

## EDUCAÇÃO E POLÍTICA INDIGENISTA\*

Priscila Faulhaber Barbosa\*\*

### A ESPECIFICIDADE DA EDUCAÇÃO PARA O ÍNDIO

Quando se toma a educação indígena como um tema de reflexão, é necessário considerar que tratamos o assunto com definições formuladas dentro do sistema conceitual da tradição letrada, branca, civilizada, sistema este distinto das formas de ser e pensar próprias a cada sociedade indígena.

Entende-se aqui educação em seu sentido mais geral, isto é, abrangendo os diversos processos de socialização que permeiam qualquer sociedade humana, e não se restringindo à escolarização e alfabetização.

Segundo Bourdieu, a educação não se reduz, conforme definição de Durkheim, à transmissão de formação acumulada que garante a reprodução social, pois a ação pedagógica é responsável também pela "transmissão de um patrimônio cultural concebido como uma propriedade indivisa do conjunto da sociedade"<sup>1</sup>.

Este autor estuda o papel do sistema de ensino na reprodução e distribuição do capital cultural, assim como na difusão dos bens

\* Uma versão preliminar deste texto foi submetida à discussão no grupo de trabalho "Antropologia Educacional" da XIV Reunião Brasileira de Antropologia, coordenado por Maria Lais Mousinho Guidi. Agradeço às sugestões de Roberto Cardoso de Oliveira, Nicanor Palhares Sá e Maria Auxiliadora Leão.

\*\* Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília. Consultora do INEP.

1 BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, Brasiliense, 1 974. p. 296.

simbólicos entre os diversos segmentos da sociedade. Segundo Bourdieu, a estrutura de qualquer sociedade humana é um sistema de relações de força entre grupos ou classes. Sob determinação das relações de força materiais é construído um sistema de relações de força simbólica, que dissimula e reforça a base material da dominação.

O poder da violência simbólica, da qual o sistema de ensino é uma modalidade específica, impõe, segundo Bourdieu, a legitimação de significações que dissimulam as relações de força material e as reforçam no plano simbólico<sup>2</sup>.

O sistema de ensino atuaria, desta maneira, no sentido de inculcar hábitos que internalizam valores simbólicos dominantes e interiorizam" princípios de um arbitrário cultural capaz de perpetuar-se após a interrupção da ação pedagógica"<sup>2</sup>.

A educação, assim encarada, serve na transmissão de bens culturais, como prática reprodutora das desigualdades sociais.

No caso da educação para o índio, configura-se como um problema a difusão de bens simbólicos próprios à etnia dominante na sociedade nacional entre os povos indígenas, situados, enquanto minorias étnicas, em posição estrategicamente débil na sociedade de classes.

Cabe perguntar se a educação, encarada enquanto prática socializadora de conhecimentos, não fornece instrumentos para que os grupos dominados, entre os quais situam-se os povos indígenas, possam mudar as relações sociais às quais se encontram submetidos. Pretendemos, assim, relativizar a teoria reprodutivista de Bourdieu, enten-

<sup>2</sup> \_\_\_\_\_ & PASSERON, J. C. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro. Francisco Alves, 1975. p. 19.

do que o conhecimento constitui uma caixa de ferramentas<sup>3</sup> que oferece uma multiplicidade de usos. Saber e poder, do nosso ponto de vista, constituem práticas similares. Optamos, deste modo, por focar a educação pelo ângulo do político.

De acordo com Saviani<sup>4</sup>, tal tratamento não deve implicar a dissolução da prática educativa, pois embora educação e política estejam intrinsecamente articuladas e interdependentes, não coincidem, por constituírem modalidades distintas da prática social<sup>5</sup>.

Ainda segundo Saviani, a política se caracteriza pela relação de poder entre grupos de interesses antagônicos, marcada pelo dissenso, o que implica a dominação, alicerçada pela repressão<sup>6</sup>. A educação, por sua vez, define-se como relação travada entre contrários não antagônicos, caracterizada pela hegemonia calcada na persuasão e, portanto, alicerçada no consenso e na compreensão<sup>7</sup>.

A prática educativa deve ser encarada historicamente. Na sociedade contemporânea, marcada pela existência de classes antagônicas, a educação é condicionada à prática política, servindo aos interesses dominantes e criando bases de legitimação para estes.

A especificidade da prática educativa consiste na socialização do conhecimento sistematizado. Tendo a educação como conteúdo, a prática social e política não é redutível, no entanto, às mesmas<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: MACHADO, Roberto, org. **Microfísica do poder**. 3. ed. Rio de Janeiro. Graal, 1982. p. 71.

<sup>4</sup> SAVIANI, Demerval. Escola e **democracia**. São Paulo, Cortez, Autores Associados, 1984 p. 85.

<sup>5</sup> Idem, ibidem, p. 89.

<sup>6</sup> Idem, ibidem, p. 93.

<sup>7</sup> Idem, ibidem, p. 93.

<sup>8</sup> Idem, ibidem, p. 92.

Cabe perguntar se a educação atenderia só e exclusivamente aos propósitos hegemônicos do Estado e dos grupos dominantes, constituindo-se, nestes termos, em um instrumento de consenso, ou seja, se sua prática não permitiria outros usos. Os procedimentos disciplinares que implicam a transmissão de conhecimentos sistematizados não devem ser encarados apenas em seus aspectos negativos, que conduzem à submissão e à negação dos sujeitos.

A educação, enquanto uma prática política, recria as relações contraditórias próprias à sociedade de classes. Pode-se, neste sentido, falar em "educação ativa"<sup>9</sup>, processo que caracteriza-se pelo jogo do consenso e da cisão.

Como a educação envolve a difusão de esquemas de pensamento que interferem concretamente na conduta humana, ela implica também a constituição de sujeitos ativos, que problematizam sua situação vivida, relacionando-se com a coletividade. A educação não significa, assim, apenas "o depósito de conteúdos", mas "a problematização dos homens em suas relações com o mundo"<sup>10</sup>. Conhecer, neste sentido, não implica somente a assimilação passiva de conteúdos vazios, mas a formulação de projetos que dizem respeito à constituição da identidade social por parte de sujeitos singulares e históricos.

Como nos mostra a história do contato entre índios e brancos no Brasil, a difusão das formas de pensar da civilização ocidental - a cargo, ora da ação missionária, ora das instituições vinculadas ao Estado, como os Diretórios de Índios - tem exercido um papel de negação das tradições indígenas.

A atitude civilizadora, que tem assumido um caráter colonialista, tem sido questionada pela postura antropológica. Esta, ao relativizar as formas de pensar da nossa sociedade, tem apresentado uma visão

<sup>9</sup> SÁ, Nicanor Palhares. **Política educacional e populismo no Brasil**. São Paulo, Cortez & Moraes, 1979. p. 28.

<sup>10</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975. p. 77.

alternativa à ação etnocêntrica que nega as tradições indígenas, suscitando, assim, uma ação educativa que respeite a organização social de povos etnicamente diferenciados.

Convém explicitar o que se entende por etnia. Na literatura antropológica, tem-se, atualmente, focado esta noção pelo ângulo do político, guardando-se todavia sua especificidade. O fato étnico é, assim, encarado em suas dimensões ideológicas e políticas, como um fato social, constituindo a identidade contrastiva, que supõe o confronto da identidade, a "base definitiva da identidade étnica"<sup>11</sup>.

O contato entre a sociedade nacional e os povos indígenas no Brasil tem sido pensado por diversos autores como uma situação de colonialismo interno, categoria sociológica construída com o propósito de explicar "sociedades plurais, ou seja - formadas por diferentes segmentos étnicos" em conflito latente ou manifesto<sup>12</sup>.

O conceito de situação colonial, ao abordar a situação dos diversos povos indígenas de um ponto de vista sociológico, contribui para a elucidação teórica de problemas relativos à sociedade nacional. Entende-se, deste modo, como colonialismo interno, a política expansionista de incorporação de fronteiras físicas e sociais que atinge diretamente os territórios e a força de trabalho indígenas. Encarando-se a transição cultural como resultado de processos sociais e políticos da relação entre a sociedade nacional e os povos etnicamente diferenciados, a questão indígena perde o caráter folclórico - para não dizer irrelevante - que pode assumir aos olhos de algum leitor desinteressado.

A constituição da identidade étnica, noção de domínio ideológico, é um processo essencialmente político, cuja especificidade é a auto-atribuição e a atribuição por outrem de identidades contrastivas.

<sup>11</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Pioneira. 1976. p. 45.

<sup>12</sup> \_\_\_\_\_ **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1978. p. 78.

Os conflitos políticos travados nas fronteiras em movimento da sociedade nacional têm resultado na constituição de etnias contraditórias. A etnia nacional tem atuado no sentido de negar, etnocentricamente, a existência das nacionalidades indígenas incorporadas aos segmentos minoritários da sociedade brasileira. As relações conflituosas geram, porém, o exercício da etnia como forma organizacional, que fundamenta a constituição de nações historicamente diferenciadas, sustentada pela crença de seus membros em uma proveniência e destino político comuns.

Convém distinguir "educação indígena" - prática tradicional de socialização própria a cada povo indígena - de "educação para o índio" - prática decorrente da inserção dos diversos povos indígenas na sociedade nacional<sup>13</sup>.

O processo tradicional de socialização e a educação "para o índio", no entanto, coexistem nas relações sociais cotidianas das comunidades indígenas, visto que, na maior parte dos casos, os povos indígenas sofrem de maneira direta os efeitos do contato com a sociedade brasileira. A problemática da educação indígena coloca-se, portanto, no terreno de fronteira entre sistemas étnicos distintos, pois os próprios conteúdos tradicionais da socialização de cada povo estão condicionados à sua situação histórica específica.

É importante ressaltar que a educação para o índio é indissociável da política indigenista. Esta, por sua vez, não pode ser pensada como um fato isolado na política nacional. A atual situação dos povos indígenas brasileiros demonstra que a política e a legislação indigenista têm servido, efetivamente, mais para encobrir a disputa entre grupos econômicos pela apropriação do patrimônio indígena do que para responder às reais necessidades dos grupos indígenas e garantir os seus direitos.

Historicamente, no Brasil, as estratégias da educação em relação aos povos indígenas estiveram condicionadas às diretrizes políticas

<sup>13</sup> SILVA, Aracy Lopes da, coord. **A questão da educação indígena** São Paulo, Brasiliense, 1981. p. 12.

nacionais em relação a estes povos. A legislação indigenista coloca em relevo faces cruciais da questão indígena no Brasil, como a inalienabilidade do patrimônio indígena e a necessidade de proteção de seus direitos. Na prática, porém, a etnia nacional tem-se demonstrado anti-indigenista.

A educação para o índio, teria, assim, como objetivo a preparação dos diversos atores da situação de contato interétnico para o exercício da cidadania, fornecendo-lhes acesso ao conhecimento de direitos e deveres prescritos pela legislação indigenista.

### INDIGENISMO E POLÍTICA INDÍGENA

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foi fundado em 1910. Naquela época, as áreas de fronteira eram palco de lutas sangrentas que, via de regra, exterminavam os povos indígenas. Nas cidades, a opinião pública se polarizava no debate em relação ao índio. Diversos setores da sociedade brasileira, como associações científicas, instituições filantrópicas, delegações dos países de procedência de colonos, reivindicavam que o governo brasileiro tomasse providências para garantir a colonização e a vida dos migrantes estrangeiros em conflito aberto com os índios. Estes setores sustentavam idéias evolucionistas segundo as quais os seres fracos e inferiores deveriam ceder lugar aos fortes e bem-dotados. Levantavam-se contra estas idéias os positivistas, alimentados por uma imagem também distorcida a respeito do bom selvagem, à moda de Rousseau.

A mentalidade positivista, baseada no evolucionismo humanista e normativo de Augusto Comte, postulava que os povos indígenas, uma vez libertados de pressões externas, poderiam progredir espontaneamente e integrar-se à civilização, se lhes fossem fornecidos os meios de industrializar-se.

Com esta inspiração, marcada pelo etnocentrismo, foi fundado o SPI, por iniciativa de militares liderados pelo General Rondon. Segundo eles, era necessária a intervenção do governo para "defender", "amparar" e "integrar" os "selvagens" à "civilização", numa ação social

isenta de doutrinas religiosas<sup>14</sup>. Pode-se dizer que a influência da etnologia foi nula na fundação do SPI, pois, naquela época, os etnólogos adotavam, via de regra, uma perspectiva de alheamento, sendo raras as exceções de comprometimento real com o destino dos povos estudados.

O Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911, fixou as linhas mestras da política "protecionista" em relação ao índio brasileiro. Esta incluía, entre seus princípios, a proteção ao índio em seu próprio território, a proibição do desmembramento da família indígena e a instituição do direito à cidadania. Tal legislação foi formulada com inspiração no positivismo humanista e evolucionista, fundamentado na crença do desenvolvimento progressivo e natural do índio. Considerava também que cada povo encontrava-se em estágio distinto de desenvolvimento evolutivo, levando isto em conta na atribuição de direitos e deveres civis a cada cidadão indígena tomado em particular.

Segundo Luiz Bueno Horta Barbosa, o programa do SPI consistia em "melhorar o índio", "proporcionando-lhe os meios, o exemplo e o incentivo direto para isto"... tornando-o um melhor índio "e não um ente sem classificação social possível, por ter perdido a civilização a que pertencia sem ter conseguido entrar naquela para onde o queriam levar"<sup>15</sup>.

Durante curtos períodos de sua história, o SPI teve condições reais de colocar em prática estes princípios e fazer cumprir a lei com base neles instituída.

Em 1940, o etnólogo e indigenista Kurt Nimuendaju apontou, como causas para o fracasso do SPI, a insuficiência e irregularidade das verbas, o exagero burocrático, a falta de pessoal técnico qualificado e a falta de poder a nível regional<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**; a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis, Vozes, 1979. p. 135.

<sup>15</sup> RIBEIRO, Darcy. op. cit., p. 14.

<sup>16</sup> MALCHER, J. **Porque fracassa a proteção aos índios**. Brasília, SPI, 1963. p. 6. mimeo.

Malcher, que, na tentativa de imprimir uma orientação teórica à política indigenista, colocou etnólogos em cargos técnicos e políticos do SPI, denunciou que o órgão, vinculado na época (década de sessenta) ao Ministério da Agricultura, era apenas uma peça de uma maquinaria minada pela corrupção e por interesses políticos e econômicos orientados para o esbulho<sup>17</sup>. Segundo ele "tribos foram dizimadas não só pelas balas assassinas, mas com a convivência, embora indireta, do SPI, que as chamava à civilização, as atraía, "sem ter meios para atender os primeiros embates sempre danosos para a comunidade indígena"<sup>18</sup>.

Na atividade efetivamente protecionista, os funcionários do SPI devotados ao indigenismo opunham-se aos senhores locais, quebravam relações de clientela, construíam escolas, alfabetizando e levando às regiões de fronteira o conhecimento e a lei, úteis também ao sertanejo não índio.

A existência da agência indigenista oficial não netraulizava efetivamente os jogos de interesses de nível regional e central. Os mandantes locais, além de desconhecerem e desprezarem a justiça, manipulavam as relações de poder a nível regional e interferiam inclusive sobre os interesses políticos federais.

Fazia-se, assim, o esbulho das terras indígenas, com a convivência de autoridades, fossem municipais, estaduais ou federais. Unindo-se latifundiários, grupos econômicos e autoridades "aliados a funcionários faltosos" formavam "quadrilhas" que iam assim "trinchando o patrimônio dos índios"<sup>19</sup>. Verificava-se ainda, a interferência da política partidária e da corrupção, tornando-se comuns comissões de compras e negociatas "com os bens do patrimônio indígena"<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> MALCHER, J. op. cit., p. 1.

<sup>18</sup> Idem, ibidem, p. 13.

<sup>19</sup> Idem, ibidem, p. 2.

<sup>20</sup> Idem, ibidem, p. 6.

Os princípios humanitários da legislação indigenista não chegaram a impor limites ao conjunto de influências político-partidárias e interesses econômicos envolvidos na luta pela conquista de territórios indígenas e sua exploração econômica.

Em 1967, foi instituída a Fundação Nacional do índio (FUNAI), acompanhada da regulamentação de uma legislação indigenista de inspiração liberal, sendo mantidas as influências positivistas que objetivavam a assimilação gradativa do índio. Diversos autores<sup>21</sup> associaram a atuação da FUNAI, vinculada ao Ministério do Interior, aos projetos e à ideologia desenvolvimentistas do governo militar brasileiro nas décadas de sessenta e setenta.

A partir de 1980, a vinculação da FUNAI aos órgãos de Segurança Nacional resultou em transformações na política indigenista, que agravaram os conflitos nas áreas de fronteira. Tais transformações se consubstanciaram em 1983, quando a política fundiária da FUNAI foi vinculada ao recém-criado Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários (MEAF), e foram colocados à luz os planos de modificar qualitativamente a legislação indigenista.

Não cabe nos limites deste trabalho avaliar a procedência jurídica dos projetos de alteração da legislação indigenista. Também não será abordada a política de "ocupação dos espaços vazios", que toca diretamente à segurança dos povos indígenas, pois seus territórios são considerados improdutivos pelos idealizadores de projetos econômicos.

A partir de 1980, a agência tutelar mostrou uma face antiindigenista, que se refletiu nos mecanismos capilares de exercício do poder. Não foi levada a cabo a demarcação de terras, os territórios indígenas foram cada vez mais freqüentemente invadidos e as delegacias regionais — criadas com o objetivo de defender os direitos indígenas a nível local — atuaram sobretudo como organismos de polícia contra os interesses

<sup>21</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. A sociologia do Brasil indígena Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1978.

indígenas. Observou-se também a acentuação de práticas como a difusão da Guarda Rural Indígena (GRIN), cooptação e suborno de *tuxauas* (chefes de grupos indígenas) e membros dos conselhos tribais e assassinatos de lideranças.

É paradoxal, no entanto, que, justamente na década em que a política indigenista sonegou sistematicamente os direitos indígenas, tenha se verificado a emergência de um movimento indígena organizado nacionalmente.

Entendo que o movimento indígena não constitui uma simples resposta à prática colonialista da etnia nacional. Observa-se, nos dias de hoje, que as lideranças indígenas no Brasil transitam no cenário da política nacional, ocupando espaços da sociedade "civilizada" - como o Parlamento, a imprensa, a Confederação dos Trabalhadores na Agricultura - ou cargos técnicos e políticos na própria agência tutelar. Exercitam, deste modo, seu direito à cidadania previsto na legislação indigenista.

O embrião de uma organização indígena foi gerado no terreno de fronteira entre tradições contraditórias: de um lado, a tradição branca, civilizada, letrada e, de outro, a tradição indígena, conquistada, fragmentada pelo contato. Ele recria, desde que nasce, o choque entre estas mesmas tradições. É inegável, entretanto, que a organização indígena nascente implicou um processo de interpretação, por parte dos povos indígenas, de sua identidade étnica, que vinha sendo, até então, sistematicamente negada e discriminada pelos representantes da etnia nacional em contato direto com estes povos.

No ano de 1982, foi eleito para deputado federal pelo PDT fluminense o líder xavante Mário Juruna. Ele apresentou projeto de lei propondo a reestruturação da FUNAI, no sentido de que a ação tutelar seja fiscalizada por um conselho constituído por líderes indígenas representativos dos diversos povos. Este projeto de lei já foi aprovado pela Câmara dos Deputados e aguarda sua votação no Senado Federal. A atuação do parlamentar indígena está articulada com a emergência de movimentos indígenas nas áreas de fronteira e com a realização de

encontros nacionais organizados por representantes destes povos. O movimento político dos índios no Brasil expressa o desejo que eles têm de exercer o direito de decidir sobre seu próprio destino.

O movimento indígena organizado tem desempenhado um papel ativo no cenário político nacional. A sua emergência como personagem atuante e coletivo é uma demonstração de que não foram concretizados os propósitos assimilacionistas formulados pela política indigenista desde a fundação do Serviço de Proteção aos Índios.

Os diversos povos indígenas reagiram diferentemente aos desafios a que foram submetidos. As distintas situações impostas pela etnia nacional uniformizadora tiveram como resultado situações diversas de "transfiguração étnica"<sup>22</sup>. Alguns destes povos foram sumariamente exterminados, outros mantiveram-se em relativo isolamento. Outros integraram-se à sociedade nacional, dela participando econômica e politicamente enquanto grupos etnicamente diferenciados. A assimilação foi atingida apenas em casos isolados, mediante a incorporação individual de membros destes povos que negaram sua identidade étnica.

A política indigenista não resultou, portanto, na uniformização, pela etnia nacional, dos distintos povos indígenas. A própria crença positivista de que as comunidades indígenas deveriam ser assimiladas por etapas progressivas, associada à reação dispar dos distintos povos, foi um dos fatores que conduziu à diferenciação.

A existência de uma elite indígena que tem voz no debate político nacional e o agravamento das situações de tensão nos cenários de fronteira desmistificam a imagem idealizada de um índio genérico. Mantiveram-se, recriando-se e redefinindo-se multiplicadamente, as diversidades étnicas enquanto formas organizacionais de grupos diferenciados. A etnia, como categoria relacional, é constantemente realimentada pela ideologia indigenista.

<sup>22</sup> RIBEIRO, Darcy. op. cit., p. 220.

Convém observar, contudo, que a luta étnica se move em um terreno perigoso. A emergência do movimento indígena se dá dentro de um jogo complexo de influências, que engendra um campo ideológico comum tanto à política indigenista quanto à propriamente indígena. Sem um arsenal teórico suficientemente rigoroso, corre-se o risco de reificar as ideologias que brotam em um terreno regado por contradições.

Afloram, deste modo, as múltiplas identidades correspondentes às distintas condições que caracterizam a diferenciação histórica entre os diversos grupos, na sua situação específica e em cada região brasileira. Deve ser examinado, neste processo, o papel desempenhado pelos diversos atores do indigenismo, em relação aos quais a identidade indígena se define.

É inegável a positividade da existência da agência tutelar para o exercício da identidade indígena. A política indigenista oficial, no entanto, não tem respeitado as sociedades indígenas como unidades políticas autônomas. Ao contrário, a prática assistencialista do SPI e mais recentemente da FUNAI tem negado sistematicamente a autodeterminação dos povos indígenas, assim como a possibilidade de optarem pela autonomia política e territorial<sup>23</sup>.

A tutela exercida pelo Estado, através da FUNAI, constitui, sem dúvida, um meio de garantir o patrimônio e os direitos indígenas, o que é previsto pela legislação. Se, em teoria, tutela e autodeterminação não são necessariamente contraditórias, na prática, representantes da agência tutelar atualizam relações de patronagem comuns ao sistema de clientelismo de nível regional<sup>24</sup>. Observe-se também que a existência da lei, por si só, não impede a invasão dos territórios indígenas e a ameaça deliberada aos direitos indígenas, atuando a ideologia indigenista para mascarar e justificar interesses contrários, servindo, inclusive, à concretização destes mesmos interesses antiindigenistas.

<sup>23</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1978, p. 61.

<sup>24</sup> \_\_\_\_\_ Teses sobre o indigenismo brasileiro. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro, 79: 171-81, 1981.

Em 31 de janeiro de 1984, foi assinado um acordo de cooperação entre o Ministério da Educação e Cultura e o Ministério do Interior "objetivando o estabelecimento de ação conjunta e integrada de seus órgãos, para implementação de programas e projetos especiais de assistência material, técnica e financeira às comunidades indígenas do país".

Reza a cláusula terceira deste acordo que "O MINTER e o MEC desenvolverão todo o seu trabalho auscultando os anseios das comunidades indígenas, motivando-as a uma participação efetiva nos programas e projetos estabelecidos, ministrando-lhes cursos e ensinamentos sobre as atividades que forem definidas, a par da assistência técnica permanente aos silvícolas".

É importante observar que tal assistência educacional deve visar ao reforço de identidade de povos que vêem seus valores fragmentados e minimizados num jogo de forças que impõe as formas de pensar dos grupos étnicos majoritários do ponto de vista do controle dos recursos. Uma prática educativa que incentive a identidade étnica dos povos indígenas deve, portanto, respeitar seu direito à autodeterminação.

## **PROCESSOS EDUCATIVOS NAS COMUNIDADES INDÍGENAS NO MÉDIO SOLIMÕES**

Para uma reflexão menos abstrata dos problemas educacionais, tomemos como exemplo a situação particular das comunidades indígenas existentes no Médio Solimões, Estado do Amazonas.

A região polarizada pela cidade de Tefé caracteriza-se pela existência de comunidades ribeirinhas, constituídas pela aglutinação de grupos residenciais de pequenos produtores, submetidos secularmente, por relações de clientela aos comerciantes locais. A partir da década de setenta, foram introduzidas, por agências estatais, modificações nesta situação, criando-se, assim, condições para a emergência, na região, de aspiração, por parte do pequeno produtor, de tornar-se comerciante e "libertar-se dos patrões". Através da constituição de Comunidades Eclesiais de Base e do Movimento de Educação de Base (MEB), a



atuação missionária da Prelazia de Tefé vem impulsionando também a crescente mobilização dos segmentos camponeses, entre eles o que se define como indígena.

O MEB surgiu no Brasil a partir da experiência das escolas radiofônicas de Natal, no Rio Grande do Norte, tendo sido implementado por um plano estabelecido a partir de um convênio entre o governo Jânio Quadros e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Desde sua fundação, a estrutura do MEB é composta por um Conselho Diretor Nacional, cujos membros são, na maior parte, bispos, e uma Comissão Executiva Nacional, cuja "responsabilidade principal é a de execução dos planos do MEB, coordenação e assessoramento" das equipes estaduais, que por sua vez assessoram as equipes locais. A estas últimas cabe o papel de adequar o planejamento nacional do MEB às características regionais e realizar a seleção e treinamento dos monitores e animadores de comunidade, assessorando-os na execução de cursos radiofônicos<sup>25</sup>.

Em 1970, a Prelazia de Tefé aderiu à "opção preferencial pelos pobres", adotada pela CNBB, em 1968, em Medellín, iniciando a partir de então a constituição das Comunidades de Base. O MEB atua na área desde 1963 e tem procurado "despertar o homem para os seus problemas", conforme afirmou Dirce Batalha Marinho, sua coordenadora em Tefé até o ano de 1981. Com o objetivo de grupalização, alfabetização, suplência e qualificação, os membros da equipe local do MEB visitam periodicamente as comunidades de sua área de atuação, realizando treinamento de líderes rurais e ministrando cursos entre os membros das comunidades.

A Rádio de Educação Rural de Tefé foi inaugurada em 1963. Estava sendo promovida, na época, a Campanha de Defesa da Amazônia pelo então governador do Estado, Arthur Cezar Ferreira Reis. Segundo um dos fundadores do MEB na área, a Rádio de Educação Rural de Tefé foi criada com o objetivo de neutralizar a difusão de idéias estrangeiras. Tanto a Prelazia de Tefé quanto o MEB vêm utilizando esta rádio, desde

sua inauguração, para a difusão de cursos radiofônicos, missas e divulgação de informações.

Em 1982, existiam, segundo os supervisores do MEB em Tefé, cerca de 36 comunidades relativamente estruturadas, que recebiam visitas freqüentes dos instrutores do MEB e dispunham de monitores provenientes das próprias comunidades, preparados em treinamentos e cursos intensivos. Entre estas comunidades, existem quatro aldeias indígenas: Miranhas do Miratu e Méria, Majoruna do Marajá e Cambeba do Jaquiri.

A atuação do MEB entre as comunidades indígenas em Tefé tem surtido efeito mais intenso do que entre as comunidades não indígenas, sendo vistas estas últimas mais como grupos residenciais do que como comunidades propriamente ditas. Isto ocorre porque, dada a intensa mobilidade do campesinato local, os membros das comunidades não indígenas da área são muito mais itinerantes do que os das comunidades indígenas, atuando, a identidade étnica, nestas últimas, como um elemento aglutinador.

Existem diferenças nas situações vividas pelos Miranhas, Cambebas e Majorunas, pois estes povos são provenientes de diferentes regiões da Amazônia, tendo sofrido, -cada um deles, o impacto da sociedade nacional de modo singular. Mas, no drama vivido pelos índios de Tefé, os personagens com os quais se defrontaram foram praticamente os mesmos, em diversas situações de contato, que levaram os Miranhas, Cambebas e Majorunas, inicialmente, a negar sua identidade étnica e colocar no trono as normas e valores da sociedade colonial, pois, enquanto índios, eram vistos como animais inferiores. Para sobreviver optaram, segundo contam, por tornarem-se "civilizados".

No atual campo político de Tefé, existem contradições que abrem caminho para a emergência de formas de mobilização promovidas pelos chamados "índios civilizados", sustentando-se sua atividade na busca de valores alternativos aos valores dominantes. Eles imprimem, também, uma conotação positiva à sua identidade étnica, afirmando-a diante dos diversos atores regionais que a vinham negando e es-

<sup>25</sup> SÁ, Nicanor Palhares. op. cit., p. 80



tigmatizando. As diferenças e divergências existentes entre Miranhas, Cambebas e Majorunas são um aspecto constitutivo de sua mobilização, que se concretiza em alianças sustentadas nos seus interesses comuns. As aldeias se entrelaçam, assim, através de fortes vínculos, realizando, os "índios civilizados" de Tefé, freqüentes *ajuris* (troca de trabalho coletivo), festas e reuniões intercomunitárias. A tutela da FUNAI, neste caso, torna-se operativa para a garantia da persistência da tradição coletivista de uso comunal de seu território, sem contradizer a viabilidade da autodeterminação destes povos.

A prática de realizar reuniões é um costume tradicional entre os índios da região, conforme relatam os diários de cronistas que conheceram seus costumes no século passado. Estas reuniões, já àquela época, constituíam um momento de discussão dos problemas comuns, segundo diz Martius:

"O chefe expõe o assunto e deixa cada um falar a seu turno; raras vezes interrompem o orador e a conferência tem o caráter de calma, paciência e sangue frio... Parecem examinar o assunto de todos os lados e como índio não hesita em mudar de opinião, a deliberação é sempre unânime. Uma simples palavra como "está bom" ou "acontecerá", etc, da boca de todos, muitas vezes com transposição de palavras e repetição enfática, traduz o consentimento geral"<sup>26</sup>.

As reuniões vêm sendo incentivadas pela atuação missionária, mas são promovidas sem a ação direta dos agentes pastorais. Os monitores e lideranças treinados pelo MEB têm, contudo, um papel importante na dinamização das reuniões. A educação, neste sentido, não se restringe aos processos formais de aprendizagem exercidos, na área, através de aulas, treinamentos e cursos radiofônicos, pois as práticas educativas informais permeiam toda a vida social das comunidades indígenas em Tefé.

Esta experiência de escola indígena reflete, porém, aspectos contraditórios da situação de contato regional. As atuais circunstâncias dos

processos sociais em Tefé têm possibilitado uma reinterpretação, por parte dos grupos indígenas que aí habitam, de sua identidade étnica, vista tradicionalmente na Amazônia com uma conotação negativa. Verifica-se, desse modo, a emergência da identidade de "índios civilizados" acionada pelos membros dos grupos indígenas em Tefé com um sentido positivo. Esta identidade, contudo, refletindo uma contradição entre os próprios termos "índio" e "civilizado", espelha aspectos ambíguos da realidade indígena no Médio Solimões.

Os membros destes grupos aspiram tanto a "libertação dos padrões" quanto a afirmação diante deles de sua identidade étnica. Afloram, todavia, no bojo do próprio movimento promovido pelos "índios civilizados", relações de patronagem e clientela que reproduzem as práticas seculares de sujeição/dominação, ocorrendo também a interiorização de esquemas de pensamento que conferem à identidade indígena uma conotação negativa, e levam esses índios a encarar outros povos indígenas depreciativamente, como "mais atrasados".

A diferenciação nos segmentos camponeses em Tefé permite a emergência de um movimento político entre os grupos indígenas, caracterizados, assim como pertencentes à pequena produção mercantil, que assume feições progressistas em sua situação ascendente na estrutura de classes regional.

Cabe perguntar em que termos as categorias de pensamento difundidas por uma escola indígena poderiam ser instrumentalizadas em função dos interesses deste segmento emergente da produção mercantil.

O treinamento de monitores indígenas não implica o reforço de relações de patronagem preexistentes e o exercício da clientela pelos próprios monitores? Teriam os próprios membros das comunidades indígenas interesse em modificar uma conduta cristalizada pelo hábito de relações seculares de sujeição/dominação?

Na escola indígena recriam-se os mesmos aspectos ambivalentes da identidade de "índio civilizado". Estes mesmos aspectos contradi-

<sup>26</sup> MARTIUS, K. F. **O direito entre os indígenas no Brasil**. São Paulo, Edições e Publicações Brasil, 1938, p. 45.

tórios de uma escola indígena, no entanto, constituem os diversos momentos de um processo dialético de descobrimento e de criação de uma identidade nova, restaurada, que se nutre da busca, pelos povos indígenas, do estabelecimento de novas relações sociais, que podem conduzi-los à construção de seus próprios destinos.

## PRECAUÇÕES METODOLÓGICAS

A tentativa de definir objetos políticos como educação e etnia nos leva a resultados provisórios, a incertezas. Em vez de levantar conclusões finais em torno do tema da educação para o índio, convém enunciar algumas precauções metodológicas.

1. Entende-se a experiência educativa como uma atividade problematizadora, um processo dialético de descobrimento de novas condutas, novas palavras, novos valores. Ela consiste numa tentativa de permanente diálogo com os índios. Estes, constituem, assim, sujeito e objeto de investigação, buscando a "compreensão e avaliação crítica" da "realidade vivida"<sup>27</sup>.
2. A educação com a participação direta dos índios implica a necessidade de incentivar tanto a revitalização de suas tradições quanto a defesa de seus interesses no contato com a sociedade nacional e de levar em conta a especificidade da situação de cada grupo indígena para resguardar-lhe, assim, "o direito de ser diferente".
3. Os processos educativos implicam a difusão de categorias que constituem um patrimônio comum ao conjunto da sociedade. Esta transmissão ocorre, seja sistematicamente nas situações escolares formalizadas, seja nas situações informais em que cada coletividade ou grupo social se reúne. Nestas últimas, a presença de um agente pedagógico externo à comunidade indígena pode tanto atuar como um elemento inibidor quanto contribuir para um crescimento do grupo nos processos de aprendizagem. A preparação de monitores

indígenas constitui, desse modo, um problema, pois eles desempenham papéis contraditórios, cumprindo a função de mediadores entre os projetos de educação e suas comunidades de origem.

4. É necessário rever rigorosamente a tradição do autoritarismo populista e do paternalismo que permeia as instituições da sociedade brasileira e constitui um obstáculo também a projetos de educação para o índio. Não seria uma reificação da ideologia romantizada do índio criticar suas ambições de "subir na vida", ter sucesso pessoal ou social, ou desencorajar sua participação nas disputas políticas regionais e nacionais? Ao contrário, os projetos de educação devem avaliar as aspirações reais de agentes concretos. Estas, envolvem expectativas com relação à participação na vida pública, mobilidade social e melhores condições de vida, e devem ser entendidas como estratégias pessoais ou de grupo, dentro de um processo político geral, no qual todos, inclusive nós, somos atores desempenhando papéis num jogo de forças que abrange coletividades.
5. A atitude pedagógica envolve relações de poder, especialmente quando se trata de transmitir conhecimentos escolares a indígenas que desconhecem a tradição letrada. O procedimento disciplinar da escolarização consiste num ato de violência simbólica mesmo quando dirigido a alunos não índios, pois implica a postulação de uma verdade que nega a verdade do outro. Pode-se fortalecer o exercício de um saber indígena através da transmissão de esquemas de pensamento formulados segundo regras próprias à tradição letrada? Seria utópico supor a existência de pesquisadores índios, que pudessem reinterpretar a tradição letrada, decifrando-a como um texto, redefinindo sua identidade étnica de povos conquistados, cujos valores foram fragmentados pela sociedade civilizadora?
6. A instituição escolar, na medida em que interfere nas categorias inconscientes que orientam as ações dos indivíduos, tem poder para alterar suas condutas e suas relações com a coletividade. Dentro

<sup>27</sup> SILVA, Aracy Lopes da, coord. op. cit.

desta perspectiva, caberia, à educação para o índio, difundir, entre os povos indígenas, esquemas e pensamento que possam orientá-los à satisfação de suas aspirações, como à participação, na comunidade nacional, enquanto sujeitos conscientes de seus

direitos à cidadania, sem que suas especificidades étnicas e seu direito à autodeterminação sejam desrespeitados. Isto implica o reconhecimento de que representantes dos povos indígenas podem formular projetos étnicos e imprimir-lhes uma orientação própria.