

SOU “INDIO”?

GUILHERME GITAHY DE FIGUEIREDO

Universidade do Estado do Amazonas - Brasil

Guilherme Gitahy de Figueiredo é professor do Curso de Pedagogia e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas do Centro de Estudos Superiores de Tefé da Universidade do Estado do Amazonas (desde 2005). Foi pesquisador do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (2004-2005). Possui doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro com pesquisa sobre o Centro de

Mídia Independente de Tefé (2010-2015). É mestre em Ciência Política pela Universidade de Campinas, com projeto de investigação sobre o Exército Zapatista de Libertação Nacional (1998-2003). Foi bolsista do Programa de Formação de Quadros Profissionais do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (2000-2002). Tem bacharelado em Ciências Sociais Geral (1993-1997) e Antropologia (1998-2002) pela Universidade de Campinas.

guile1973@gmail.com

Recebido: 30/05/2017

Aceito: 04/06/2017

Disponível em linha: 30/06/2017

This work is licensed under the Creative Commons © Guilherme Gitahy de Figueiredo
Sou “indio”?

2017 | América Crítica. Vol. 1, n° 1, giugno 2017: 159-164.

DOI: 10.13125/americacritica/2942



A palavra “índio” ou “índia” pode ter tantos significados quantas forem as violências, paixões, diálogos, rupturas e conflitos em que seja empregada. Proponho neste ensaio uma breve cartografia dos significados da palavra “índio” em minha história de vida que, afinal, não é só minha. Somos todos “índios” e “índias”? Para os europeus que, ao longo da história, chamaram de “índios” os outros povos do mundo sim, somos índios. Mas qual é o meu ponto de vista? Neste momento, muitos estão fazendo essa pergunta: sou “índio”?

Cresci em família “revolucionária”, que desmascarava a dominação e a exploração capitalista. Uma certa vertente da sensibilidade marxista, porém, me fazia um jovem admirador da grande cidade industrial, palco da luta de classes que forjava o futuro. Bastava morar em uma metrópole para que eu me sentisse mais próximo da inteligência, beleza, bondade e utopia. Num incrível jogo dialético da imaginação, era capaz de ver a utopia encarnada no monumento à dominação e à exploração que é a cidade. Nessa situação, a palavra “índio” era entretenimento na TV e nas brincadeiras de

criança, ou então o eco distante de um nobre e selvagem parente, do qual me considerava “descendente”. Na escola, aprendi que o “índio” era um capítulo do passado da história nacional¹. Até o dia em que os índios e índias de Chiapas marcharam nas cidades e na internet!

Em 1994, o levante zapatista dos povos Maias mudou radicalmente o sentido da palavra “índio” para milhares de jovens ao redor do mundo, pois apresentou uma estratégia de comunicação dialógica capaz de entrar em sintonia com a sua imaginação. A Guerra Fria tinha acabado, e a nova “vanguarda” desconstruiu o próprio conceito de “vanguarda”, a partir da cosmovisão e das línguas Maias. Na sua gramática inexistente a relação sujeito-objeto, pois ela articula sempre relações entre sujeitos (Lenkendorf 2003). Estava começando também a internet, que foi reinventada para se contornar o monopólio da informação e organizar redes mundiais de co-

1 Na Constituição de 1988 os povos indígenas conquistaram o direito à autonomia para definir os currículos, métodos de ensino e calendários de suas escolas que, assim, tornaram-se espaços de resistência. Em 2008, a lei 11.645 tornou obrigatório o ensino de história afro-brasileira e indígena nas escolas.

municação e solidariedade ao zapatismo. Subitamente, "índio" tornou-se presente e futuro, e se tanta esperança podia brotar de um mundo Maia até então esquecido, o que esperar dos milhares de outros povos?

No momento em que o mundo globalizado pelo capital e sua mídia monopólica impulsionava a standardização dos povos, o novo lema indígena era "por um mundo onde caibam muitos mundos". Milhares começaram a buscar os seus próprios mundos, línguas, histórias, tradições de resistência e de luta, encontrando aquelas outras juventudes que já estavam resistindo. Para mim, "índio" deixou de ser passado e tornou-se a busca da metade adormecida: saí da metrópole para viver no interior da Amazônia, no Médio Rio Solimões, onde moro há 13 anos.

Ao chegar, logo me deparei com mais um significado: ao visitar um terreiro de religião afro-brasileira, escutei uma mulher de aparência indígena dizer ao filho "deixa de ser índio!", como quem diz "não faça bobagens!". Onde vivo a palavra "índio" tem significados extremos, que vão do estigma violento de "bruto", "selvagem", "primitivo", "ignorante", até a afirmação de identidades indígenas associadas ao orgulho de pertencer a uma população cabocla regional ou a uma etnia bem definida. No caso da identidade cabocla, "índio" é uma refe-

rência geralmente poética, artística, mas com ramificações científicas, e tem um sentido amplo de autoafirmação e dignidade. No sentido estrito, "índio" faz referência a grupos que se organizam enquanto "povos" e que, através de "movimentos indígenas", têm conquistado importantes direitos legais sobretudo a partir da Constituição de 1988.

"Índio" é também critério de autenticidade. Se todos os dias mais indivíduos e comunidades descobrem, assumem ou decidem ser "índios", também proliferam as acusações de que "não são índios de verdade". Na lei, para que uma pessoa seja considerada "índio" basta que assim se considere e que seja reconhecida por sua comunidade. Na prática, são muitos os critérios: língua, nudez, adornos, moradia em comunidade rural, distância cultural e tecnológica extrema em relação ao Ocidente, etc. Desde os tempos de Colombo que o "índio de verdade" tende a ser um "selvagem" "generoso", "inocente", "ingênuo", "belo", ou então "sanguinário", "traíçoeiro", "covarde", "ladrão" e "prostituta" (Todorov 1999). O conjunto dessas imagens remete à situação colonial, em que a categoria "índio" (objeto) se articula com a de "colonizador" (sujeito) em uma relação de dominação (Bonfil 1972). Se essas imagens são empregadas por detratores dos povos indígenas, caboclos e por "índios" envergonhados, não deixam de ser re-

produzidas também por “índios” que estão a afirmar suas identidades, quando acusam o *outro* “índio” de não ser tão verdadeiro quanto eles.

Por outro lado, o sentido de “índio” se desloca em disputas, apropriações e resistências. Para receber visitantes pode ser feita uma festa com “dança de indígena”. Em um protesto por direitos, corpos podem ser pintados de modo a se afirmar diferenças, reivindicar autenticidade e prender a atenção do público. Entre os direitos exigidos estão a ancestralidade, mas também oportunidades em economia, saúde, educação escolar, ciência e mídias indígenas. Ser “índio” não é se isolar ou evitar o desenvolvimento, mas se inserir no mundo de maneira democrática, justa e autônoma, recusando os 500 anos de opressão que, estes sim, fizeram de grande parte dos “índios” grupos pequenos, segregados, explorados, enquanto outra parte se incorporou às elites, e outra ainda teve que se refugiar nos cantos mais escondidos da floresta para sobreviver. Como afirma Fanon (2005), as culturas indígenas não são coleções de particularismos formais fossilizados, mas produções históricas, forjada na luta diária de cada povo.

Na academia, cientistas dialogam com as resistências indígenas e seus pensamentos decoloniais (Mignolo 2008) ao propor a desconstrução das imagens coloniais do “índio”. Oliveira (2016), por

exemplo, demonstra que a sociedade colonial brasileira alimentou uma imagem dupla: o “índio” “bruto” e “sanguinário” seria aquele que “vive na floresta”, enquanto o “índio” “bom” e “civilizado” seria o forçado e seduzido a trabalhar nas cidades. No século XIX, porém, o Império produziu a ideologia em que o “índio” de verdade passou a ser aquele “selvagem da floresta”, e que teria morrido num trágico destino ao chocar-se com o mundo “superior” dos brancos. Nesse encontro não teria deixado de acontecer o “amor”, de modo que desde então o “brasileiro” passou a ser o descendente da sua mestiçagem com o europeu. Essa ideologia foi produzida em pinturas, romances e monumentos, mas também em políticas públicas: povos até então tidos como “índios bons” perderam suas terras urbanas, quando o Estado passou a decretar que não eram mais “índios”.

Pouco a pouco vamos nos desencilhando das imagens do “índio” enquanto objeto de exotização (Said 2007), e mais perguntas brotam: que índios e índias somos ou queremos ser? Na minha terra é comum ouvir o relato de pessoas que não sabiam que eram “índios”, e descobriram apenas quando tiveram contato com movimentos indígenas. Seus avós esconderam a língua, a memória e a identidade tamanha era a violência, para que pudessem sobreviver. Agora que ganham força as lutas políticas de “ín-

dios” étnicos e organizados², por um lado, e as lutas culturais e artísticas dos caboclos, “índios” em um sentido amplo³, as línguas, memórias, e identidades

2 Embora a categoria “índio” tenha nascido de uma classificação do colonizador, foi apropriada por povos que estão organizados em “etnias” como Ticuna, Miranha, Baniwa ou Tucano. Por isso, reconhecem as demais como “parentes”.

3 O nome “índio” também está sendo apropriado por uma parcela da população regional que, sobretudo através de enunciações envolvendo arte, memória, e pesquisa, tende a questionar a identificação com o Ocidente e a assumir-se indígena num sentido amplo, sem organizar-se em etnias e sem reivindicar direitos específicos.

são intensificadas, tecidas na autoinvenção de sujeitos que buscam a inserção autônoma num mundo efetivamente democrático (Casanova 1995): um mundo globalizado não por “sujeitos” e “objetos”, mas apenas por “sujeitos”. Atualmente, inventar identidades de “índios” é inventar esses sujeitos e essa democracia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. “El concepto de índio en América: una categoría de la situación colonial” *Anales de Antropología: Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas* 9. UNAM. Disponível em: <http://www.journals.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077>. Acesso em: 31 de maio de 2017.
- Casanova, Pablo Gonzáles. 1995. *O colonialismo global e a democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Fanon, Frantz. 2005. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Lekensdorf, Carlos. 2003. “Lenguas y diálogo intercultural” *Revista Electrónica de Estudios Filológicos* 6. Disponível em: <https://www.um.es/tonosdigital/znum6/estudios/Lekensdorf.htm> Acesso em: 31 de maio de 2017.
- Mignolo, Walter. 2008. “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso” *Tabula Rasa* 8: 243–281.
- Oliveira, João Pacheco de. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Said, Edward. 2007. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso.

Todorov, Tzvetan. 1999. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.