado da Bahia, habitam terras distantes 150 km entre si e tiveram trajetórias históricas bastante diferentes.

Mas o *imbroglio* étnico oficial foi muito maior. A concorrida cerimônia palaciana foi produzida para dar alta visibilidade à decisão presidencial de assinar 22 decretos de homologação de terras indígenas - grau máximo de consolidação jurídico-administrativa - após um ano de desgates do governo perante a opinião pública nacional e internacional, no bojo das suspeitas geradas pelo decreto 1.775 que abriu a possibilidade de contestação, por via administrativa, das demarcações de terras indígenas em todo o país. Entre os convidados, estavam vários jornalistas, embaixadores, representantes de agências multilaterais e de ongs, e indígenas. Porém não havia qualquer representante dos 12 povos "beneficiados" pelas decisões presidenciais. Ao invés dos Apurinã, Jamamadi, Parintintin, Kanamari, Paumari, Pirahã, Katukina, Wayana, Apalai, Tiryíó, Makuxi, Apinajé e Karajá do Norte, estavam presentes pessoas indígenas de povos que já têm suas terras demarcadas e homologadas: gente do alto (Parque do) Xingu - o velho cartão postal do indigenismo oficial - , alguns Xavante, sempre em trânsito na capital federal, o cacique Raoni Kayapó e acompanhantes, alguns "índios federais" (funcionários da Funai e de outros órgãos públicos) e um grupo de Pataxó Hã-hã-hãe, parentes de Galdino. A estes últimos FHC entregou simbolicamente um documento de reconhecimento de terras.

Como se não bastasse o ambiente indígena “genérico” para emoldurar o reconhecimento de direitos territoriais “específicos” - e, por consequência, a entrega do documento ao destinatário “errado” - , o próprio documento-símbolo era requeitado e de natureza diferente de todos os demais. Tratava-se de uma portaria de delimitação, certamente importante, mas anterior à demarcação física (e não de um decreto de homologação), assinada pelo ministro da Justiça e publicada no *Diário Oficial da União* no dia 14 de outubro passado. Além do mais, a numerologia veiculada oficialmente tinha vários erros: a extensão total das 22 terras indígenas que o presidente homologou estava depreciada em 278 mil ha; com estas, o total de terras homologadas no governo FHC passou a somar 68 e não 100; esse conjunto de 68 corresponde a 12% do total de terras indígenas do país (e não 34%); sua extensão total é de 15,6 milhões de ha (e não 28,2), o que significa 1,8% do território nacional (e não 3%); e a extensão total das terras indígenas homologadas pelo governo FHC corresponde a 28% do território da França (e não à metade).

Tudo isso e mais alguns desdobramentos posteriores do episódio palaciano indicam que a intolerância transborda o equívoco nominativo. De volta à Bahia, Gerson Pataxó teria sido intimado pela Funai a retornar imediatamente à capital para se desculpar com as autoridades. Como se recusasse, teria sofrido ameaça de represálias.

O fato em si não poderia ser mais emblemático, mesmo porque um dos “grupos” Pataxó envolvidos, o beneficiário ausente, habita o Monte Pascoal, onde aportou a esquadra portuguesa de Cabral, “o descobridor”, em 1500. Numa tacada só, a cena oficial quis enfeixar uma ação reparadora aos Pataxó de Galdino (aceitando a manipulação que o transformou de símbolo da intolerância contra a pobreza em símbolo étnico) e o reconhecimento como Terra Indígena Coroa Vermelha de duas glebas de terras no litoral do município de Santa Cruz Cabrália, Bahia, onde o governo pretende instalar o “Memorial do Encontro”, como parte do “Museu Aberto do Descobrimento”.

Manipulação política navegando nas águas da ignorância que grassa no país com respeito aos “índios”.

O Brasil, que vai completar 500 anos no ano 2000, desconhece e ignora a imensa sociodiversidade nativa contemporânea dos povos indígenas. Não se sabe ao certo sequer quantos povos nem quantas línguas nativas existem. O (re) conhecimento, ainda que parcial dessa diversidade, não ultrapassa os restritos círculos acadêmicos especializados.

### **A imprensa e os manuais de redação**

Apesar do interesse da mídia pelos “índios” nos últimos 25 anos, o que se informa e, portanto, o que se “consome” sobre o assunto, são fatos fragmentados, histórias superficiais e imagens genéricas, enormemente empobrecedoras da realidade. A coisa mais comum de se ler ou de se ouvir na imprensa são notícias com o nome das “tribos” trocado, grafado ou pronunciado de maneira aleatória. Não raro um determinado povo indígena é associado a locais onde nunca viveu, ou ainda a imagens que, na verdade, são de outro povo indígena.

Os arquivos das redações dos jornais diários praticamente não discriminam positivamente a diversidade nativa contemporânea, reduzindo-a, via de regra, a um conjunto de pastas de recortes e fotografias classificadas genericamente como “índios”. Quando muito, têm informações descontínuas sobre as “tribos em pauta”, sem nenhuma densidade cultural ou histórica específica. Basta lembrar, por exemplo, as etnias que, por circunstâncias históricas, ocuparam concretamente o espaço “do índio de plantão” no noticiário e no imaginário do país em diferentes épocas: como o foram, na década de 40, os Karajá da Ilha do Bananal visitados pelo presidente Getúlio Vargas, ou os Xavante de Mato Grosso, que logo após os primeiros contatos com os “civilizados” apareceram, nos anos 50, vestindo ternos brancos numa loja da rede Ducal em São Paulo e, depois, voltaram, nos anos 70, com Mário Juruna. Ou ainda como os Krenakarore, “os índios gigantes”, “pacificados” e removidos para que uma rodovia ligando Cuiabá a Santarém fosse aberta na floresta, nos anos 70. Mais recentemente, nos anos 80, os guerreiros Kayapó, de Raoni e Paiakã, do sul do Pará, ou os Yanomami de Roraima, vítimas da invasão garimpeira há dez anos ou o “retorno” dos velhos Guarani que, misteriosamente, passaram a produzir ondas de suicídios de jovens. Até os famosos “índios do Xingu”, desde muito tempo no noticiário e presença obrigatória em qualquer coleção de postais sobre o Brasil, não passam de uma referência genérica e grosseira para se tratar de um conjunto de 17 povos que hoje vivem no chamado Parque Indígena do Xingu, alguns deles tão diferentes entre si como os brasileiros dos russos.

Os povos indígenas que viviam no que veio a se chamar Brasil eram ágrafos e atualmente a maioria não domina a leitura e a escrita. Foram - e continuam sendo - “batizados” por escrito por “brancos”, antes mesmo que alguém lhes compreendesse a língua. Como muitos povos nativos não se expressam em português e não foram pesquisados por antropólogos e lingüistas, e outros tantos ainda vivem “isolados”, desconhecidos, há um espaço aberto para todo o tipo de confusão semântica e ortográfica, além das mudanças por correção e acréscimo a partir de novas informações.

Sobre a confusão de tipo ortográfica, atualmente há uma grande variabilidade na maneira de grafar os nomes das etnias indígenas. Para dar apenas um exemplo, uma das sociedades indígenas que hoje habita áreas no estado do Acre, tem sua designação escrita de pelo menos quatro maneiras diferentes: caxinauá, cashinaua, kaxinawá e kaxináua.

O que se poderia chamar uma “convenção de nomes oficiais dos índios”, usada pela Funai, é aleatória, oriunda dos seus funcionários (sertanistas) e combinada com outras tomadas de empréstimo dos antropólogos. Convivem padrões diferentes e há mudanças constantes. Vários dos povos atuais são conhecidos por nomes que apareceram pela primeira vez em trabalhos antropológicos. A tendência é que esses nomes se tornem internacionais e apareçam com a mesma grafia em todas as línguas. A razão básica pela qual os antropólogos grafam o nome de uma determinada maneira tem a ver com a escolha de um mesmo alfabeto com o qual vão escrever as palavras da língua desse povo. Como essas línguas têm sons que não encontram representação direta nas letras do alfabeto brasileiro, eles são obrigados a recorrer a outras letras e combinações de letras. Certas letras do alfabeto brasileiro têm sons diferentes daqueles em outras línguas. O *c* na frente de *e*, por exemplo, como *s*, e na frente de *a*, como *k*. Em outras línguas o *c*, nessa posição tem som de *ts*. *Q* e *c* são complicadas e, por isso, os antropólogos evitam-nos ao grafar nomes de povos. Buscam usar letras cuja interpretação sonora se aproxime do alfabeto fonético internacional, usado pelos lingüistas de todo o mundo.

Além das razões que explicam porque os antropólogos preferem usar uma grafia que seja pronunciável mais ou menos da mesma forma em todas as línguas - e, portanto,

difícilmente poderá ser a forma brasileira - deve-se considerar que alguns desses povos não existem apenas no Brasil (ver na listagem adiante, na coluna *Nome*, aqueles marcados com um - \* - asterisco). Em tais casos, as fronteiras que vieram a ser estabelecidas historicamente, criando limites entre os Estados nacionais na América do Sul, se sobrepuseram às sociedades indígenas, de tal forma que algumas delas vivem hoje sob a jurisdição político-administrativa de dois, três e até quatro países diferentes.

Existe a norma culta da "Convenção para a grafia dos nomes tribais", estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 14 de novembro de 1953. Vários aspectos dessa convenção são respeitados pelos antropólogos até hoje, mas muitos nunca o foram. O que mais salta aos olhos a respeito é o uso de maiúsculas para os nomes tribais - mesmo quando a palavra tem função de adjetivo - e o não uso do plural. Trata-se, no primeiro caso, de uma influência direta de regras gramaticais do inglês, segundo as quais todo nome de povo é em maiúscula (*The Brazilians*). Quanto a não flexionar o plural a razão estaria no fato de que, na maioria dos casos, sendo os nomes palavras em língua indígena, acrescentar um *s* resultaria em hibridismo. Além do mais, há a possibilidade das palavras já estarem no plural, ou, ainda, que ele não exista nas línguas indígenas correspondentes.

Claro que se poderia perguntar porque manter uma norma inglesa, o que certamente tem a ver com o fato de que a maior parte da literatura antropológica no mundo seja em língua inglesa. De fato, quando a denominação de uma etnia nativa aparece com função de adjetivo, poderia ser escrita com minúscula (língua *araweté*, por exemplo). Já quando aparece como substantivo gentílico, seria mais adequado manter com maiúscula porque, se é verdade que essas tribos não têm países (como os franceses a França), também é certo que seus nomes são designativos de uma coletividade única, de uma sociedade, de um povo, e não apenas de uma somatória de pessoas.

A imprensa escrita, por exemplo, nos seus manuais de redação, tem imposto um aportuguesamento da grafia dos nomes das tribos, proibindo o uso de letras como *w*, *y*, *k* (!) e certos grupos de letras não existentes em português como *sh*. Esse critério não tem consistência, assim como grafar os nomes sempre em minúsculas ou flexionar o número mas não o gênero. Por exemplo, se *krahô* se deve escrever *craô*, então *Kubitscheck* deveria ser escrito *Cubicheque*, *Geisel*, *Gáisel*. Por que o mesmo manual de redação que recomenda grafar *ianomâmi* e *os ianomâmis*, veta a flexão por gênero, quando a palavra tem função de adjetivo (as mulheres *ianomâmis*), resultando num aportuguesamento pela metade? O *Manual de Redação e Estilo* do jornal *O Estado de São Paulo* diz que "os nomes das tribos indígenas terão singular e plural, e serão adaptados ao português e escritos com inicial minúscula" e "como adjetivo, terão apenas plural, mas não feminino" (SP, 1990, verbete *Índio*, pág. 185). O *Novo Manual de Redação*, da *Folha de São Paulo* (verbe *índigena/índio*, pág. 81), determina apenas que os nomes de tribos indígenas devem ser flexionados, e ao dar exemplos, coincide com as regras mencionadas anteriormente.

Sobre as confusões semânticas - isto é, sobre o significado dos nomes das etnias nativas - há vários aspectos a considerar. Membros de Estados-nações, como nós, têm o preconceito de que toda sociedade tem que ter nome próprio. Isso é tão falso quanto supor que toda a sociedade humana tem que ter chefe.

### **Sequer sabemos os seus nomes**

Boa parte dos nomes correntes hoje - como no passado - para designar os povos indígenas no Brasil não são autodenominações. Muitos deles foram atribuídos por outros povos, freqüentemente inimigos e, por isso mesmo, carregam conotações pejorativas. É

o caso, por exemplo, dos conhecidos *Kayapó*, designação genérica que lhes foi dada por povos de língua tupi, com os quais guerrearam até recentemente, e que quer dizer *semelhante a macaco*. Outros nomes foram dados por sertanistas do antigo SPI (Serviço de Proteção aos Índios) ou da Funai, muitas vezes logo após os primeiros contatos com as chamadas "expedições de atração". Nesse contexto, sem entender a língua, os equívocos são freqüentes e determinados povos acabam conhecidos por nomes que lhes são atribuídos por razões absolutamente aleatórias.

É o caso, por exemplo, dos Araweté, povo de língua tupi que habita a região do médio Rio Xingu, no estado do Pará, assim nomeado pela primeira vez por um sertanista da Funai que julgava compreender a sua língua, logo após os "primeiros contatos", estabelecidos em meados da década de 70. Tal designação, grafada então pela primeira vez por um funcionário do governo federal num relatório, acabou permanecendo como identidade pública oficial desse povo, incorporando-se depois ao nome de uma porção de terras, que lhe foi reconhecida oficialmente em 1992 como *Área Indígena Araweté do Igarapé Ipixuna*. Mas um antropólogo que estudou os Araweté alguns anos depois e aprendeu a sua língua descobriu que os membros desse povo originalmente não se denominam por um substantivo e usam para se referir ao coletivo do qual fazem parte apenas a palavra *bidé*, um pronome que quer dizer *nós, os seres humanos*. Para mais detalhes se pode ler o livro *Araweté, o povo do Ipixuna*, de Eduardo Viveiros de Castro (CEDI, SP, 1992).

Nesses tempos de "primeiros contatos", de comunicação precária com "tribos desconhecidas", alguns povos passaram a ser denominados pelo nome de algum dos seus indivíduos ou frações. Há ainda casos de nomes impostos em português, como, por exemplo, Beijo de Pau (para se referir aos Tapayúna, do MT) ou Cinta-Larga, assim chamados por sertanistas da Funai simplesmente porque usavam largas cintas de entrecasca de árvore quando foram contactados no final da década de 60, em Rondônia.

"Atrair e pacificar" os índios - como reza a tradição indigenista do Estado brasileiro - impor-lhes arbitrariamente nomes e chefes, tem a ver historicamente com práticas coloniais de controle social: concentração espacial da população - com a conseqüente contaminação por doenças e a depopulação pós-contato -, implantação de sistemas paternalistas e precários de assistência social, confinamento territorial e exploração dos recursos naturais disponíveis. Tudo em nome da "integração dos índios à comunhão nacional". Ao contrário, reconhecer e valorizar suas identidades específicas, compreender suas línguas e suas formas tradicionais de organização social, de ocupação da terra e uso dos recursos naturais, tem a ver com gestos diplomáticos de intercâmbio cultural e respeito a direitos coletivos especiais que constam do capítulo VIII (*Dos Índios*), da Ordem Social, na Constituição Federal do Brasil (1988) e do projeto de *Estatuto das Sociedades Indígenas*, em tramitação no Congresso Nacional.

---

**(\*) texto apresentado no seminário internacional "Ciência, cientistas e a tolerância", provido pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo e a Unidade de Tolerância da UNESCO, na USP, São Paulo, entre 18 e 21 de novembro de 1997.**

# Línguas indígenas no Brasil: pesquisa e formação de pesquisadores

Profa. Dra. Bruna Franchetto  
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro  
CNPq

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
data: 2009-12-1
cod: 141/De/1001

Solicitada a contribuir a uma discussão geral da situação dos povos indígenas no Brasil, abordando o assunto específico "Línguas" e no âmbito da temática abrangente do Seminário "Ciência, Cientistas e a Tolerância", apresento neste trabalho um quadro informativo e de avaliação, em forma de relatório, do que é no Brasil o campo da produção de conhecimentos sobre línguas indígenas. Espero com isso preencher lacunas, apontar avanços e impasses, fornecer uma visão global dessa área de pesquisa e formação de recursos humanos fundamental não somente para o desenvolvimento científico, mas sobretudo para a preservação ou defesa das cerca de 170 línguas nativas ainda faladas no País, línguas minoritárias em constante transformação e em perigo de desaparecimento.

## I. Breve histórico dos estudos sobre línguas indígenas

Se ouvirmos a opinião dos linguistas brasileiros, a grande maioria costuma estabelecer um grande divisor de águas: o advento dos estudos científicos da modernidade coincide com o advento do estruturalismo na década de 60. Distinguem-se um passado e um presente. Ao passado pertenceriam informações e dados lingüísticos deixados por cronistas e viajantes, bem como o registro feito por etnógrafos sobretudo os da escola alemã, da segunda metade do século XIX até as primeiras décadas deste século. Ao passado pertenceriam também as obras jesuíticas do final do século XVI.

É preciso ouvir com discernimento esse elogio à modernidade. Com relação aos dados que recebemos dos etnógrafos alemães, podemos afirmar que há trabalhos de extrema importância, às vezes os únicos registros de línguas extintas, às vezes o testemunho de uma fase da história de uma língua indígena. A formação dos etnólogos alemães permitiu a eles transcrições bastante fidedignas e ainda utilizáveis para análises atuais, com uma riqueza e detalhamento de registro impressionantes. Mencionamos aqui Theodor Koch-Grümbert, com sua coletânea de textos Taurepáng, língua karib do norte amazônico (existe uma edição espanhola de "De Roraima ao Orinoco" publicada em Venezuela); Karl Von den Steinen e a gramática de outra língua karib, o Bakairí; Kurt Nimuendajú e o seu mapa etnolingüístico elaborado nos anos 40; Capistrano de Abreu e a gramática do Kaxinawá, língua Pano.

Com relação às obras jesuíticas, Yonne Leite (1995) considera que, embora tratando-se de uma produção motivada e destinada para a catequese cristã católica, os trabalhos comparativos empreendidos hoje por especialistas de línguas tupi-guarani mostram que os corpora das descrições jesuíticas ainda servem como rica fonte de dados, permitindo reinterpretações e reanálises. Leite atribui à ideologia que emana do estruturalismo, uma vez no Brasil, uma avaliação equivocada da obra jesuítica, considerada meramente subordinada à conversão e aprisionada pelo modelo gramatical greco-latino.

O estruturalismo se instaurou nos anos sessenta e a figura central foi Joaquim Mattoso Camara Jr. Foi ele que criou o Setor de Lingüística do Departamento de Antropologia do Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro) em 1961, centro pioneiro, do qual saiu a primeira geração da chamada "lingüística indígena brasileira". O programa teve entre seus protagonistas o Summer Institute of Linguistics

(SIL), instituição de dupla identidade sendo ao mesmo tempo uma missão evangélica norte-americana de linha fundamentalista e um centro de pesquisa lingüística. O programa do Museu Nacional estabelecia as seguintes metas: (1) produzir descrições completas das línguas nos níveis fonológico, morfológico, sintático e semântico, além da confecção de dicionários bilíngües; (2) promover, baseado nessas descrições, a classificação genética dessas línguas. Como diz Leite, nenhum desses objetivos se cumpriu na extensão desejada ou, diria melhor, os resultados alcançados ficaram muito aquém do esperado. De 1974 a 1988, o Prof. Aryon Rodrigues, Doutor pela Universidade de Hamburgo e egresso do Museu Nacional, consolidou na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) uma área de estudos das línguas indígenas. Diz Leite (op. cit.:56):

"Avaliando o que foi feito no período em que realmente vigorou, pode-se dizer que o estruturalismo nos legou os tres volumes do Handbook of Amazonian Languages e mais uma gramática do Hixkaryana de D. Derbyshire. Compulsando-se coletâneas feitas pelo SIL, dissertações de mestrado e trabalhos arquivados inéditos verifica-se a predominância da fonologia, o que era de se esperar, pois essa foi a pedra de toque do estruturalismo. E mais, trata-se de uma produção voltada para a confecção de cartilhas".

No fundo, muitos dos estudos feitos em fonologia não passaram de uma redução voltada para o estabelecimento de ortografias (redução da fala à escrita) para a sucessiva confecção de cartilhas ou coletâneas de textos da chamada "literatura indígena", outro tipo de redução, infantilizadora, de narrativas orais inclusive do acervo tradicional. Cito mais uma vez Yonne Leite (op. cit:56):

"...a produção estruturalista se caracteriza por fórmulas, a língua estando muito pouco presente. Um exemplo extremo desse estado de coisas é a Gramática Guajajara de Bendor Samuel. Ao tentar fazer, juntamente com Márcia Dámaso Veira, uma análise tipológica das línguas Tupi-Guarani, deparamo-nos com uma total ausência de dados...sobre...fenômenos centrais nas línguas Tupi. Salvam-se, em todo o material, os 40 textos na língua Assurini, material inédito arquivado no Setor de Linguística (do Museu Nacional)."

Mas não podemos negar que ao longo desse período se acumularam conhecimentos, um conhecimento factual, que formou a base dos estudos tipológicos que começaram nos anos oitenta. Há, então um continuum entre o estruturalismo norte-americano importado basicamente pelo SIL, e a abordagem tipológica atual, quadro em que se produz boa parte dos estudos mais recentes. Há também um continuum entre a lingüística estruturalista norte-americana e o funcionalismo, modelo que guia algumas das pesquisas atuais de maior fôlego (Franchetto, 1995).

No final da década de 80, as línguas indígenas entram na Universidade de Brasília (UnB), graças a Aryon Rodrigues, na Universidade Federal de Goiânia (UFGO) se inicia um programa com Raquel Teixeira e Sílvia Braggio, na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) com Adair Palácio, na Universidade Federal do Pará (UFPA) com Leopoldina Araújo. Em seguida surge um ambicioso programa de pesquisas na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Nos anos 80 assistimos ao início de uma fase de desenvolvimento evidente no âmbito das instituições acadêmicas brasileiras. Continuam as descrições, os estudos tipológicos, se insinua a teoria gerativa, sobretudo na UNICAMP. Os anos 80 são marcados pela crise das ligações acadêmicas e oficiais do SIL no Brasil. Em 1987 é lançado o Programa de Pesquisa Científica sobre

Línguas Indígenas Brasileiras (PPCLIB), formalizado no interior do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) no início de 1988, iniciativa responsável, sem dúvida, por um novo impulso à investigação e à formação.

Nos anos 90 assistimos a um desenvolvimento gradual e progressivo da área, não apenas quantitativamente, como também qualitativamente e com uma diversificação das linhas teóricas. Ressurge o Museu Paraense Emílio Goeldi. Reformula-se o perfil do Setor de Linguística do Museu Nacional da UFRJ. Rui tragicamente o programa da UFSC, que ressuscita na Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR/Guajará-Mirim). Forma-se uma área na Universidade de São Paulo (USP). Há um novo impulso na Universidade Federal do Pará (UFPA).

Há um avanço dos estudos tipológicos que permitem identificar os fenômenos morfossintáticos que são retomados pelos trabalhos na linha gerativista, em seus sucessivos modelos (Regência e Vinculação, Teoria Paramétrica, Programa Minimalista), sobretudo na UNICAMP, por pesquisadores do Museu Nacional e até, minoritariamente, dentro do SIL. Gerativa e funcionalismo (em suas distintas vertentes norte-americana e francesa) se encaram através de dissertações, teses, artigos, em encontros. Firmam-se estudos em fonologia não-linear e métrica. Convivem (e competem) diferentes paradigmas, num saudável pluralismo científico. Amadurece a discussão entre pesquisa digamos básica, ou seja a que resulta em uma descrição que se pretende neutra teoricamente e fiel empiricamente, e pesquisa teórica, cujo objetivo é a de inserir os dados de línguas indígenas nos debates e embates da teoria linguística atual (ainda existem os que consideram as duas abordagens incompatíveis ou a segunda como inútil devaneio...).

Retoma-se a investigação histórica e comparativa. O método comparativo clássico funcionou nos anos setenta com resultados como as propostas de classificação das línguas Tupi Guarani e das do tronco Jê. Até os anos 90, temos uma certa estagnação. Os anos 90 inauguram o estudo comparativo e diacrônico de línguas karib, há novas perspectivas para o Tronco Tupi e para a família Tupi-Guarani. Vislumbra-se uma possibilidade de diálogo entre etnoarqueologia e linguística.

Em suma, muito está sendo feito nas instituições nacionais não missionárias, se pensarmos na penúria de dez anos atrás. Muito mais precisa ser feito. Os trabalhos descritivos são ainda parciais, muito raramente se chega a finalizar uma gramática que compreenda fonologia, morfologia e sintaxe. Quase nada existe nos domínios do discurso, da coleta de tradições orais, da elaboração de dicionários. É muito recente o aparecimento de estudos sócio-linguísticos, importantes dadas as muitas e complexas situações de bilingüismo, multilingüismo e de perda linguística.

O saber e o fazer da chamada linguística indígena no Brasil implicam não apenas uma formação específica, alcançada com muita dificuldade e que se defronta com as peripécias da pesquisa em campo. Firmou-se uma figura de identidade dupla, o linguista-fazedor-de-escritas, que se improvisa redator de material didático, legado do SIL e resultado da solicitação dos índios, uma solicitação muitas vezes mediada e sempre condicionada historicamente. Assim, já é praxe, o linguista trabalha como assessor de projetos de educação escolar, tarefa que acaba se acoplando à pesquisa e que exige dedicação, novas aprendizagens, tempo. Queria acrescentar que esse envolvimento não significa apenas um exercício de aplicação de conhecimentos científicos, mas deve, hoje, se basear numa capacidade de revisão crítica do modelo dominante da chamada "educação bilíngüe", ainda, em muitos casos, atrelado, apesar de suas diversas versões, a uma matriz missionária ideologicamente civilizadora e integracionista.

## **II. Publicar: a necessidade da divulgação dos conhecimentos científicos**

Como diz Yonne Leite a respeito do quadro brasileiro (op. cit.:58):

"nosso ponto fraco é a falta de visibilidade. Publicamos pouco, os resultados da pesquisa estão encerrados nas teses, artigos em Atas de Congressos, revistas de Universidades de circulação restrita. Será preciso mais agressividade e um programa para desencapsular esses resultados de pesquisa. E a tarefa é dupla. Somos poucos e há muito o que fazer. Ainda há várias línguas pouco descritas e algumas totalmente desconhecidas. Urge que se formem mais pessoas e que, ao mesmo tempo, ao lado da produção para o mundo acadêmico, se produza também, em linguagem acessível, para os professores, os médicos, os antropólogos, para o leitor comum...O conhecimento é a melhor e talvez a única formade se vencer o preconceito. E ainda há muitos preconceitos e equívocos com relação às línguas indígenas".

Fora as Atas de congressos, o maior número de publicações se deve a editoras universitárias brasileiras; as editoras não universitárias não estão interessadas no assunto. Com exceção de "Línguas Brasileiras" de Aryon Rodrigues (1986), que reúne informações gerais e se concentra sobre a classificação genética, não existe nenhum livro introdutório bom e atualizado. A Editora da UNICAMP é a que mais dedicou espaço para as línguas indígenas em seus periódicos (Cadernos de Estudos Linguísticos) e com a série Línguas Indígenas, que conseguiu publicar algumas dissertações e teses, ou com coletâneas (raríssimas) de artigos. A Editora da UFRJ entrou só recentemente em cena publicando uma coletânea de artigos em fonologia em torno de um eixo teórico (a fonologia auto-segmental), algo inédito no Brasil. Pouco ou nada é publicado em revistas de maior porte na área de linguística, como a D.E.L.T.A. Nos últimos anos o trabalho de pesquisadores brasileiros está conquistando visibilidade no exterior, participando de coletâneas e como resultado de encontros científicos (destacando-se os grupos do Museu Goeldi e o do Museu Nacional da UFRJ). É rara, todavia, a repercussão deste trabalho em periódicos importantes, nos Estados Unidos ou na Europa. Gramáticas completas têm sido publicadas nos tres volumes do Handbook of Amazonian Languages (1986, 1990, 1991), editado nos Estados Unidos e com a participação maciça de membros do SIL.

Há visibilidade mínima de pesquisas nas áreas clássicas como fonologia, morfologia, sintaxe, discurso, e muito pouco foi feito em termos de coletâneas de textos ou vocabulários que atinjam uma qualidade científica respeitável. Somente pesquisas conduzidas com base numa formação antropológica (etnológica) conseguiram publicar textos, narrativos ou não; aqui temos uma boa contribuição de antropólogos estrangeiros. Os textos que encontramos em trabalhos etnológicos aparecem, em geral, apenas traduzidos ou, quando em língua nativa, muitas vezes sem os devidos cuidados da transcrição linguística. Encontramos textos apenas com função de amostra em apêndice a algumas gramáticas publicadas que seguem o modelo Handbook of Amazonian Languages, iniciativa do SIL.

É do SIL, até o momento, a maior produção de vocabulários, a maioria de qualidade duvidosa. Entre as exceções, cito um trabalho que não é do SIL, o Dicionário Wayãpi, de Françoise Grenand, lingüista francesa, como exemplo de um empreendimento de fôlego e cientificamente sério, onde consegue ser operacionalizado um modelo da visão de mundo e da semântica nativas.

Fora do universo acadêmico, algum material lingüístico tem sido publicado sob as asas de projetos de educação, em forma de cartilhas, manuais, gramáticas pedagógicas, pequenos vocabulários, livrinhos de textos, onde uma parcela do acervo

narrativo de um grupo indígena aparece reduzida a estorinha infantil. O SIL está na vanguarda, de qualquer maneira, até hoje, nesse tipo de produção. Observamos, todavia, um incremento na publicação de material didático nos últimos anos, com qualidade um pouco melhor. O Ministério da Educação e ONGs estão apoiando cada vez mais esse gênero de publicações.

É previsível, a partir desse quadro, a conclusão de que a difusão dos conhecimentos sobre línguas indígenas continua escasso e muito restrito. Diria que a difusão em âmbito nacional não supera, ou é até inferior, à difusão no exterior, dentro desses limites apertados.

Apesar dessa radiografia negativa, parece-me que estamos num momento crucial: algo irá acontecer daqui para frente em termos de um aumento quantitativo e qualitativo das publicações tanto no Brasil como no exterior. Alguns centros de pesquisa estão programando linhas de publicação (Goeldi, Setor de Linguística do MN/UFRJ) e uma maior circulação internacional de pesquisadores e resultados de pesquisa deverá encorajar novas publicações, conquistando foruns afamados. Está oficialmente lançado o *Journal of Amazonian Languages*, iniciativa sob as asas, mais uma vez, do SIL. Quem sabe conseguimos conquistar editoras com livros aprazíveis para um público mais amplo. Precisamos continuar contando, de qualquer maneira, com a ajuda de universidades e agências de fomento e lembro que 'escrever um livro ou um artigo' é ainda tarefa árdua no Brasil, onde o trabalhador intelectual não encontra na maioria das vezes condições sequer físicas de permanência num lugar minimamente adequado, equipamentos, pessoal de apoio, tempo que não se esgote em intermináveis tarefas burocráticas.

### III. Um panorama da pesquisa

É necessária uma premissa. Os dados aqui apresentados são resultado de levantamentos preliminares, a partir de fontes heterogêneas; sendo assim, essas informações devem ser apreciadas considerando sua relativa incompletude e suas lacunas. Uma tarefa urgente é exatamente a obtenção de dados exaustivos e controlados que permitam definir um quadro fidedigno atualizado. Para este fim, se torna imprescindível a cooperação entre pesquisadores e centros de pesquisa, que devem ser conectados numa rede eficiente, algo ainda inexistente no Brasil. Todos os quadros e dados apresentados nesta seção incluem as línguas indígenas faladas no Brasil, a maioria das quais estão na região amazônica. Esta última é definida utilizando o critério geopolítico que delimita a chamada Amazônia Legal, compreendendo nove Estados (Amazonas, Roraima, Acre, Rondônia, Mato Grosso, Tocantins, Pará, Maranhão, Amapá). Todos os dados se referem ao quadro da pesquisa até o final de 1995, sendo necessária uma atualização para o quadro de final de 1997; em linhas gerais, porém, o panorama aqui apresentado é significativo e ilustrativo.

#### III.1 *Projetos e Pesquisadores*

Incorporando os resultados do levantamento feito por Denny Moore e Luciana Storto relativo ao período 1984-1991 (Moore & Storto, 1991) e acrescentando as informações acessíveis até 1995, temos o seguinte quadro:

1991: PPCLIB com 67 projetos, 59 línguas, 4 em linguística diacrônica (projetos não ativos)

SIL com projetos sobre 11 línguas no PPCLIB; outras 23 línguas em estudo, num total de 34 línguas. Mais 13 línguas estudadas por outras missões.

Total: 95 línguas.

1990: 71 pesquisas nacionais não missionárias (34% independentes, senior, 25% doutorandos, 34% mestrandos).

1995: cerca de 120 pesquisadores (80% ativos; uma dezena de pesquisadores missionários com vínculos acadêmicos; 10 % pesquisadores estrangeiros)

Observe-se que aumentou consideravelmente a participação de graduandos e pós-graduandos. Parece não ter aumentado o número de pesquisadores missionários (não consideramos os que trabalham diretamente ligados às missões evangélicas, sem vínculos com instituições brasileiras como universidades e CNPq). Considere-se, também, que há pesquisadores senior ou professores que conduzem suas pesquisas com equipes formadas por alunos de iniciação científica (graduação). Não conseguimos obter dados sobre o número de projetos existentes hoje no CNPq.

O número de pesquisadores estrangeiros representa cerca de 10% desse total: são norte-americanos (Universidades de Pittsburgh, Oregon, Rice, California, MIT), franceses e holandeses, ainda sem contar os ligados às missões evangélicas, onde os estrangeiros (USA) são ainda a maioria.

Outro quadro, apresentado abaixo, oferece um panorama das línguas em estudo (projetos em andamento ou recém concluídos) com sua distribuição por tronco ou família (59 línguas no PPCLIB em 1991):

Tupi-Guarani (1990)	13	(1995)	16
Tupi	7		11
Arawák	8		14 (inclui Arawá)
Pano	7		6
Jê/Karajá	6		13
Macro-Jê	6		4
Karib	3		10
Makú	1		4
Yanomami			4
Mura	1		2
Tukano			3
Txapakura			10
Katukina			1
Kadiwéu (Guaikurú)	1		1
Isoladas	7		9

### III.2 Documentação das línguas.

O quadro que apresento é resultado de levantamento pessoal e preliminar realizado com base no fichamento do acervo do Setor de Linguística do Museu Nacional, dos primeiros cadastramentos de pesquisadores (ANPOLL e UFGO), de levantamento da produção acadêmica (UFRJ, UNICAMP, UFSC). Utilizamos a lista de etnias (e suas línguas), num total de 206, elaborada recentemente pelo Instituto Sócio-Ambiental (ISA/PIB). O número total das etnias/línguas foi reduzido considerando os povos que não mais falam suas línguas maternas, como é o caso da maioria dos da região nordeste e os casos conhecidos de não coincidência entre etnia e língua. Acrescentamos somente uma etnia/língua, o Kwazá (Coaiá), língua isolada de Rondônia, cuja documentação está em andamento. Chegamos a um total de 177. Observo que entende-se aqui por documentação a existência de algum tipo de material linguístico; a maior parte desse material é inédito e fruto da atuação do SIL. Nesse sentido a classificação tripartida em línguas sem nenhuma documentação, com pouca

(ou alguma documentação), bem documentadas resulta num quadro obviamente simplificador. Assim, línguas com pouca (ou alguma documentação) incluem aquelas com algum tipo de dados registrados ou até analisados fonológicos ou morfossintáticos, ou das quais temos textos parcialmente ou não analisados. Na categoria línguas com boa documentação incluímos aquelas para as quais temos uma descrição gramatical completa com textos (a quantidade varia muito) e, às vezes, dicionários. Algumas dessas descrições estão em andamento em fase conclusiva. Não está aqui em jogo a qualidade das análises e estes dados precisam ainda de uma revisão, o que significa que o quadro é provisório.

Total de línguas:	177 (160 na Amazônia)
Línguas com boa documentação:	34 (28 na Amazônia)
Línguas com alguma documentação:	114
Línguas sem documentação:	23

### ***III.3 Contatos internacionais***

Os intercâmbios internacionais têm desenvolvimento recente. Podemos dizer que até alguns anos atrás, o SIL mediava a grande maioria dos contatos para fora do País. Tais intercâmbios devem aumentar no futuro próximo, mas este incremento depende bastante da visibilidade internacional da produção nacional, o que significa que se consolidarão somente a partir de um incremento da qualidade, não apenas da quantidade, dos conhecimentos produzidos. Além disso, a presença crescente (sobretudo via MPEG/Linguística) de pós-graduandos em universidades no exterior e a presença de pesquisadores visitantes estrangeiros (ainda esporádica) no Brasil contribuem para o estabelecimento de novos intercâmbios. É também incipiente a participação de pesquisadores brasileiros nas redes eletrônicas (Internet). Pesquisadores e universidades norte-americanas representam o contato mais antigo e mais intenso, ainda pela herança SIL; hoje temos intercâmbio com as universidade de Eugene (Oregon), Rice (Texas), alunos em universidades da Califórnia, em Chicago, no MIT. Com o MIT tivemos um intercâmbio inicial que pode se intensificar, na medida em que se desenvolvem estudos dentro da teoria gerativa (UNICAMP, UFRJ, UFSC, UnB). Vários brasileiros são membros, por exemplo, da Society for the Study of Indian Languages of America (SSILA). Em segundo lugar vem a França (há uma tradição franco-brasileira), em terceiro a Holanda. Os intercâmbios com a França também devem se intensificar a médio prazo (veja o caso da rede franco-brasileira que se iniciou em 1997, com Museu Nacional/UFRJ, UFPA, USP, CNRS). Como se vê, o 'norte' domina, enquanto raros são os contatos com outros Países latino-americanos, sendo a Argentina o país que mais se abre a redes internacionais, com a organização na Universidade de Buenos Aires de um encontro anual (Jornadas de Linguística Aborígen). Colômbia e Venezuela têm tradições de pesquisa e intercâmbios com França (Colômbia) e Estados Unidos (Venezuela). Ecuador, Perú e Bolívia têm potencialidades embora ainda em relativo isolamento.

### ***III.4 A presença das línguas indígenas em eventos científicos***

A presença das línguas indígenas em encontros científicos (congressos, reuniões de associações científicas, simpósios, etc.) tem aumentado muito nos últimos dez anos. Temos um lugar cativo na Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e na Associação Brasileira de Linguística (ABRALIN), através da realização de cursos, mesas-redondas, comunicações; na Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Letras e Linguística (ANPOLL) funciona há quase dez anos um Grupo de Trabalho que reúne periodicamente pesquisadores da área com a apresentação e discussão de trabalhos e resultados de pesquisas e com a discussão da política de pesquisa a nível

nacional. Permanece, contudo, uma tendência à separação, ousaria dizer uma guetização, das línguas indígenas com relação às disciplinas consagradas da linguística (assim, por exemplo, na ANPOLL existe um GT específico separado dos Gts de Teoria da Gramática, Fonologia, etc.); temos concentrado esforços para superar essas fronteiras a fim de integrar os estudos sobre línguas indígenas nos campos teóricos da linguística.

As línguas indígenas estão hoje presentes em eventos internacionais e, neste caso, também, a tendência é um incremento dessa presença. Novamente Estados Unidos estão em primeiro plano (encontros da Linguistic Society of America, da SSILA, da AAA, simpósios). Segue a França, a distância. Houve participações em encontros na Alemanha, Checoslováquia. Participamos com uma certa regularidade do Congresso Internacional dos Americanistas. Mais recentemente, estivemos nas Jornadas de Linguística Aborígene que acontecem na Argentina.

### **III.5 Bases de dados.**

Fora os bancos de dados particulares, dos quais não temos informações, e o relativo ao material publicado, inédito e sonoro arquivado no Museu Nacional da UFRJ, não temos ainda nenhum banco de dados que centralize as informações sobre projetos, pesquisadores, publicações, etc. Era um dos objetivos que o PPCLIB não conseguiu realizar. Somente agora há a possibilidade, graças a um primeiro auxílio da CAPES, de criar um banco de teses que será sediado no Setor de Linguística do Museu Nacional. Uma iniciativa interessante, mas que representa apenas uma circulação ainda restrita de algumas informações, é o Boletim LINDA (Línguas Indígenas da Amazônia), organizado por Francisco Queixalós, pesquisador francês hoje na Guiana Francesa mas ainda ligado ao Museu Goeldi e à Universidade Federal do Pará.

### **III.7 Instituições não-oficiais e a pesquisa**

O papel das Organizações Não-Governamentais (ONG) enquanto responsáveis de algum incentivo à pesquisa está se tornando importante. Trata-se principalmente do apoio financeiro e/ou logístico para que se desenvolvam pesquisas concomitantemente à assessoria educacional. É o caso da Fundação Magüta (Tikuna), do Instituto Sócio-Ambiental, com trabalho no Parque Indígena do Xingu (Mato Grosso) e suas 15 línguas, da Comissão para a Criação do Parque Yanomami (CCPY), da Comissão Pró-Índio do Acre.

## **IV. Formação de recursos humanos**

### **IV.1 Nível da formação**

Em termos dos pesquisadores brasileiros, temos que distinguir os níveis de graduação e pós-graduação (mestrado e doutorado). Sem falar do silêncio ou das informações estereotipadas repassadas aos alunos de cursos primários e secundários, algo que só muito recentemente está sendo objeto de críticas e de algumas (ainda poucas) iniciativas, constatamos a quase ausência de cursos introdutórios na graduação, cursos que ofereçam um panorama geral das línguas, seus falantes, das pesquisas; tais cursos servem não apenas para preencher uma lacuna profunda na cultura geral dos estudantes universitários, mas também funcionariam para motivar futuros pesquisadores. A exceção está na UNICAMP. Em muitas Universidades Federais, mesmo existindo uma disciplina eletiva do tipo "Introdução às línguas indígenas brasileiras", ministrada esporadicamente e de modo amadorístico, não se firmou nenhuma tradição de pesquisa. Passa-se, assim, a impressão de que a linguística é uma ciência apenas para as línguas ditas "de civilização", as que possuem literaturas; nisso, as línguas indígenas são, quando tanto, um objeto de curiosidade, uma espécie de não-

línguas. É um exemplo do atraso e do preconceito que domina na universidade, sobretudo pública.

Outro quadro pode ser delineado para a pós-graduação, onde as línguas indígenas têm conseguido nos últimos anos um lugar ao sol. Aqui, constatamos que algo aconteceu, que houve avanços e que há possibilidades de um desenvolvimento promissor. Trata-se de uma mudança recente e incipiente, ainda, se confrontada com as necessidades e os objetivos a serem atingidos.

Aconteceram cursos intensivos de curta duração para formação em técnicas e métodos iniciais: UnB/Brasília (1987), MPEG/UFPA/Belém (1988, 1995), UFGO/Goiânia (1990), UFSC/Florianópolis (1991). Tais cursos não tiveram continuidade e foi mais um objetivo do PPCLIB do CNPq não alcançado. A única iniciativa de formação existente hoje são os cursos de Especialização do Setor de Linguística do Depto de Antropologia do Museu Nacional, este ano de 1997 em sua terceira edição, onde se enfatiza a formação teórica e, a partir do segundo curso, a execução de projetos de pesquisa de campo. Os cursos de especialização têm se mostrado vitais para preencher o hiato entre graduação e pós-graduação.

Em 1996 foi anunciada a criação de uma Pós-Graduação em Linguística Indígena no campus de Guajará-Mirim da Universidade de Rondônia (UNIR).

Quanto a mestres e doutores formados até 1995, temos o seguinte quadro (os dados relativos ao período 1991-1995 se referem somente às defesas realizadas na UFRJ, na UNICAMP e na UFSC; faltam informações das outras universidades):

1985: 1 PhD, (SIL), 8 MA (3 SIL)

1991: 4 PhD, 27 MA (1 SIL)

1995: 11 PhD, 42 MA (UFRJ, UNICAMP, UFSC)

No período 1995-97 continuou a produção de teses e dissertações, embora não tenhamos ainda um levantamento definitivo. Não temos ainda um cálculo preciso de quantos desses mestres e doutores continuam pesquisadores ativos.

#### ***IV.2 Hoje: onde se formam pesquisadores e onde se faz pesquisa***

Segue uma lista das instituições oficiais, universidades públicas, e informações sobre instituições não-oficiais.

- Museu Paraense Emílio Goeldi, (MPEG, Departamento de Ciências Humanas, área de Linguística, Belém (Pará)). É um instituto de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É o único da região amazônica. Definem-se tres linhas de pesquisa (documentação e análise, linguística diacrônica, relações linguagem/sociedades/cultura), e o Projeto Línguas Amazônicas. As pesquisas em andamento vertem sobre línguas Tupi, Karib, Arawák, Pano, isoladas. Caracteriza-se pelo fato de ser o centro que mais investiu na formação no exterior de seu quadro e alunos. Assessora projetos de educação.

- Universidade Federal do Pará (UFPA, Departamento de Línguas e Literaturas Vernáculas (Laboratório de Linguagem). Há pesquisas sobre línguas Jê e Tupi.. Promove mensalmente o Seminário Permanente sobre Línguas da Amazônia e inicia envolvimento em projetos educacionais no Pará.

- Universidade de Brasília (UnB, Departamento de Linguística, Línguas Clássicas e Vernáculas). Não temos informações precisas. Há vários projetos vinculados à UnB num leque bastante amplo de línguas (isoladas, Tupi, Jê, Karib).

- Universidade Federal de Goiás (UFGO, Museu Antropológico, Seção de Etnolinguística). As pesquisas são em sua maioria voltadas para línguas da região do Brasil Central (Jê e Macro Jê), sendo alguns ligados ao trabalho de assessoria educacional.

- Universidade Federal de Pernambuco e Universidade Federal de Alagoas (UFPE e UFAL). Há projetos sobre o Yatê (Macro Jê) e sobre línguas pano, como parte integrante da assessoria aos projetos educacionais da Comissão Pró Índio do Acre, além de pesquisas de cunho sóciolingüístico. Nas duas Universidades funcionam Núcleos de Estudos Indígenas (NEI).

- Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O Setor de Lingüística do Departamento de Antropologia do Museu Nacional é o centro de pesquisa mais antigo, criado em 1961. É um centro de produção de conhecimentos, teoricamente orientados, bem como de formação, através de Cursos de Especialização (pós-graduação lato sensu). Colabora com duas Pós-Graduações (antropologia e lingüística). Possui um acervo considerável de documentação lingüística (publicações, inéditos, gravações), majoritariamente composto pela produção do SIL e que deverá ser alimentado doravante pelo material coletado pelos seus pesquisadores e alunos, bem como pela incorporação de doações. Estão operando convênios para intercâmbio de pesquisadores com universidades e centros no exterior (França, Argentina). Pesquisa-se sobre línguas Karib, Jê, Tikuna, Pano, Tupi-Guaraní. Assessora projetos educacionais.

- Universidade Estadual de Campinas/Instituto de Estudos da Linguagem (UNICAMP/IEL). O estudo das línguas indígenas começou em 1977. Segundo levantamento realizado pelo Prof. Angel Corbera Mori, no período entre 1977 e 1995 foram defendidas 27 dissertações (5 do SIL) de Mestrado e 10 teses de Doutorado (1 do SIL), abrangendo 31 línguas. Atualmente abriga um projeto de documentação de línguas do Parque Indígena do Xingu (Tupi, Karib, Aruák, Jê) com assessoria à formação de professores indígenas.

- Universidade de São Paulo (USP). Após um longo período de hegemonia dos estudos de cunho filológico de tupinologia clássica, a USP está consolidando um espaço para a pesquisa, a formação e a assessoria a projetos educacionais. São contempladas línguas Tupi-Guaraní e Jê.

- Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, Departamento de Lingüística). O Núcleo de Pesquisa sobre Línguas Arawák (NUPELA) e o Projeto "Informática aplicada às Línguas Indígenas: Classificação e Reconstrução da Família Arawák funcionaram de 1991 a 1993, chegando a congregar cerca de 20 alunos, com ênfase na fonética experimental, fonologia e estudos genéticos. O Projeto se ampliou com sub-projeto sobre a família Makú. Em 1993 foi apresentada nova versão como Projeto integrado e incorporando a descrição e comparação das famílias Arawák, Txapakúra e Makú, criando uma ponte com a UNIR/Rondônia (Gujará-Mirim) e incluindo membros do SIL. Uma série crise, em parte institucional, desagregou o grupo e aniquilou o Projeto que foi transferido para Rondônia, onde surgiu o NUPELI (Núcleo de Pesquisa sobre Línguas Indígenas), com presença significativa do SIL. Na UFSC se realizam pesquisas sobre Xokleng e Kaingang, línguas jê do sul.

- Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR, Campus de Guajará-Mirim). Depois da crise que resultou no aniquilamento do programa de pesquisa da UFSC, o Prof. Jean-Pierre Angenot relança na UNIR-Gujará-Mirim ambiciosos projetos desde iniciado na UFSC. Os sub-projetos Arawá e Txapakúra constam conta com a colaboração do SIL (sede de Porto Velho). O ano de 1996 vê o início do Núcleo de Estudos das Línguas Amazônicas (NELA) e da Pós-Graduação em Lingüística Indígena.

Observamos que, paradoxalmente mas significativamente, as línguas indígenas parecem estar ausentes nas Universidades geograficamente mais próximas da região amazônica: Amazonas, Acre, Mato Grosso. Se algo se faz na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), não é divulgado. Na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) algo se move: circularam versões de um programa de formação e pesquisa, que, somente agora, parece se concretizar pelo menos através da realização de cursos

intensivos introdutórios. Por enquanto, a visibilidade maior é da produção da UFRJ, da UNICAMP e do MPEG.

#### **V. O apoio às instituições de formação e pesquisa.**

O Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) continua sendo o principal órgão de apoio à pesquisa. O Programa de Pesquisa Científica das Línguas Indígenas Brasileiras (PPCLIB) proporcionou um notável incremento de projetos: 34 línguas em 1989, 59 línguas em 1991. O Programa incentivou a pesquisa através do acesso direto às instâncias avaliadoras e decisórias, imprimindo agilidade com menor burocracia, um privilégio quando nós nos compararmos com outras áreas, conquistado por um momento de mobilização e organização dos pesquisadores. Na reunião da ANPOLL de 1995, o campo de línguas indígenas foi visto como um modelo para as relações entre áreas de pesquisa e órgãos de fomento. Contudo, o PPCLIB, enquanto tal, parece ter definhado e desaparecido discretamente, deixando uma herança positiva e objetivos não atingidos, como a realização de um centro de informação e documentação, formação de um acervo básico de materiais publicados e inéditos, a mediação para que se abrissem áreas de concentração na pós-graduação ou cursos na graduação nas universidades públicas, o apoio e incentivo a publicações.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (CAPES) tem apoiado os cursos de pós-graduação tanto *stricto sensu* como *lato sensu*.

A Financiadora de Estudos e Pesquisas (FINEP) tem assumido um papel cada vez mais importante no apoio dado a projetos de pesquisa vinculados a Cursos de Pós-Graduação.

Fundamental tem sido o apoio do Programa do CNPq, da FINEP e da CAPES para a realização de eventos científicos no País, particularmente daqueles organizados pelas associações científicas (ABRALIN, ANPOLL, SBPC, ABA).

É preciso dar os devidos créditos a algumas poucas Fundações de Amparo à Pesquisa estaduais, destacando a FAPESP (São Paulo).

A política de captação de recursos da Área de Linguística do Museu Paraense Emílio Goeldi mostra que é viável obter apoio de agências estrangeiras e internacionais (Wenner-Green, ORSTOM, Holanda, USAID, ONGs, G7, entre outras). Falta apenas iniciativa, competência e trabalho.

Até 1996 podíamos falar num balanço positivo, mesmo nos limites das possibilidades e das crônicas dificuldades que sempre dimensionam os recursos governamentais. Neste momento, final de 1997, os violentos cortes dos recursos governamentais destinados à área científica e tecnológica, que redundou na reformulação da sistemática de concessão de bolsas e auxílios por parte do CNPq e numa redução drástica do apoio da CAPES, sobretudo asfixiando os cursos de especialização, podem determinar um retrocesso da pesquisa, no mínimo uma estagnação fatal num momento de início de crescimento quantitativo e qualitativo. Além disso, os problemas da formação, suas causas e suas soluções, devem ser procurados nas próprias Universidades públicas e dependem basicamente da história pregressa (com seus pré-conceitos e ideologias), da concepção do que é formação para a pesquisa à luz da linguística atual, da vontade política em seus cursos de graduação e pós-graduação.

#### **VI. Acesso dos índios à formação e à pesquisa**

É nulo, de fato. No Brasil, há ainda um abismo entre a situação de sobrevivência das populações indígenas e o universo acadêmico. Alguns tímidos indícios de que algo pode acontecer são detectáveis na conceituação dos programas de cursos de formação para professores indígenas que contêm módulos de introdução à linguística e a

metodologias de pesquisa, iniciativas em incremento, e na participação de informantes indígenas no desenvolvimento de pesquisas sobre suas línguas. Não considero aqui o envolvimento e a formação de índios na qualidade de tradutores, intérpretes, leitores e divulgadores de textos evangélicos como parte das atividades missionárias do SIL e suas congêneres.

## VII. O papel das missões religiosas

É inegável a presença determinante no Brasil do Summer Institute of Linguistics (SIL), hoje re-batizado de Sociedade Internacional de Linguística. Convidado por Darcy Ribeiro em 1956, o SIL se instalou no País, contando com o respaldo acadêmico, através de sucessivos convênios com instituições oficiais brasileiras, acadêmicas e não. Estabeleceu-se em suas sedes ricas e eficientes (Brasília, Porto Velho, Belém, Cuiabá) e monopolizou durante décadas a pesquisa, a formação e a assistência educacional a grupos indígenas. Produziu e acumulou conhecimentos científicos sobre as línguas, sem dúvida, ao mesmo tempo tentou evangelizar e interferiu desastrosamente nas culturas nativas. Esse gênero de missões se caracteriza por um curioso binômio: preservar a diversidade linguística, através da redução à escrita e da alfabetização, e aniquilar a diversidade cultural. Os últimos anos da década de setenta viram a explosão de sucessivas crises no relacionamento do SIL com as instituições oficiais e o rompimento com as Universidades e a FUNAI. Hoje continua no País, ativo mas silencioso, tentando uma nova investida através do mundo acadêmico, como é o caso da colaboração, não explícita mas intensa, com o Projeto Línguas Amazônicas sediado na UNIR, Campus de Guajará-Mirim (Rondônia). Uma boa documentação e análise da atuação do SIL pode ser encontrada nos trabalhos de Maria Candida Drumond Mendes Barros do MPEG.

Segundo cálculos de Moore e Storto, em 1967 existiam 300 membros do SIL trabalhando sobre 40 línguas; o número de línguas diminuiu para 39 em 1984 e para 34 em 1991. Hoje são 37 (Apalaí, Apinayé, Apurinã, Arara do Pará, Bakairí, Bororo, Deni, Jarawara, Kaapor, Kaiwá, Kadiweu, Karajá, Karitiana, Kayabi, Kayapó, Maku Nadeb, Mawé Sateré, Maxakali, Nambikwara, Banawá, Pareci, Paumarí, Pirahã, Rikbaktsa, Suruí de Rodônia, Suruí do Pará, Tenetehara, Tenharim, Terena, Wayãpi, Waurá, Xavante, Xokleng, Yanomami, Yamamadi, Zuruahá, Wari'). 33 dessas línguas são faladas na Amazônia. Destaca-se o projeto comparativo que abrange as línguas Arawá, em andamento em Rondônia.

O SIL lidera em número de publicações, sobretudo de descrições gramaticais exaustivas, como as que compõem os três volumes do Handbook of Amazonian Languages e a recentíssima gramática Wari' (Txapakúra).

No início dos anos oitenta o SIL deu à luz a um filho brasileiro, a Associação Lingüística Missionária (ALEM) que tem aumentado paulatinamente suas atividades e sua inserção no campo de pesquisa. A ALEM lançou recentemente uma investida nas regiões do noroeste amazônico e do médio rio Xingu. Ora passando-se por cientistas, através do encaminhamento de projetos ao CNPq, ora ligando-se às Secretarias Municipais de Educação ou à própria FUNAI, os missionários da ALEM revelam planos para o futuro, o que compensaria o relativo declínio das atividades do SIL.

Membros da constelação evangélica junto com o SIL, a Unevangelized Field Mission, que mantém a Missão Evangélica da Amazônia (MEVA), e a Missão Novas Tribos atuam principalmente em áreas de fronteira. Não ouve-se falar atualmente da Missão Central do Brasil (MICEB).

O SIL não é mais hoje o locus privilegiado para a formação de pesquisadores. Houve mudanças na inserção do SIL no Brasil, crises sucessivas e uma espécie de recuo para certos bastidores e para posições localizadas. Ao mesmo tempo, e significativamente, houve um inegável avanço das pesquisas brasileiras e sobretudo

não-missionárias. O SIL continua a prestar serviços para a formação dos membros missionários (em cursos internos, não mais abertos) e na assessoria às suas pesquisas. O SIL não promove mais Cursos em Metodologia Linguística, mas sim, explicitamente, Cursos de Linguística e Missiologia.

As missões evangélicas (SIL, NT, MEVA, ALEM, JOCUM) se servem de cursos oferecidos pelo SIL desde, pelo menos, 20 anos. Tais cursos, pioneiros e modelares no gênero, foram frequentados em suas primeiras edições também por pesquisadores brasileiros não-missionários. Lembro que a formação via SIL foi uma constante até uns dez anos atrás, já que até então se manteve sua hegemonia sobre a formação, pesquisa e assessoria, com respaldo oficial de universidades e governo (FUNAI).

Entre as instituições não governamentais ou não-oficiais que tratam da questão indígena, as missões católicas (Conselho Indigenista Missionário/CIMI, Operação Anchieta/OPAN) oferecem algum tipo de formação muito introdutória, instrumental, em cursos intensivos de curta duração, contando com docentes provenientes de universidades. Não há nenhuma produção relevante ou definível como científica.

### À guisa de conclusão

Tratando-se de Relatório, sumário e datado, cabe, aqui, tão somente uma conclusão que aponte os principais pontos críticos que deveriam ser enfrentados para que se possam delinear projeções de desenvolvimento:

1. manter, reforçar e ampliar o apoio dos órgãos de fomento à pesquisa e à formação;
2. investir na implementação de cursos ou outras iniciativas, avaliados pelas suas reais possibilidades de formação a partir de critérios de qualidade e de seriedade acadêmica, objetivando a formação de pesquisadores, utilizando professores visitantes lá onde não existem recursos locais qualificados; pode e deve ser explorada a oferta de especialistas brasileiros dos centros e universidades mais qualificados;
3. manter algum tipo de vigilância para que a pesquisa não acoberte atividades de catequese religiosa, inerente à investigação lingüística de certas missões evangélicas;
4. garantir condições para a realização de pesquisas de campo, bem como para a elaboração dos resultados da pesquisa, visando a finalização de gramáticas de referência, além (ou aquém) das contribuições teóricas;
5. alcançar visibilidade, ou seja garantir a publicação e circulação de gramáticas, resultados de pesquisa, coletâneas, etc, em suma dos produtos do trabalho lingüístico, uma vez avaliada sua qualidade científica;
6. criar bancos de dados que reünam informações sistematizadas sobre instituições, programas de formação, projetos de investigação, pesquisadores, publicações, etc.
7. criar redes que liguem instituições e pesquisadores de modo a permitir uma troca constante, discussões, atualizações, planejamento de investigações e de eventos científicos, a abertura ao universo internacional;
8. último ponto, mas não menos importante, começar a investir na formação de índios pesquisadores e autores.

### Bibliografia citada:

- Derbyshire, D.C. & G. Pullum *Handbook of Amazonian Languages*. New York; Mouton de Gruyter. (Vol. 1, 1986; Vol.2, 1990; Vol. 3, 1991)
- Leite, Y. 1995 "A pesquisa com línguas indígenas brasileiras: um debate". Revista do Instituto de Língua Portuguesa, n. 10, 2 sem. de 1995, Rio de Janeiro (53-59).
- Rodrigues, A. D. 1986 *Línguas Brasileiras*. São Paulo: Loyola.
- Grenand, F. 1989 *Dictionnaire Wayãpi-Français*. Paris: SELAF.
- Moore, D. & L. Storto "Linguística Indígena no Brasil" (1991, ms.)

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
data _____/_____/_____
cod. K1D000086

# DECLARAÇÃO DE PRINCÍPIOS SOBRE A TOLERÂNCIA

aprovada pela  
Conferência Geral da UNESCO  
em sua 28ª reunião  
Paris, 16 de novembro de 1995

UNESCO

Tradução para o Português

cortesia da Universidade de São Paulo

no marco das atividades preparatórias do

Seminário Internacional

“Ciência, Cientistas e a Tolerância”

USP - Pró-Reitoria de Pós-Graduação/

UNESCO - Unidade da Tolerância

São Paulo, Junho de 1997

Edição da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
da Universidade de São Paulo, em colaboração com o Semi-  
nário Internacional “Ciência, Cientistas e a Tolerância”

## Índice

Declaração de Princípios sobre a Tolerância

7

Aplicação da Declaração de Princípios  
sobre a Tolerância

19

# Declaração de Princípios sobre a Tolerância\* (\*\*)

*Os Estados Membros da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura* reunidos em Paris em virtude da 28ª reunião da Conferência Geral, de 25 de outubro a 16 de novembro de 1995

## Preâmbulo

*Tendo presente* que a Carta da Nações Unidas declara “ Nós os povos das Nações Unidas decididos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra,... a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana,... e com tais finalidades a praticar a tolerância e a conviver em paz como bons vizinhos”,

---

\* Proclamada e assinada em 16 de novembro de 1995.

(\*\*) A tradução para o Português (junho de 1997) é uma cortesia da Universidade de São Paulo, no marco do “Seminário Internacional Ciência, Cientistas e a Tolerância”, desenvolvido pela USP - Pró-Reitoria de Pós-Graduação, em cooperação com a UNESCO - Unidade da Tolerância (18 a 21 de novembro de 1997). Texto original em Inglês.

*Lembrando* que no Preâmbulo da Constituição da UNESCO, aprovada em 16 de novembro de 1945, se afirma que “a paz deve basear-se na solidariedade intelectual e moral da humanidade”,

*Lembrando também* que a Declaração Universal dos Direitos do Homem proclama que “Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião” (art. 18), “de opinião e de expressão” (art. 19) e que a educação “deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos étnicos ou religiosos” (art.26),

*Tendo em conta* os seguintes instrumentos internacionais pertinentes, notadamente:

- o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos,
- o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais,
- a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial,
- a Convenção sobre a Prevenção e a Sanção do Crime de Genocídio,
- a Convenção sobre os Direitos da Criança,
- a Convenção de 1951 sobre o Estatuto dos Refugiados, seu Protocolo de 1967 e seus instrumentos regionais,
- a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher.
- a Convenção contra a Tortura e Outras Penas ou Tratamentos Cruéis, desumanos ou degradantes,

- a Declaração sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e de Discriminação fundadas na religião ou na convicção,
- a Declaração sobre os Direitos da Pessoas pertencentes a minorias nacionais ou étnicas, religiosas e lingüísticas,
- a Declaração sobre as Medidas para Eliminar o Terrorismo Internacional,
- a Declaração e o Programa de Ação de Viena aprovados pela Conferência Mundial dos Direitos do Homem,
- a Declaração de Copenhague e o Programa de Ação aprovados pela Cúpula Mundial para o Desenvolvimento Social,
- a Declaração da UNESCO sobre a Raça e os Preconceitos Raciais,
- a Convenção e a Recomendação da UNESCO sobre a Luta contra a Discriminação no Campo do Ensino,

*Tendo presentes* os objetivos do Terceiro Decênio da luta contra o racismo e a discriminação racial, do Decênio Mundial para a educação no âmbito dos direitos do homem e o Decênio Internacional das populações indígenas do mundo,

*Tendo em consideração* as recomendações das conferências regionais organizadas no quadro do Ano das Nações Unidas para a Tolerância conforme a Resolução 27 C/5.14 da Conferência Geral da UNESCO, e também as conclusões e as recomendações das ou-

tras conferências e reuniões organizadas pelos Estados membros no quadro do programa do Ano das Nações Unidas para a Tolerância,

*Alarmados* pela intensificação atual da intolerância, da violência, do terrorismo, da xenofobia, do nacionalismo agressivo, do racismo, do anti-semitismo, da exclusão, da marginalização e da discriminação contra minorias nacionais, étnicas, religiosas e lingüísticas, dos refugiados, dos trabalhadores migrantes, dos imigrantes e dos grupos vulneráveis da sociedade e também pelo aumento dos atos de violência e de intimidação cometidos contra pessoas que exercem sua liberdade de opinião e de expressão, todos comportamentos que ameaçam a consolidação da paz e da democracia no plano nacional e internacional e constituem obstáculos para o desenvolvimento,

*Ressaltando* que incumbe aos Estados membros desenvolver e fomentar o respeito dos direitos humanos e das liberdades fundamentais de todos, sem distinção fundada sobre a raça, o sexo, a língua, a origem nacional, a religião ou incapacidade e também combater a intolerância,

**aprovam e proclamam solenemente  
a presente**

**Declaração de Princípios sobre a Tolerância**

*Decididos* a tomar todas as medidas positivas necessárias para promover a tolerância nas nossas sociedades, pois a tolerância é não somente um princípio relevante mas

igualmente uma condição necessária para a paz e para o progresso econômico e social de todos os povos,

*Declaramos* o seguinte:

## **Artigo 1º - Significado da tolerância**

- 1.1 A tolerância é o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.
- 1.2 A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado.
- 1.3 A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da

democracia e do Estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos.

- 1.4 Em consonância ao respeito dos direitos humanos, praticar a tolerância não significa tolerar a injustiça social, nem renunciar às próprias convicções, nem fazer concessões a respeito. A prática da tolerância significa que toda pessoa tem a livre escolha de suas convicções e aceita que o outro desfrute da mesma liberdade. Significa aceitar o fato de que os seres humanos, que se caracterizam naturalmente pela diversidade de seu aspecto físico, de sua situação, de seu modo de expressar-se, de seus comportamentos e de seus valores, têm o direito de viver em paz e de ser tais como são. Significa também que ninguém deve impor suas opiniões a outrem.

## Artigo 2º - O papel do Estado

- 2.1 No âmbito do Estado a tolerância exige justiça e imparcialidade na legislação, na aplicação da lei e no exercício dos poderes judiciário e administrativo. Exige também que todos possam desfrutar de oportunidades econômicas e sociais sem nenhuma discriminação. A exclusão e a marginalização podem conduzir à frustração, à hostilidade e ao fanatismo.

- 2.2 A fim de instaurar uma sociedade mais tolerante, os Estados devem ratificar as convenções internacionais relativas aos direitos humanos e, se for necessário, elaborar uma nova legislação a fim de garantir igualdade de tratamento e de oportunidades aos diferentes grupos e indivíduos da sociedade.
- 2.3 Para a harmonia internacional, torna-se essencial que os indivíduos, as comunidades e as nações aceitem e respeitem o caráter multicultural da família humana. Sem tolerância não pode haver paz e sem paz não pode haver nem desenvolvimento nem democracia.
- 2.4 A intolerância pode ter a forma da marginalização dos grupos vulneráveis e de sua exclusão de toda participação na vida social e política e também a da violência e da discriminação contra os mesmos. Como afirma a Declaração sobre a Raça e os Preconceitos Raciais, “ Todos os indivíduos e todos os grupos têm o direito de ser diferentes” (art. 1.2).

### **Artigo 3º - Dimensões sociais**

- 3.1 No mundo moderno, a tolerância é mais necessária do que nunca. Vivemos uma época marcada pela mundialização da economia e pela aceleração da mobilidade, da comunicação, da integração e da interdependência, das migrações e dos deslocamentos de populações, da urbanização e da transformação das formas de organização social. Visto que inexiste uma única parte do mundo que não seja

caracterizada pela diversidade, a intensificação da intolerância e dos confrontos constitui ameaça potencial para cada região. Não se trata de ameaça limitada a esse ou aquele país, mas de ameaça universal.

- 3.2 A tolerância é necessária entre os indivíduos e também no âmbito da família e da comunidade. A promoção da tolerância e o aprendizado da abertura do espírito, da ouvida mútua e da solidariedade devem se realizar nas escolas e nas universidades, por meio da educação não formal, nos lares e nos locais de trabalho. Os meios de comunicação devem desempenhar um papel construtivo, favorecendo o diálogo e debate livres e abertos, propagando os valores da tolerância e ressaltando os riscos da indiferença à expansão das ideologias e dos grupos intolerantes.
- 3.3 Como afirma a Declaração da UNESCO sobre a Raça e os Preconceitos Raciais, medidas devem ser tomadas para assegurar a igualdade na dignidade e nos direitos dos indivíduos e dos grupos humanos em toda lugar onde isso seja necessário. Para tanto, deve ser dada atenção especial aos grupos vulneráveis social ou economicamente desfavorecidos, a fim de lhes assegurar a proteção das leis e regulamentos em vigor, sobretudo em matéria de moradia, de emprego e de saúde, de respeitar a autenticidade de sua cultura e de seus valores e de facilitar, em especial pela educação, sua promoção e sua integração social e profissional.
- 3.4 A fim de coordenar a resposta da comunidade internacional a esse desafio universal, convém reali-

zar estudos científicos apropriados e criar redes, incluindo a análise, pelos métodos das ciências sociais, das causas profundas desses fenômenos e das medidas eficazes para enfrentá-las, e também a pesquisa e a observação, a fim de apoiar as decisões dos Estados Membros em matéria de formulação política geral e ação normativa.

#### Artigo 4º - Educação

- 4.1 A educação é o meio mais eficaz de prevenir a intolerância. A primeira etapa da educação para a tolerância consiste em ensinar aos indivíduos quais são seus direitos e suas liberdades a fim de assegurar seu respeito e de incentivar a vontade de proteger os direitos e liberdades dos outros.
- 4.2 A educação para a tolerância deve ser considerada como imperativo prioritário; por isso é necessário promover métodos sistemáticos e racionais de ensino da tolerância centrados nas fontes culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas da intolerância, que expressam as causas profundas da violência e da exclusão. As políticas e programas de educação devem contribuir para o desenvolvimento da compreensão, da solidariedade e da tolerância entre os indivíduos, entre os grupos étnicos, sociais, culturais, religiosos, lingüísticos e as nações.
- 4.3 A educação para a tolerância deve visar a contrariar as influências que levam ao medo e à exclusão do

outro e deve ajudar os jovens a desenvolver sua capacidade de exercer um juízo autônomo, de realizar uma reflexão crítica e de raciocinar em termos éticos.

- 4.4 Comprometemo-nos a apoiar e a executar programas de pesquisa em ciências sociais e de educação para a tolerância, para os direitos humanos e para a não-violência. Por conseguinte, torna-se necessário dar atenção especial à melhoria da formação dos docentes, dos programas de ensino, do conteúdo dos manuais e cursos e de outros tipos de material pedagógico, inclusive as novas tecnologias educacionais, a fim de formar cidadãos solidários e responsáveis, abertos a outras culturas, capazes de apreciar o valor da liberdade, respeitadores da dignidade dos seres humanos e de suas diferenças e capazes de prevenir os conflitos ou de resolvê-los por meios não violentos.

### **Artigo 5º - Compromisso de agir**

Comprometemo-nos a fomentar a tolerância e a não violência por meio de programas e de instituições no campo da educação, da ciência, da cultura e da comunicação.

### **Artigo 6º - Dia Internacional da Tolerância**

A fim de mobilizar a opinião pública, de ressaltar os perigos da intolerância e de reafirmar nosso compromisso

e nossa determinação de agir em favor do fomento da tolerância e da educação para a tolerância, nós proclamamos solenemente o dia 16 de novembro de cada ano como o Dia Internacional da Tolerância.

# Aplicação da Declaração de Princípios sobre a Tolerância

A Conferência Geral,

*Considerando* que em virtude da missão que lhe atribui seu Ato constitutivo nos campos da educação, ciência - ciências exatas e naturais, como também sociais -, cultura e comunicação, a UNESCO tem o dever de chamar a atenção dos Estados e dos povos sobre os problemas ligados a todos os aspectos da questão essencial da tolerância e da intolerância.

*Considerando* a Declaração de Princípios da UNESCO sobre a Tolerância, proclamada em 16 de novembro de 1995,

1. *Insta* os Estados Membros
  - (a) a ressaltar, a cada ano, o dia 16 de novembro, Dia Internacional da Tolerância, mediante a organização de manifestações e de programas especiais destinados a pregar a mensagem da tolerância entre

os cidadãos, em cooperação com os estabelecimentos educacionais, as organizações intergovernamentais e não-governamentais e os meios de comunicação;

- (b) a comunicar ao Diretor Geral todas as informações que desejariam compartilhar, sobretudo os conhecimentos extraídos da pesquisa ou do debate público sobre os problemas da tolerância e do pluralismo cultural, a fim de ajudar a compreender melhor os fenômenos ligados à intolerância e às ideologias que pregam a intolerância, como o racismo, o fascismo e o antisemitismo e também as medidas mais eficazes para enfrentar tais problemas;

2. *Convida o Diretor Geral:*

- (a) a assegurar ampla difusão do texto da Declaração de Princípios, e para tal fim, a publicar e fazer distribuir esse texto não somente nas línguas oficiais da Conferência Geral, mas também no maior número possível de outras línguas;
- (b) a instituir um mecanismo apropriado para a coordenação e avaliação das ações realizadas no âmbito do sistema das Nações Unidas e em cooperação com outras organizações para fomentar e ensinar a tolerância;
- (c) a comunicar a Declaração de Princípios ao Secretário Geral da Organização das Nações Unidas, soli-

citando-lhe que a presente, como convém, à Assembleia Geral das Nações Unidas em sua quinquagésima primeira sessão, de acordo com a Resolução 49/ 313 da Assembleia Geral.

<i>Título</i>	Declaração de Princípios sobre a Tolerância
<i>Edição eletrônica</i>	Selma M <sup>a</sup> Consoli Jacintho
<i>Revisão</i>	Simone Zaccarias
<i>Arte-final</i>	Erbert Antão da Silva
<i>Secretaria Gráfica</i>	Eliana Bento da Silva Amatzuzi Barros
<i>Fontes utilizadas</i>	BernhardMod BT
<i>Mancha</i>	10 x 18,5 cm
<i>Formato</i>	14 x 22 cm
<i>Papel</i>	off-set 75 g/m <sup>2</sup> e cartão color plus
<i>Impressão da capa</i>	azul califórnia
<i>Fotolito, impressão e acabamento</i>	Seção Gráfica – FFLCH/USP
<i>Número de páginas</i>	19
<i>Tiragem</i>	400

**International Meeting of Experts for the  
Establishment of a Mediterranean and Black Sea Regional Network  
Against Intolerance, Discrimination and Violence**

DOC/4  
105

**Barcelona, Spain, 8-9 September 1996**

**CONCLUSIONS**

The participants at the International Meeting of Experts for the Establishment of a Mediterranean and Black Sea Regional Network Against Intolerance, Discrimination and Violence, organized by the UNESCO Unit for Tolerance and the Centre UNESCO de Catalunya;

having met in Barcelona from 8 to 9 September 1996, in accordance with General Conference Resolution 28 C/5.6 para. 2 (c) *"to explore the possibility of creating a multidisciplinary research and training network, in respect of action to combat intolerance, discrimination and violence, in the research centres and universities of the Mediterranean and Black Sea that have participated in the holding of symposia, conferences and other events within the framework of the United Nations Year for Tolerance;"*

aware of *"the current rise in acts of intolerance, violence, terrorism, xenophobia, aggressive nationalism, racism, antisemitism, exclusion, marginalization and discrimination directed against national, ethnic, religious and linguistic minorities, refugees, migrant workers, immigrants and vulnerable groups within societies, as well as acts of violence and intimidation committed against individuals exercising their freedom of opinion and expression"* (UNESCO Declaration of Principles on Tolerance, Preamble);

having taken note of the UNESCO Declaration of Principles on Tolerance and Follow-up Plan of Action to the United Nations Year for Tolerance;

having discussed the experience of Mediterranean and Black Sea countries, regional and sub-regional governmental and non-governmental organizations in the promotion of tolerance and non-violence, and how a regional network in this field should most usefully be structured;

have decided:

1. To establish a UNESCO Mediterranean and Black Sea Regional Tolerance Network.

The goals of the Network will be *"to co-ordinate the international community's response to this global challenge, including analysis by the social sciences of root causes and effective countermeasures, as well as research and monitoring in support of policy-making and standard-setting action by Member States"* (UNESCO Declaration of Principles on Tolerance, Article 3.4). The promotion of tolerance requires citizens, communities and states to assume the responsibilities of dialogue, mutual respect, appreciation of diversity and the values of pluralism.

This Network addresses the pressing issues of conflict prevention; promotion of human rights, responsibilities and fundamental freedoms; international understanding and social and economic development in the diverse countries of the Mediterranean and Black Sea.

2. The means employed to advance the Network's aims will include:

- social scientific research into the sources of intolerance and recommendation of effective countermeasures including legal means;
- curriculum development and other educational initiatives;
- studies on the current state of intolerance in the region;
- early warning of the emergence of new forms of discrimination;
- publication of articles and works relating to the subject;
- organization of cultural, artistic and media events to raise public awareness;
- preparation of relevant reports to Member States and National Commissions for UNESCO in support of informed policy-making in this field;
- increased communication and cooperation among non-governmental organizations engaged in work to combat intolerance.

Components of the network can also serve as focal points and organizers of intercultural and interreligious dialogue, as well as liaison with the media, to promote mutual understanding and social cohesion.

3. The discussion led to a certain number of conclusions and commitments, among which the following points may be highlighted:
- 3.1 The UNESCO Unit for Tolerance will be responsible for the functioning of the Network. The secretariat of the Network will be provided by the UNESCO Unit for Tolerance and the Foundation for International Studies of the University of Malta. The Foundation for International Studies of the University of Malta will also be charged with the preparation of a study of existing projects and research centers and the publication of an information bulletin on the activities of the Network (Mr Busuttil, Foundation for International Studies, University of Malta);
  - 3.2 to promote research aimed at the elaboration of legislative texts, in cooperation with the Council of Europe and other regional inter-governmental and non-governmental organizations (Mr. Lazarev, UNESCO Unit for Tolerance);
  - 3.3 to carry out liaison between the Network, UN bodies such as the UN Commission for Human Rights and the UN High Commissioner for Refugees, and the Council of Europe (UNESCO Unit for Tolerance);
  - 3.4 to publish, in cooperation with UNESCO, a series entitled « Classics of Tolerance » (Mr. Haulica, Delegation of Romania to UNESCO, and Mr. Chater, International Studies Association, Tunisia);
  - 3.5 to encourage the establishment of UNESCO Chairs for Tolerance and coordinate the proposals (Mr. Mehedi, UNESCO Chair, University of Oran, Algeria);
  - 3.6 to expand cooperation with research institutions such as the National and Regional Human Rights Institutes (Mr. Mehedi, UNESCO Chair, University of Oran, Algeria);
  - 3.7 to promote dialogue among the religions of the region, along with freedom of conscience and of religion (Mr. Martí, Centre UNESCO of Catalunya, in collaboration with Mr. Papastathis, Aristotle University of Thessaloniki, and Mr. Öktem, University of Galatasaray, Istanbul);

- 3.8 to organize meetings for young people to develop respect for human rights, mutual understanding and tolerance (Mr. Saurat, Routes méditerranéennes de l'Histoire et de la Culture, France);
- 3.9 to study the possibility of organizing, under the aegis of the Director-General of UNESCO, a meeting of leading media figures of the region to cooperate in the promotion of tolerance (Mr. Öktem, University of Galatasaray, Istanbul);
- 3.10 to organize periodic round tables, courses or conferences on tolerance in the various universities and teaching centers of the region (Mr. Porta, University of Lleida/Catalunya), and Mr. Mehedi, UNESCO Chair, University of Oran, Algeria);
- 3.11 to set up a project to evaluate teaching materials in light of the Declaration of Principles on Tolerance (Centre UNESCO de Andalusia, and Mr. Chater, International Studies Association, Tunisia);
- 3.12 to contribute to the organization of courses in the history of religions and religious institutions in universities and teaching centers that have need of them (Mr. Busutil, UNIMED, Rome);
- 3.13 to promote research into the stereotypes of intolerance (Mr. Affaya, Association Marocaine de Philosophie - Commission nationale marocaine pour l'UNESCO);
- 3.14 to continue research on minorities with reference to the Declaration of Principles on Tolerance (Centre UNESCO de Catalunya);
- 3.15 to study the question of the protection of the cultural heritage in relation to tolerance promotion, particularly concerning cultural goods of religious interest (Mr. Milinovic, Croatian Commission for UNESCO);
- 3.16 to study the possibility of obtaining scholarships for young researchers of the region in the field of tolerance, in cooperation with the institutions of the European Union (Mr. Margiotta-Broglio, University of Florence, Italy);

- 3.17 The individual and institutional members are encouraged to maintain direct contacts with one another, to undertake joint projects and to exchange research and researchers, studies and students. Members are encouraged to produce, translate and exchange publications and teaching materials. They will seek to involve in the Network other institutions and individuals that may contribute to its effectiveness and success.
- 3.18 to establish a data bank covering the activities of the Network (Fundacion CIDOB/Barcelona).
4. The UNESCO Unit for Tolerance will make a synthesis of other proposals raised in the course of the discussions.
5. The participants express their gratitude to the Centre UNESCO de Catalunya for the excellent organization and warm hospitality that made this meeting, which took place in a spirit of friendship and cooperation, possible.
6. Meetings of the UNESCO Mediterranean and Black Sea Regional Tolerance Network should be convened biennially on a rotating basis. The next meeting will take place in Malta in 1998, at the invitation of the Foundation for International Studies of the University of Malta.

**SEMINÁRIO INTERNACIONAL  
"CIÊNCIA, CIENTISTAS E A TOLERÂNCIA"  
USP-PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
SÃO PAULO  
UNESCO - UNIDADE DA TOLERÂNCIA E DA PAZ  
PARIS**

**PROGRAMA  
CERIMÔNIAS E SESSÕES PLENÁRIAS**

**18 de novembro, 20:00 horas, Auditório do Instituto Oceanográfico**

Abertura, com a presença do Reitor da USP Professor Flávio Fava de Moraes, da Sra. Francine Fournier, Assistente do Diretor-Geral da UNESCO, Sr. Federico Mayor, e sua representante oficial no seminário, do Sr. Serguei Lazarev, Chefe da Unidade da Tolerância e da Paz da UNESCO, além de outras autoridades acadêmicas, governamentais, diplomáticas e de agências das Nações Unidas.

**Mesas redondas plenárias**

**19 de novembro, 8:30 às 12:00 horas**

**Tema: Ciência e Ética**

*Presidência da mesa:*

USP, Professor Crodowaldo Pavan

Professor Emérito do ICB/USP

UNESCO, Sr. Serguei Lazarev

Chefe da Unidade da Tolerância e da Paz da UNESCO

*Participantes:*

Miguel Cotoff, Universidade do Chile

José Gregori, Secretário Nacional de Direitos Humanos, SNDH do Ministério da Justiça

Abdias do Nascimento, Senador da República

William Saad Hossne, FM/UNESP/Botucatu e coordenador da mesa

Marcelo Damy, Professor Emérito do IEE/USP

Volnei Garrafa, UnB

Renato Janine Ribeiro, FFLCH/USP

Marco Segre, FM/USP

Representante da revista Nature (a ser confirmado)

*Relatores:*

Bernardo Correa, Universidade Nacional de Bogotá

Representante indicado pela UNICAMP

**20 de novembro, 8:30 às 12:00 horas**

**Tema: Ciência, Sociedade e Globalização**

*Presidência da mesa:*

USP, Professor Adolpho José Melfi, Pró-Reitor de Pós-Graduação e Presidente do seminário.

UNESCO, Sr. Jorge Wertheim, Representante da UNESCO no Brasil.

*Participantes:*

César Miquel, Coordenador do Sistema das Nações Unidas no Brasil e Representante Residente do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, no período de 1993 a 1997.

Maritza Montero, Universidade Central da Venezuela

Aldore Collier, editor da revista Ébano, Califórnia, EUA

Ricardo Ferreira, Professor Emérito do IQ/UFPE e coordenador da mesa.

Vilmar Faria, AE/PR e pesquisador

Rogério César de Cerqueira Leite, IF/UNICAMP

Vera Vidal, Casa de Oswaldo Cruz/FIOCRUZ

Sergio Ferreira, FMRP/USP e SBPC

*Relatores:*

Maria del Pilar Diaz Castanon, Universidade de Havana

Representante indicado pela UNESP

**SEMINÁRIO INTERNACIONAL "CIÊNCIA,  
CIENTISTAS E A TOLERÂNCIA"  
USP-PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
SÃO PAULO  
UNESCO - UNIDADE DA TOLERÂNCIA E DA PAZ -  
PARIS**

**PROGRAMA**

**DIAS 19 A 21 DE NOVEMBRO DE 1997**

**DAS 14:00-17:00 HORAS**

**GRUPOS DE TRABALHO TEMÁTICOS E  
COORDENADORES**

**Questão Ambiental**

Prof. Dr. Aldo da Cunha Rebouças, Professor Titular do IG,  
Fax nº 818-4207

**Questão Energética**

Prof. Dr. Adnei Melges de Andrade, Professor Titular do IEE,  
Fax nº 818-4839 e 210-7750 e tel. 815-7216

**Violência**

Núcleo de Estudos da Violência, a/c Professor Dr. Paulo de  
Mesquita Neto, Fax nº 818-3158 e tel. 818-3577

**Drogas**

Profa. Dr. Rosalina Carvalho da Silva, EERP, Fax nº 016-  
635-3515 e tel. 016-635-2596

**Saúde das populações, direito à vida e liberdade**

Profa. Dra. Evelyn NAKED DE CASIRO SA FSP - Tel.: 3066-7780

**Maturidade, ocupação profissional e lazer**

Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda, Professora  
Titular da FFLCH, Fax nº 881-9907 e tel. 280-6365

**Juventude**

Profa. Dra. Maria Helena Pessini de Oliveira e Profa. Dra.  
Iranilde José Messias Mendes, EERP, Fax nº 016-623-5334 e  
tel. 016 623-2898

**Crianças e adolescentes**

Profa. Dra. Zélia Maria Mendes Biasoli Alves, FFCLRP, Fax  
nº 016-633-5015 e tel. 623-2898

**Mulheres e Homens**

Profa. Dra. Maria Cristina Siqueira de Souza Campos,  
FFCLRP e CERU, Fax nº 818-3784 e tel. 818-3755

**Bioética**

Prof. Dr. Marco Segre, Professor Titular da FM, Fax nº e tel.  
8539677 e 3064-3164

**Contribuição das Ciências para a temática da tolerância**

Prof. Dr. Shozo Motoyama, FFLCH, Fax nº 8183150 e tel  
8183776

**A Ética na Ciência e entre Cientistas**

Prof. Dr. William Saad Hossne, Professor Titular da FM de  
Botucatu/UNESP, Fax nº 014-821-4691 e tel. 014-821-2121

**Mídia, imprensa, ciência e tolerância**

Profa. Margarida Krohling Kunsch - CCS/ECA, Fax nº : 813-  
5857

**A temática dos direitos fundamentais na construção da  
tolerância e solidariedade e as funções do Estado**

Prof. Dr. Alberto do Amaral Júnior, FD, Fax/tel. nº 575-8125.

**Organização do Estado e a Tolerância**

Profa. Dra. Maria Hermínia Tavares, Professora Titular da  
FFLCH, Fax/tel nº 211-2269

**Relações Internacionais, Ciência e Tolerância**

Prof. Dr. José Augusto Guilhon Albuquerque, Professor  
Titular da FFLCH e Núcleo de Relações Internacionais - Fax  
nº 2104154

**Minorias Nacionais ou Étnicas, Linguísticas, Religiosas ou  
Culturais**

Prof. Dr. Kabengele Munanga, FFLCH e Projeto  
"Discriminação, preconceito, estigma: relações de etnia", a/c  
Profa. Dra. Roseli Fischmann, FE - Tel/Fax nº 818-3215

**Povos Indígenas**

Profa. Dra. Lux Boelitz Vidal, Professora Titular da FFLCH -  
Fax nº 818-3156

**Etnociência**

Prof. Dr. Marcio D'Olne Campos, Professor Titular da  
UNICAMP Fax nº 019-239-3327 e tel. 019-233-2075

**Questão Agrária**

Profa. Dra. Margarida Maria Moura, FFLCH, Fax nº

**Questão Urbana**

Prof. Dr. Geraldo Gomes Serra, Professor Titular da FAU,  
Fax nº 818-3209

**21 de novembro, 8:30 às 12:00 horas**

**Tema: Ciência e Tecnologia**

*Presidência da Mesa:*

USP, Professor Flávio Fava de Moraes, Reitor da USP

UNESCO, Sra. Francine Fournier, Assistente do Diretor-Geral da UNESCO e sua representante oficial no seminário.

*Participantes:*

Claudio Teitelboim, Universidade do Chile

Juan Felipe Leal y Fernandez, Universidade Nacional Autônoma do México

Rachelle Hollander, National Science Foundation (a ser confirmada), EUA

José Fernando Perez, IF/USP e FAPESP

José Leite Lopes, Professor Emérito do CBPF, Rio de Janeiro.

José Eduardo Martinho Hornos, Instituto de Física de São Carlos/USP e coordenador da mesa.

*Relatores:*

Patrizia Bonzi, Universidade do Chile

Sonia Maria Barros de Oliveira, Instituto de Geologia/USP e Pró-Reitoria de Pós-Graduação da USP.

**Coordenação geral do relatório final das mesas**

Professor João Baptista Borges Pereira (USP), Professora Odete Medauar (USP) e Professor Malick M'Baye (UNESCO)

**21 de novembro, ao meio-dia - Sessão Especial de Criação da Rede das Américas para a Tolerância e a Solidariedade.**

Local: Auditório do Instituto Oceanográfico

Com a presença do Reitor da USP Professor Flávio Fava de Moraes, da Sra. Francine Fournier, Assistente do Diretor-Geral da UNESCO, Sr. Federico Mayor, e sua representante oficial no seminário, do Sr. Serguei Lazarev, Chefe da Unidade da Tolerância e da Paz da UNESCO, além de outras autoridades acadêmicas, governamentais, diplomáticas e de agências das Nações Unidas.

***Patrocínio financeiro e apoio institucional***

Universidade de São Paulo

UNESCO

Coordenação do Sistema das Nações Unidas no Brasil e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

Ministério das Relações Exteriores - Departamento de Direitos Humanos e Temas Sociais

Fundação Alexandre de Gusmão do Ministério das Relações Exteriores

Secretaria Nacional de Direitos Humanos - MJ

USIS - Consulado Geral Norte Americano em São Paulo

Agências Financiadoras de Pesquisa

*Organização Central*

***USP - Universidade de São Paulo***

Flávio Fava de Moraes, Reitor e Presidente de Honra do Seminário

Adolpho José Melfi, Pró-Reitor de Pós-Graduação e Presidente do Seminário

***UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura***

Federico Mayor, Diretor-Geral

Francine Fournier, Assistente do Diretor-Geral

Serguei Lazarev, Chefe da Unidade da Tolerância e Paz

***Comissão Central de Coordenação Científica***

Adolpho José Melfi, Pró-Reitor de Pós-Graduação da USP e Presidente do Seminário

Crodowaldo Pavan, Professor Emérito do ICB/USP

João Baptista Borges Pereira, Diretor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP

José Eduardo Martinho Hornos, Professor Associado do Instituto de Física de São Carlos da USP

Odete Medauar, Vice-Diretora Faculdade de Direito de USP

Roseli Fischmann, Professora Associada da Faculdade de Educação da USP e Coordenadora Geral do Seminário

Sonia Maria de Barros Oliveira, Presidente do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Geociências e Assessora da

Pró-Reitoria de Pós-Graduação da USP

***Assistentes da Comissão Central:***

Cristina Amaral e Claudia Perrone-Moisés

**Pesquisadores convidados**

Aldore Collier - Ação afirmativa- (USA- Ebony Editor, California)  
 Alfonso Corona Martinez - Questão Urbana - (Argentina)  
 Bernardo Correa - Ética- (Colombia)  
 Cezar Miquel - PNUD (Brazil/Argentina)  
 Claudio Teitelboim - Ciência e Tecnologia (Chile)  
 Edwin Harvey - Direitos Culturais - (Argentina)  
 Elizabeth Reichel - Etnociência (Colombia)  
 Erica Irene Daes - Povos Indígenas - (United Nations for Human Right-Geneva)  
 Georg Grunberg - Povos Indígenas - (Guatemala)  
 German Solinis - Questão Urbana (UNESCO - Paris)  
 Glória Ramirez Hernandez - Ética (México)  
 Jonathan Richard Henry Tudge - Crianças e Adolescentes (USA - North Carolina)  
 Jorge M.Huacruz - Energy (México)  
 José Tengarrinha - Maturidade, Profissão e Lazer - (Portugal)  
 Juan Felipe Leal y Fernandez - Ciência e Tecnologia - (México)  
 Júlio Montt Momberg - Ética - (Chile)  
 Malick M'Baye - Tolerância (UNESCO - Paris)  
 Margareth Karns - Relações Internacionais (USA - Dayton)  
 Maria del Pilar Diaz Castanon - Ética - (Cuba)  
 Maritza Montero - Ciência e Globalização (Venezuela)  
 Miguel Cotoff - Bioética - (Chile)  
 Patrizia Bonzi - Ética - (Chile)  
 Rachele Hollander - Repercussões sociais de Ciência e Tecnologia (National Science Foundation- USA)  
 Ricardo Sanchez - Democracia e Desenvolvimento (Colombia)  
 Susana Villavicencio - Ética - (Argentina)

**Convidados de outros estados do Brasil para os Grupos de Trabalho(entre outros convidados de outros estados e de São Paulo)**

Alex Alves Loureiro Ferreira (Energia)  
 Bruna Franchetto (Povos Indígenas)  
 Carlos Bernardo Vainer (Questão Urbana)  
 Celi Regina Jardim Pinto (Mulheres e Homens)  
 Clotilde Tavares (Crianças, Adolescentes e Juventude)  
 Edward McRae (Drogas)  
 Francisco de Barros (Drogas)  
 Jean Langdon (Povos Indígenas)  
 Jurandir Freire Costa (Bioética)  
 Maria Cecilia Manayo (Ética entre Cientista)  
 Myriam Moraes Lins de Barros (Maturidade, Ocupação Profissional e Lazer)  
 Silvia Helena Koller (Crianças, Adolescentes e Juventude)

***Patrocínio financeiro e apoio institucional***

Universidade de São Paulo  
 UNESCO  
 Coordenação do Sistema das Nações Unidas no Brasil e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento  
 Ministério das Relações Exteriores - Departamento de Direitos Humanos e Temas Sociais  
 Fundação Alexandre de Gusmão do Ministério das Relações Exteriores  
 Secretaria Nacional de Direitos Humanos - MJ  
 USIS - Consulado Geral Norte Americano em São Paulo  
 Agências Financiadoras de Pesquisa

Doc 15

114

**"O MOVIMENTO INDÍGENA DA  
AMAZÔNIA BRASILEIRA"**

**PROCESSO ORGANIZATIVO E PERSPECTIVAS**

**MANAUS-AM**

**SETEMBRO / 97**

## **Coiab**

**Coordenação das Organizações Indígenas da  
Amazônia Brasileira**

**Av. Ayrão, 235 - Presidente Vargas - 69.025-970 Manaus-AM**

**Fone: 092 233 05 48**

**Fax: 092 233 02 09**

**E-mail: [coiab@ax.ibase.org.br](mailto:coiab@ax.ibase.org.br)**

### **Breve histórico dos povos indígenas da Amazônia brasileira**

A história dos povos indígenas da Amazônia brasileira é bastante diferente daquela conhecida nos livros de história ou difundida na tradição popular, que oferece apenas a visão do conquistador, que considera o "índio" como ser primitivo e o idealiza através de sentimentos românticos ligados à vida natural, mas que pouco ou nada tem a contribuir com o desenvolvimento da sociedade nacional.

É necessário lembrar que inúmeros povos, moradores das regiões de várzeas, constituíam sociedades de elevado grau de organização social e possuidores de uma cultura de extrema riqueza e diversidade. Tais povos sucumbiram totalmente ao processo de colonização, sem que seja-lhes reconhecido a sua forma de organização além dos profundos conhecimentos adquiridos no convívio milenar com a floresta Amazônica.

Outros povos fugiram, refugiando-se nas florestas de terra firme. As frentes pioneiras, da borracha, do ouro, da madeira, das essências raras, do peixe, etc., perseguiram sem tréguas muitos destes povos que morreram e desapareceram por completo, levando consigo os seus segredos, a sua sabedoria.

O sofrimento, a exclusão, a escravidão, a doença e a morte foram os elementos contra os quais os nossos parentes tiveram que lutar e continuam lutando na tentativa de preservar a sua dignidade, a sua terra e sua própria vida.

Hoje, restam 204 mil indígenas, pertencentes a 163 povos distintos, espalhados no norte brasileiro, mas que estão bem vivos, e continuam lutando para perpetuar os seus costumes, as suas tradições, definindo inclusive novas relações com a sociedade nacional.

### Processo organizativo em torno do reconhecimento dos territórios tradicionais

Com a intensificação dos contatos, as interferências e pressões contínuas sobre as terras tradicionais e sobre a nossa cultura, fomos obrigados a nos aproximar e conhecer o modo de vida dos não-índios, adquirindo outros conhecimentos ligados a tecnologia moderna, revelando a extraordinária capacidade não apenas de resistência, mas de adaptação no sentido de fazer uso de novos instrumentos e formas de organização na conquista dos nossos direitos fundamentais.

A terra tornou-se a nossa principal bandeira de luta, na tentativa de obter do governo brasileiro, principalmente a partir da década de 80, o reconhecimento efetivo dos territórios tradicionais através da demarcação.

Essa questão foi muito longe, houve muita discussão, vários governos fizeram muitas promessas, definindo inclusive prazos precisos para a conclusão de todo o processo de demarcação sem jamais cumpri-los. Essa ausência total de respeito, e mesmo de dignidade para com os próprios atos, é facilmente comprovável ao verificar que hoje, o processo de demarcação está muito aquém do esperado, apresentando o seguinte quadro.

De um total de 556 terras indígenas existentes em todo Brasil, apenas 280 terras (50,36 %) foram identificadas mas não demarcadas, enquanto que o restante encontra-se localizado em diversos níveis de reconhecimento legal das terras, passando pela demarcação, a homologação e o registro final em cartório.

Vale lembrar que 122 terras indígenas (21,94 %) precisam ainda serem identificadas, e 66 outras (12,05%) encontram-se em processo de identificação

E é justamente em torno da luta pela terra que nos organizamos prioritariamente, percebendo os limites de nossas formas de luta tradicional para enfrentar o papel, a burocracia, as leis que nunca são cumpridas, razão pela qual, aos poucos, fomos estruturando em diversas regiões da Amazônia as nossas organizações políticas, para responder às necessidades e aos problemas decorrentes da intensificação do contato.

As primeiras organizações se constituíram a nível local e regional, na tentativa de responder às expectativas de um povo, um grupo de comunidades, ou ainda para favorecer uma articulação regionalizada, como ocorreu entre o povo Ticuna no Alto Solimões, ou ainda entre os povos de Roraima, em torno da reconquista das terras roubadas por fazendeiros.

Desde então, esse processo se acelerou e tomou corpo de modo tal que em 1989, ocorreu a primeira Assembléia Geral dos Povos da Amazônia, em Manaus, ocasião durante a qual foi fundada a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia - COIAB, como instância representativa e articuladora dos interesses indígenas.

A década de 90 caracterizou-se pela enorme e rápida expansão do nosso movimento, fazendo com que hoje, a Coiab reunisse 56 organizações locais e regionais que atuam nos mais longínquos recantos da Amazônia.

### O funcionamento da Coiab

A nossa organização constitui-se igualmente a muitas associações não governamentais brasileiras, como entidade sem fins lucrativos, estruturada através de assembleias eletivas, conselhos representativos, e de uma Coordenação Executiva localizada em Manaus e eleita pelas bases, que

desenvolve, juntamente com uma equipe de apoio e assessorias técnicas, os trabalhos segundo as prioridades traçadas pelo próprio movimento.

Mas o que faz a originalidade do nosso movimento é a sua vontade e determinação de garantir de um lado o direito de expressar a própria cultura, os costumes, a tradição, o ensino bilingüe e bicultural, e do outro garantir o pleno exercício da cidadania. A sua força se situa em sua capacidade de articulação com outros movimentos e segmentos desfavorecidos da sociedade brasileira.

Diversos espaços políticos significativos foram sendo ocupados pela Coiab, integrando Grupos de Trabalho, Comissões e Conselhos dos mais diversos, tanto governamentais como não-governamentais, como por exemplo: Conselho Nacional do Meio Ambiente - CONAMA, Conselho Nacional das Populações Tradicionais - CNPT, Conselho Paritário da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, Grupo de trabalho Amazônico - GTA, Programa Piloto do Grupo dos Sete - PPG-7 Comissão de Direitos Humanos da Coordenação das organizações Indígenas da Região Amazônica COICA ( dos nove países Amazônicos ), etc.

#### **Dinâmica e orientação do movimento indígena da Amazônia**

A Coiab vem realizando o seu trabalho a partir da aplicação de um amplo programa de ações políticas orientadas para os desafios e dificuldades atuais dos povos indígenas, considerando de um lado a realidade específica de cada povo e do outro as necessidades conjuntas principalmente no que diz respeito a relação com as políticas públicas voltadas para o índio.

Percebeu-se que um dos elementos fundamentais para os nossos povos está diretamente relacionado com a questão da formação política e técnica de líderes e agentes indígenas, criando oportunidades efetivas para garantir a sua plena participação e colaboração em todos os níveis do movimento.

Isto significa que deverão capacitar-se na perspectiva de poder responder as novas demandas do movimento indígena, aprendendo a fazer uso inclusivo dos novos meios tecnológicos hoje disponíveis.

A importância dada a formação se deve ao fato de que esta representa um passo essencial rumo a autonomia, conquistando um espaço de direito na sociedade nacional, e favorecendo uma menor dependência em todos os aspectos do processo organizativo vivido hoje na Amazônia.

Mas não se pode conceber a formação apenas sob um ângulo, aquele da convivência com a sociedade nacional, é fundamental que a formação envolva os próprios conhecimentos indígenas, reproduzindo um saber milenar em termos de qualidades humanas, sociais, culturais, ou ainda nos campos da medicina tradicional e da metafísica.

A educação bilingüe representa um elemento fundamental na formação dessa identidade indígena, criando meios adequados para que os alunos indígenas possam ser alfabetizados em sua própria língua nativa para aprenderem, num segundo momento, o português, como língua de contato com a sociedade nacional. Pois o processo de revitalização e manutenção da cultura passa pela comunicação oral, aprofundando o debate sobre a questão da identidade étnica, a partir de um auto-reconhecimento dos próprios valores indígenas.

Na perspectiva de respaldar tais propostas, a Coiab está em fase de implementação de um amplo programa de rádio dirigido e preparado para e com as comunidades indígenas. O objetivo é justamente fortalecer a comunicação oral, fazendo chegar nas aldeias o debate cotidiano a respeito das questões mais importantes para os nossos parentes, favorecendo imensamente os intercâmbios de toda natureza. A Coiab propõe-se também ampliar a rede de radiofonia já existente entre diversos povos ou organizações indígenas da Amazônia, ligando as aldeias locais às suas bases regionais mais próximas, e estas à própria sede localizada na capital do estado.

Ainda no campo da informação, está sendo estruturado um banco de dados na sede da Coiab, com o propósito de reunir e sistematizar informações de extrema relevância para a luta e a organização dos povos da Amazônia, permanecendo a serviço das organizações membros da Coiab.

### **Biodiversidade e conhecimentos indígenas**

As rápidas mudanças ocorridas no plano internacional quanto ao modo como se estabelecem as relações socio-econômicas influenciam e produzem interferências não apenas sobre a sociedade brasileira como também na realidade vivenciada no interior dos territórios indígenas.

Isto significa que as pressões sobre os recursos naturais existentes nestes territórios se darão de modo sempre mais violento, e que a garantia do sustento através das formas tradicionais de produção econômica tornara-se sempre mais difícil.

O nosso futuro está diretamente atrelado a capacidade de valorizar e preservar os conhecimentos tradicionais existentes sobre o meio ambiente, associando-os ao aprendizado de novas técnicas e estratégias que garantem tanto a preservação e o manejo dos territórios indígenas como a utilização adequada dos recursos naturais.

A biodiversidade aparece como elemento inovador da sociedade ocidental em sua relação com o ambiente, mas que não difere muito da concepção indígena do ordenamento do mundo e do universo.

A biodiversidade reconhece todo tipo de vida existente na terra. Mas isto faz justamente parte da cultura indígena, que percebe a diversidade existente de plantas, animais, insetos, assim como o próprio valor da terra. De repente a biodiversidade se fundamenta naquilo que nós chamamos de direitos indígenas, sendo o território indígena não apenas importante para suprir as

necessidades físicas, mas significando o ponto a partir do qual se origina o próprio conhecimento indígena, e sobre o qual se fundamenta a identidade indígena.

### **Desenvolvimento indígena**

Abrem-se novos horizontes relacionados a uma forma de desenvolvimento que seja mais harmonioso do que aquele impulsionado pelas frentes pioneiras e que se caracterizou por um verdadeiro saque dos recursos naturais. A nossa preocupação se faz no sentido de que não existe uma política nacional preocupada com o "desenvolvimento indígena". Deixam-nos, na maioria da vezes, marginalizados de qualquer tipo de desenvolvimento, recusando-nos até as mais elementares condições de assistência nos campos da saúde, da educação, e mesmo da produção econômica.

Os projetos governamentais ou privados visando a exploração dos nossos recursos naturais, empurram-nos, sem qualquer preocupação quanto às nossas vontades e aspirações, rumo ao comércio, ao mercado, ao capital, mas sem ajudar a nos preparar para isto. Parece que a estratégia continua baseada na tentativa de inserir e integrar os povos indígenas num sistema de sociedade que nem sequer respeita os direitos e a cultura dos nossos povos, nem tampouco existe qualquer preocupação no sentido de possibilitar um desenvolvimento diferenciado, voltado para a nossa cultura, e os valores que a compõe.

Como prova disto, basta verificar como estão sendo tratadas as questões indígenas no Congresso Nacional e o que aconteceu com as conquistas obtidas na Constituição de 1988.

Como exemplo disto, a situação do Estatuto Das Sociedades Indígenas, paralisada no Congresso Nacional, em função principalmente dos interesses econômicos e de biopirataria voltados para os territórios indígenas, haja visto

o postulado no Estatuto em seu art. 116

*:" o acesso e a utilização por terceiros, de recursos biogenéticos existentes nas terras indígenas, respeitará o direito de usufruto exclusivo das comunidades, e dependerá da prévia autorização das mesmas, bem como a prévia comunicação ao órgão indigenista federal ".*

Isto significaria o reconhecimento dos direitos das comunidades sobre os recursos biogenéticos em suas terras, como define ainda o art. 157:

*"o uso, comercial, ou industrial, de recursos genéticos ou biológicos existentes nas terras indígenas para o desenvolvimento de processos ou produtos biotecnológicos, sem o prévio consentimento por escrito, da comunidade ou sociedade indígena que tenha a sua posse permanente".*

Dai a importância e o desafio de conseguirmos a aprovação desse Estatuto como instrumento de garantia dos direitos indígenas sobre os recursos biogenéticos existentes em nossos territórios indígenas.

A própria Amazônia suscita interesses dos mais diversos, que se intensificaram com a questão da biopirataria, e as tentativas de normatização e proteção legal contra a perda do controle sobre as idéias, ou criações do conhecimento, através de um conjunto de leis inseridas no conceito de "propriedade intelectual".

## Autonomia e cidadania

Apesar do pouco tempo de existência do movimento indígena da Amazônia, é preciso situar essa experiência num contexto bem mais amplo da sociedade brasileira. Os povos indígenas, as suas organizações vêm manifestando a vontade política de um reconhecimento concebido talvez de modo diferenciado daquele preconizado pela autoridades públicas. A insistência no processo de demarcação se baseia justamente no desejo de poder garantir um o reconhecimento do território tradicional como meio indispensável para a reprodução da cultura, e a sua dinamização a partir das relações estabelecidas no contato com a sociedade nacional.

Paralelamente ao modo de sustento tradicional queremos introduzir meios tecnológicos que nos ajudarão a implementação de projetos econômicos, buscando inclusive o sustento de nossas próprias organizações, assumindo o nosso futuro. Se, sob certo aspecto, reivindicamos uma autonomia efetiva em nossos territórios, no que tange aos direitos coletivos, sob outro aspecto, almejamos poder fazer uso do direito de cidadania dentro do Estado brasileiro.

Reivindicamos a nossa participação plena nas discussões sobre o próprio desenvolvimento da Amazônia, respeitando nossas experiências e saber acumulados durante tanto tempo. Trabalhamos também no sentido de alcançar uma efetiva articulação entre os povos da floresta, sejam eles índios, ou não índios. Trata-se da capacidade política de união dos habitantes da floresta para discutir inclusive programas que, na maioria dos casos são idealizados em gabinetes, sendo fadados ao fracasso, justamente por falta de compreensão da complexidade e diversidade das realidades sociais e ambientais existentes na Amazônia.

Os povos indígenas da Amazônia, gostariam contribuir na construção de uma nação que também tenha identidade própria, valorizando as suas riquezas e

população, para evitar um desenvolvimento impulsionado a qualquer custo para atender às pressões de uma lógica que ainda nem conseguiu fazer as provas de sua eficácia para o segundo milênio, nem assegurar o bem-estar necessário para a maioria da população, reproduzindo uma relação de desigualdade profunda em que uma minoria vive em plena ostentação enquanto uma enorme parcela encontra-se em condições infra-humanas.