



A IDENTIDADE INDÍGENA EM TEMPOS CONTEMPORÂNEOS*

INDIGENOUS IDENTITIES IN CONTEMPORARY TIMES

Ângela Maria dos Santos Rufino¹

Luiz Antonio Gomes Senna²

José Valderi Farias de Souza³

Resumo: A identidade de um indivíduo pode ser unitária e múltipla, revelada e construída, estável e fluida, e, ainda, pessoal e social. Dessa forma, o objetivo deste artigo é analisar a formação das identidades dos sujeitos indígenas⁴ em época hodierna. A metodologia da pesquisa é qualitativa e firma-se em um estudo teórico-conceitual e bibliográfico. A base da fundamentação teórica consiste, sobretudo, nos estudos de Berger e Luckmann (2008), Bessa Freire (2004), Stavenhagen(2000), Munduruku (2012), Bruner (1997), Bauman (1999), Rajagopalan (2003). Em linhas gerais, o estudo concluiu que a identidade dos povos indígenas encontra-se em crise por se situarem em um espaço de contradições e de estranheza sobre o conhecimento, o lugar e o contexto, aos quais pertencem.

Palavras-chave: Identidade. Povos indígenas. Autoidentificação.

Abstract: The identity of an individual can be unitary and multiple, revealed and constructed, stable and fluid, and also, personal and social. Thus, the objective of this article was to analyze the formation of identities of indigenous subjects in today's times. The research methodology is qualitative, and was based on a theoretical-conceptual and bibliographic study. The basis of the theoretical foundation consists, above all, in the studies Berger and Luckmann (2008), Bessa Freire (2004), Stavenhagen (2000), Munduruku (2012), Bruner (1997), Bauman (1999), Rajagopalan (2003). In general terms, the study concluded that the identity of indigenous peoples is submerged in a crisis because they are located in a space of contradictions and strangeness about legitimate knowledge, the place and the context, under which they belong.

Keywords: Identities. Indigenous peoples. Self-identification.

¹ Doutora em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Professora Adjunta na Universidade Federal do Acre (UFAC)/Câmpus Floresta. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8770-9586>. E-mail: angela.rufino@ufac.br.

² Doutor em Linguística Aplicada (PUC-Rio, 1994) e Professor Titular da área de Linguística Aplicada ao Letramento e à Alfabetização da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no Programa de Pós-Graduação em Educação e no Departamento de Estudos Aplicados ao Ensino da Faculdade de Educação. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1086-8829>. E-mail: luizzagsenna@gmail.com.

³ Doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Professor Adjunto na Universidade Federal do Acre (UFAC)/Câmpus Floresta. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9162-7815>. E-mail: jose.faris@ufac.br.

⁴ Na feitura deste trabalho, foram utilizados os termos "originários", "nativos", "autóctones" e "aborígenes" em alusão às diversas etnias indígenas existentes no Brasil. De acordo com o Dicionário Ferreira (2010), essas locuções remetem à "pessoa que nasceu na região ou no território em que habita" (FERREIRA, 2010, p. 76).

* Artigo recebido em 21 de outubro de 2022. Aceito para publicação em 20 de dezembro de 2022.

Introdução

As concepções críticas na pós-modernidade constituem um horizonte de ideias que buscam explicar o estado das coisas ou de uma palavra ao ser utilizada em diferentes âmbitos do meio social. A intenção é desmontar a maneira de os indivíduos pensarem cartesianamente sobre a interpretação do significado, do funcionamento da realidade e, com isso, não se confortar com a aceitação de quaisquer conceitos herdados. Assim, durante a tessitura deste trabalho, preza-se pelo desprendimento da visão essencialista, e concebe a identidade como conceito estratégico e posicional. Para mais, o intento deste estudo é analisar a formação das identidades indígenas em tempos atuais.

A metodologia de pesquisa é qualitativa, baseada em um estudo teórico-conceitual, uma vez que esse “[...] tipo de pesquisa analisa as bases para proposição ou reformulação de conceitos, princípios, categorias ou sistemas teóricos” (SENNA, 2016, p. 52), além de uma abordagem bibliográfica, afinal, todo início de trabalho científico tem como marco uma revisão sobre o que o pesquisador estudou anteriormente. Todavia, há “[...] pesquisas científicas que se baseiam unicamente na pesquisa bibliográfica, procurando referências teóricas publicadas com o objetivo de recolher informações ou conhecimentos prévios sobre o problema a respeito do qual se procura a resposta” (FONSECA, 2002, p. 32). Para Gil (2007), as principais características da pesquisa bibliográfica são: investigação a respeito de ideologias ou análise de diferentes pontos de vista sobre um determinado problema.

O presente trabalho encontra-se compartimentado da seguinte forma: a primeira versa sobre a constituição do identitário humano; a segunda discorre sobre a formação da identidade indígena; e a última argumenta acerca da significância da autoidentificação indígena, enquanto elemento de proteção de suas próprias culturas.

A formação da identidade humana

A perspectiva essencialista encontra-se comprometida com a convicção de que o universo e seus elementos estão condicionados, literalmente, à natureza das coisas. Decorrem disso suas classificações e conceitualizações. Elas são imutáveis como o indivíduo indígena, que, ao nascer na floresta, será eternamente um sujeito da/na selva. Por outro lado, em uma ótica não essencialista, as categorizações são resultados das construções humanas. Isto é, elas não existem naturalmente; sofrem modificações no tempo e no espaço. E é esse movimento que produz as dessimetrias sociais (RAJAGOPALAN, 2003).

Sendo assim, é importante que o indivíduo liberte-se de qualquer sentimento da autodepreciação ou de qualquer rótulo que possa influenciar a sua autoestima, para que não haja prejuízos em seu processo emancipatório. O sujeito que não se posiciona e que se mostra inseguro diante de determinadas situações, torna-se facilmente propenso à sujeição da classe dominante. Para garantir a sua visibilidade identitária, os indivíduos precisam tomar partido diante dos novos acontecimentos e cenários que aparecem a todo o momento. Não se trata de uma opção, e sim de uma condição, pois a “[...] autoafirmação e a autoconfiança de um parceiro alimentam sintomas de timidez e submissão no outro” (BAUMAN; MAY, 2010, p. 43).

Dessa forma, pressupõe-se que os identitários humanos são definidos como produtos da diferença, produzidos pela relação com os outros; emergem de modalidades de poder e “[...] recusam qualquer apego essencialista [...]” (RAJAGOPALAN, 2003, p. 67). Ou seja, as identidades são peças provisionais, intrincadas nos diversos contextos sociais, e sempre necessitarão de poder para se tornarem visíveis ou para consolidar a sua própria ideologia de mundo.

Por sinal, Bakhtin, ao mencionar o seu princípio filosófico da identidade, afirma que: “o limite da exatidão nas ciências naturais é a identidade ($a = a$). Nas ciências humanas, a exatidão consiste em superar a alteridade do que é alheio sem o transformar em algo que é pessoal” (BAKHTIN, 2003, p. 413). Logo, a equação da identidade $a = a$ torna-se inaplicável ao homem, pois o “eu” para Bakhtin é feito e refeito através de um diálogo em que não existe a redução da sua própria identidade, mas um entendimento do outro através da “alteridade”⁵.

Isso significa que o ser humano não necessita despir-se dos seus costumes e apropriar-se da cultura alheia, mas sim, inteirar-se de outras formas de pensamentos e de vivências e, por conseguinte, gerar outros conhecimentos que lhe possam ser úteis. Outrossim, o indivíduo vive em constante evolução, ou seja, amanhã ele será um sujeito diferente do que é hoje, sendo, por isso, impossível defini-lo ou categorizá-lo.

Acrescente-se, ainda, que a história da filosofia ocidental considera que a identidade é transpassada, em parte, pela suposição aristotélica, de que uma coisa é o que é, e não outra. Essa hipótese é verdadeira quando se refere a objetos no espaço físico. Porém, ao reportar-se às metamorfoses sociais, esse pressuposto perde a consistência porque, quando as matérias são, exatamente, o que são, como a tela de um *tablet*, elas não possuem significado, pois são imotas. Todavia, ao interagir com

⁵ Na alteridade, entende-se que é impossível compreender qualquer entidade (uma pessoa, uma organização, um projeto) fora das relações que a ligam ao outro, ou melhor, uma entidade só pode ser entendida quando se leva em consideração a influência que ela tem sobre os outros e a interferência que outros têm sobre ela. Logo, uma entidade é constituída por heterogeneidades relacionais bastante complexas, em que “[...] é impossível alguém defender sua posição sem correlacioná-la a outras posições” (BAKHTIN, 2003, p. 67).

os diversos aplicativos instalados naquele dispositivo tecnológico, possibilita-se o surgimento de múltiplos significados, com diversas funções, seja de comunicação, entretenimento, aprendizagem, dentre outras.

A condição de se modificar é que confere a possibilidade de ter significados. E esses não são palavras ou situações desconexas: o significado se constrói em circunstâncias vivenciadas e manifesta atividades, impressões, subjetivismo e não apenas definições sociais prescritas. Então, uma ação ou uma palavra adquire o seu próprio significado no âmbito em que aparece; logo, em diferentes contextos pode mudar de significado (BRUNER, 1997).

Ainda sobre a formação do caráter identitário, Berger e Luckmann (2008) argumentam que as normas, os papéis, as organizações são produtos sociais construídos ao longo do tempo e interiorizados nas pessoas, à medida que elas passam a institucionalizá-las. Infere-se, então, que as desigualdades existentes entre os diversos grupos sociais são frutos dos mecanismos realizados entre os seres humanos.

Sendo assim, as pessoas não nascem como membros da sociedade, mas com pré-disposição para se tornarem parte dela. Isso acontece desde o ato do seu nascimento ao incorporar dogmas, embora não tenham sido criadas pelas mesmas. Assim, cada pessoa assumirá o mundo no qual os outros vivem, embora possa divergir desse próprio universo ao tentar mudá-lo. Esse mecanismo de absorção acontece através do processo de interiorização, o qual constitui a “[...] base da compreensão de nossos semelhantes e, em segundo lugar, da apreensão do mundo como realidade social dotada de sentido” (BERGER; LUCKMANN, 2008, p. 174). O movimento de interiorização se ocupará do imbricamento de três componentes no indivíduo: a sociedade, a realidade e a identidade. Estes elementos se realizarão por meio de duas etapas: a socialização primária e a socialização secundária.

A socialização primária ocorre durante a infância. É onde começa o processo de moldagem, ou seja, a introdução do indivíduo no mundo objetivo (concreto) de uma sociedade. Por isso, constitui-se como mais relevante porque se encontra fundamentada em um elevado nível de afetividade e emoção em que a “[...] criança identifica-se com os outros significativos por uma multiplicidade de modos emocionais” (BERGER; LUCKMANN, 2008, p. 176).

Esses outros significativos (geralmente, são os pais) terão a incumbência de socializar o indivíduo em uma organização específica, isto é, em um mundo objetivo: pronto, único. É mediante tal ação que se inicia a formação da identidade que reflete a tomada das atitudes dos significativos para com o sujeito. E ele tenderá em acatar todos os ensinamentos como normais e verdadeiros (BERGER; LUCKMANN, 2008).

A partir do momento em que o ser humano é inserido em outras esferas, como a escola, acontece a socialização secundária, a qual trata da internalização do

indivíduo em submundos, ou seja, em outras realidades (novos significativos) que antes não eram precisas para ele (BERGER; LUCKMANN, 2008). Essas dissensões provenientes dos diferentes tipos de socializações despertarão várias colisões no interior do sujeito, porque ele começa a perceber que existe uma amplitude social, além daquela que lhe foi apresentada na socialização primária. E assim será toda sua existência: um fluxo infindável de certezas e dúvidas, divergências e convergências, encontros e desencontros.

Essas inconsonâncias produzem uma sensação embaraçosa em que “[...] o indivíduo sempre ficará dividido entre ser ele mesmo ou ser o mesmo que os outros” (SENNA, 2000, p. 6), como a indução da escrita alfabética para uma criança indígena. Desse modo, o que pode ser preciso para o sujeito A, pode ser supérfluo para o sujeito B (BERGER; LUCKMANN, 2008). Todo o cabedal social internalizado durante a socialização primária (que aparenta natural) será continuamente questionado no decorrer da socialização secundária (que soa como artificial). Esse estado se assemelha “[...] quando alguém descreve o mundo e você não se encontra nele” (BRUNER, 1997, p. 36).

Ressalta-se, ainda, que a modernidade não possui mais uma única “estrutura de plausibilidade”⁶ dominante como nas sociedades antepassadas. Na Europa medieval católica romana, por exemplo, a possibilidade de pensar ou agir fora do meio cristão era julgada herética. Atualmente, as sociedades modernas têm amplas escolhas ao serem marcadas pela liberdade de fé, compras, estilos de vida, discursos, conduta sexual e muito mais. E isso induz ao aparecimento de diferentes definições sobre a realidade, acarretando debilidades nas “estruturas de plausibilidade” e, conseqüentemente, no universo dos significados. Sendo assim, todos os indivíduos “[...] têm uma perspectiva deste mundo comum que não é idêntica à minha” (BERGER; LUCKMANN, 2008, p. 40). Trata-se da comparência de um mundo subjetivo (dotado de sentidos) advindo das próprias percepções, experiências e singularidades de cada ser humano.

Embora, os sujeitos estejam constantemente interagindo entre si, não significa que o “aqui e agora” (BERGER; LUCKMANN, 2008) de uma pessoa seja igual ao do outro. Em outros termos, sob nenhuma circunstância, existirá um espaço igual para dois observadores, o que significa que cada observador possui um ambiente privado e único de observação.

Castells (2018) argumenta que há três formas de identidades: a identidade legitimadora, a identidade de resistência e a identidade de projeto. A identidade legitimadora é formada pelas instituições hegemônicas do estado, por isso,

⁶ Estrutura de plausibilidade pode ser entendida como um sistema social de ideias e práticas que determinam quais crenças podem ser consideradas plausíveis ou não, dentro de uma sociedade. Normalmente, a aceitação de uma estrutura de plausibilidade é tida como verdadeira, sem oportunidade para argumentos ou dissidências (BERGER; LUCKMANN, 2008).

é a que mais intensifica os sistemas de dominação, por não encontrar grandes empecilhos institucionais. No entanto, pode entrar em atritos com outras identidades existentes na sociedade. A identidade de resistência é constituída por indivíduos inseridos em zonas periféricas e, ao serem enquadrados por relações de poder, apoiam-se em égides de relutância contra esses domínios. Finalmente, a identidade do projeto ocorre “[...] quando os atores sociais constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e buscar a transformação de toda a estrutura social” (CASTELLS, 2018, p. 24). As identidades de projeto procuram modificar os regulamentos vigentes. As identidades de resistência e de projeto, por serem compostas pela cidadania restringida, produzem confrontos políticos contra a identidade legitimadora.

A constituição da identidade indígena

O processo de colonização de exploração que se instalou no Brasil estendeu-se por várias gerações, e um de seus primeiros efeitos impactou de forma destrutiva as estruturas sociais e culturais das sociedades autóctones. O resultado das transgressões, realizadas através da “identidade legitimadora” (CASTELLS, 2018), acarretou as forças de assimilação/aculturação e, conseqüentemente, a degradação do identitário indígena. No entanto, a sociedade dominante não foi capaz de destruir completamente a identidade nativa, que, mesmo estilhaçada, valeu-se da “identidade de resistência e de projeto” (CASTELLS, 2018) para reafirmar a sua “indigeneidade”⁷ ao organizar e protagonizar vários movimentos em defesa de seus direitos. E isso representou “[...] um passo importante para mostrar esta capacidade de renascer das cinzas num país que já os tinha dado como incorporados ao sistema capitalista” (MUNDURUKU, 2012, p. 42).

Todavia, os povos originários vivem dentro de uma sociedade dominada por não indígenas, diferente do mundo habitado por seus antepassados. E essa circunstância gerou a necessidade deles exercerem a “fluidez da identidade”⁸, ou seja, a premência de permearem por dois caminhos identitários: o ser tradicional (manter hábitos e costumes) e o não ser tradicional (adotar novas condutas). Ou melhor, transitarem entre a “extensionalidade” (disposições globais) e a “intencionalidade” (disposições pessoais) (GIDDENS, 1991, p. 30).

Esse deslocamento realizado entre linhas diferentes sustenta a identidade indígena contemporânea. Metaforicamente, pode ser considerada como um pere-

⁷ A “indigeneidade” é o termo usado para se referir à luta dos povos indígenas, frente aos estados-nação e à sociedade internacional pela defesa de seus direitos (CANESSA, 2007, p. 10, tradução livre).

⁸ Trata-se de um processo em que os sujeitos sociais, embora detentores de múltiplas identidades necessitam apelar para outras identidades.

ne processo de *input e output*, uma relação de mão dupla, realizada entre o mundo interior e exterior das comunidades originárias (MUNDURUKU, 2012).

Contudo, ao desfazer-se do manto tradicional e optar por uma identidade urbanizada, há o risco de não ser ouvido, de se tornar invisível ou um “estranho domesticado”. Ou seja, para o cidadão indígena ser reconhecido pelos sujeitos não indígenas, precisa manter os seus costumes originais, incluindo as suas vestimentas, as suas formas de se alimentar, de morar, etc. E isso é consequência de uma opressão, de um racismo colonial que preza pela “legitimidade da raça” (BAUMAN, 1999). Para os sectários obstinados pela autenticidade racial, os povos originários não podem utilizar artigos de luxo nem exercer cargos de alto escalão, pois tais ofícios são destinados aos “não indígenas”. Em contrapartida,

[...] o brasileiro pode usar coisas produzidas por outros povos – computador, telefone, televisão, relógio, rádio, aparelho de som, luz elétrica, água encanada – e nem por isso deixa de ser brasileiro. Mas o índio, se desejar fazer o mesmo, deixa de ser índio? É isso? Quer dizer, nós não concedemos às culturas indígenas aquilo que queremos para a nossa: o direito de entrar em contato com outras culturas e de, como consequência desse contato, mudar (BESSA FREIRE, 2004, p. 13).

Por certo, algumas sociedades não se encontram capacitadas para lidar com o “descarte ôntico” (BRUNER, 1997), cujo conceito pode ser entendido como o ato de desprezar ou despejar para fora de si conceitos e ideias retrógradas. Infer-se que “[...] poucos indivíduos estariam preparados para abandonar totalmente a noção de única realidade nativa” (BRUNER, 1997, p. 31). Geralmente, a sociedade tende a realocar pensamentos e crenças antigas, e isso dificulta a construção da “mentalidade aberta” (BRUNER, 1997), que se faz altamente necessária para a consolidação de uma nação altruística.

A condição de que para ser indígena é necessário “[...] certos traços físicos [...] culturais [...] ou de hábitat (viver na floresta) está ultrapassada [...] associar identidade indígena a tais características é um equívoco, pois os povos indígenas, como as demais sociedades, são dinâmicos e criativos” (COLLET *et al.*, 2014, p. 60). Essa concepção que preza pela pureza racial atrapalha a implementação de políticas que, igualmente aos demais grupos que fazem parte da maioria silenciosa, clamam por “[...] um deliberado afastamento do significado autoritário” (BRUNER, 1997, p. 31). Isto é, os sujeitos indígenas demandam por uma equidade social que respeite as suas singularidades, como também ofereça oportunidades para expandirem os seus espaços socioculturais sem sofrerem atos discriminatórios.

Ademais, os povos nativos não constituem uma identidade monolítica, pois apresentam visões diversas sobre a realidade. Cada indivíduo indígena possui uma identidade pessoal, mas, ao mesmo tempo, apresenta identidades dos grupos

aos quais pertencem. E, ao envolver toda a existência que os cerca, tanto física quanto metafísica, cria-se uma crença de que o universo é inter-relacionado. E nisso a imanência desempenha um papel significativo sobre a racionalidade, em que a cognição humana não é aceita como uma fonte única de saber. Essa perspectiva *sui generis* de mundo produz indivíduos com preceitos morais distintos, sentimentos singulares de enraizamento e de pertencimento a um contexto social específico.

A importância da autoidentificação para a identidade indígena

A história dos direitos indígenas⁹ no Brasil revelou-se como uma narrativa de negligência e abuso. Embora o princípio fundamental desses povos prime pelo respeito à vida e à propriedade, verificou-se que existiam duas jurisdições distintas desde as primeiras etapas da política colonial: as dos portugueses e as dos indígenas (MUNDURUKU, 2012).

Depois da independência, a marginalização da população aborígine persistiu em nome de uma unidade nacional, do progresso econômico e da igualdade perante a lei. Durante a maior parte do século XX, a política prevalecente foi baseada na visão de que as coletividades autóctones precisariam perder a sua identidade para poder integrar-se à corrente principal da sociedade. Somente a partir dos anos de 1980 a política de aculturação forçada foi se exaurindo (MUNDURUKU, 2012).

Essa reversão foi devido ao movimento criado em direção ao pluralismo e à democracia que, conseqüentemente, aumentou as oportunidades para as classes minoritárias – em especial, às mulheres, aos negros, às pessoas com deficiência e aos povos indígenas que, até então, haviam sido os alvos da repressão política e da exploração econômica – exprimirem as suas demandas. Essa fermentação política em defesa dos direitos indígenas, em várias partes da América Latina, firmou-se em número e força e, a partir disso, foi possível apresentar as reivindicações dos povos nativos com confiança a nível nacional e internacional (MUNDURUKU, 2012).

Com as permeabilizações externas, as culturas se transformaram e, por conseguinte, as identidades acompanharam essas modificações. Assim, o identitário indígena passou a ser constituído com certas características próprias e outras, incorporadas pelo acesso aos diferentes recursos e etc. (BAUMAN, 1999). Disso surgiu a necessidade do processo de autoidentificação que “[...] não é unilateral, nem mecanicista. Implica uma dialética entre a identificação pelos outros e a autoidentificação, entre a identidade objetivamente atribuída e a identidade subjetivamente apropriada” (BERGER; LUCKMANN, 2008, p. 177).

⁹ Em âmbito jurídico, a Lei 6.001 de 1973, em seu terceiro artigo, inciso I, do Estatuto do Índio, afirma que indígena é “[...] todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (BRASIL, 1973, p. 73).

Trata-se, portanto, de um constituinte de estreitamento de laços sociais com indivíduos culturalmente mais próximos, que compartilham hábitos e costumes semelhantes. Esse mecanismo favorece o entendimento de que não “[...] somente vivemos no mesmo mundo, mas participamos cada qual do ser do outro” (BERGER; LUCKMANN, 2008, p. 175). Graças ao movimento de reconhecimento, os povos originários criaram meios para alcançar o respeito em âmbito externo e, acima de tudo, a se reconhecerem e se valorizarem.

Defender e reconhecer os fundamentos que constituem pontos de identificação exige autoavaliação (desalienação), pois nem todos os sujeitos estão conscientes que fazem parte de uma determinada cultura, então, algumas vezes, preferem se autoidentificarem com os aspectos culturais da classe dominante, mesmo sofrendo rejeições e aceitando-as naturalmente. O movimento de autoidentificação das sociedades autóctones tem suas bases arraigadas no direito consuetudinário ou costumeiro, o qual se encontra representado na reprodução de práticas e específicas de cada cultura. A propósito, o direito consuetudinário difere do direito positivo. Este corresponde a um poder escrito que emana de uma autoridade política, cuja aplicação se encontra nas mãos de um governo, geralmente, o Estado. Aquele se articula em sociedades fora do alcance do Estado (STAVENHAGEN, 2000).

As leis consuetudinárias¹⁰ são centrais para o fortalecimento da identidade das populações nativas porque se encontram vinculadas com a defesa do acesso aos recursos naturais, à conduta da vida espiritual, à manutenção do patrimônio cultural e histórico. Essas ferramentas jurídicas tornaram-se a base da afirmação e do embate entre as populações autóctones, o Estado e os grupos com ambições econômicas. Destarte, são pelas vias legais consuetudinárias que os direitos indígenas são anuídos nos estados e, com isso, avançam em matéria de desenvolvimento humano ao assegurar o cumprimento por parte do governo nacional, uma série de compromissos acordados internacionalmente (STAVENHAGEN, 2000).

No acordo estabelecido pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1989, o direito consuetudinário foi mencionado em seu 8º artigo: “1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário” (OIT, 1989, p. 10). Já na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, no parágrafo 24, o direito consuetudinário encontra-se do seguinte modo: “§24- O direito de decidir sobre as estruturas de suas instituições autônomas, seleção dos membros de tais instituições de acordo com seus próprios procedimentos, e determinar os membros dos povos envolvidos para estes propósitos [...]” (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS INDÍGENAS, 1993, p. 56).

¹⁰ O direito costumeiro não possui ação totalmente livre, ou seja, se este estiver em contradição com os direitos humanos estabelecidos pela jurisdição nacional e internacional, como a cultura do infanticídio, será necessária uma revisão (STAVENHAGEN, 2000).

Alguns direitos indígenas são vistos como uma ameaça, principalmente, no que tange à utilização dos seus territórios, os quais são frequentemente ocupados por usurpadores que tentam ilegalmente realizar a extração de recursos vegetais ou minerais como a invasão dos grileiros e madeireiros nas terras das aldeias indígenas do Arara, no Pará; e Arariboia, no Maranhão, em 2019 (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2019). Por isso, esses instrumentos legais precisam firmar-se como fomento do pluralismo jurídico a favor das sociedades nativas.

A questão dos direitos das populações originárias sempre foi um ponto de inquietação para muitos governos que temem o impacto negativo que o reconhecimento da autonomia indígena poderia ocasionar sobre a unidade do estado e nas perspectivas acerca do progresso econômico. Sendo assim, tentam limitar, ao máximo, os efeitos práticos das suas garantias jurídicas. Na maioria dos casos, “[...] as autoridades públicas são bem conscientes desses problemas. E ainda, mesmo quando há essa consciência, as ações de reparação não existem, são insuficientes ou são atendidas tarde demais” (STAVENHAGEN, 2000, p. 383).

As protestações indígenas, a favor de suas terras, são constantemente ignoradas pelas autoridades estatais. Embora as suas prerrogativas tenham sido reconhecidas nos tribunais, esses estão constantemente sujeitos às intimidações ou às defraudações. Mesmo em países latino-americanos que possuem uma legislação avançada – como Brasil, Colômbia, Paraguai, Equador –, a implementação das prerrogativas jurídicas é frequentemente prejudicada pela indiferença dos servidores públicos e/ou pela disparidade de quadrilhas com interesses econômicos (STAVENHAGEN, 2000). Em decorrência, as populações aborígenes continuam sofrendo de um grave *déficit* de direitos humanos. Não gozam, na prática, de todos os seus direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, na mesma medida em que os demais membros da sociedade brasileira. Deveras,

Os desdobramentos dos impactos que a colonização causou na história dos povos originários na América latina é incalculável. Mas os desafios para a sobrevivência e permanência dos seus costumes, crenças, idiomas e culturas, precisam ser evidenciados, pois ainda é grande a ignorância referente à presença de indígenas, por exemplo, em todo território brasileiro. Os agravantes que perpassam até nossos dias resultam de vários projetos que foram idealizados por alianças e acordos de expansão territorial. O projeto de colonização continha um projeto de civilização alçado pelo colonizador, que não teve preocupações ao excluir, negar e ocultar as culturas, cosmologias, crenças e idiomas, pois o objetivo maior era manter a monocultura enquanto projeto ideológico, universal e político (BATTESTIN *et al.*, 2019, p. 24).

Infelizmente, o mesmo desenvolvimento que impulsionou a democratização brasileira contribuiu para um expansionismo econômico perverso, pois reforça a visão de que as sociedades originárias representam um obstáculo ao progresso

do país, e isso prejudica severamente o processo de autoidentificação que, por seu lado, só pode permanecer “[...] em um meio que confirme esta identidade” (BERGER; LUCKMANN, 2008, p. 205).

Conclusão

A formação do identitário indígena é, sem dúvida, constituída de toda a complexidade pertencente à diversidade das populações, em distanciamento do conceito essencialista que enxerga as identidades como elemento fixo. Nesse sentido, a identidade é produto da diferença e da relação com o outro, portanto, peça provisória das mudanças interiores de cada sujeito. As identidades de resistência e projeto possibilitaram o protagonismo de alguns movimentos em defesa dos direitos das coletividades autóctones, enquanto eram devastados pelos colonizadores. Entende-se, então, que esse caminho traçado pelos indígenas do Brasil possibilitou que se adotassem novas condutas diante do contato com o outro. A relevância do processo de autoidentificação autóctone, amparado pelo direito costumeiro, parte de um conceito que acolhe as diferentes mudanças incorporadas no cotidiano, principalmente, acerca da manutenção de suas culturas e da demarcação das suas terras.

De fato, as culturas nunca foram estáticas, restritas e homogêneas, embora essa crença pareça normal em todo o mundo. Os desafios impostos até hoje reacendem os valores eurocêntricos para o campo nacional e local. Embora a legislação pregue por melhorias sociais fundamentadas em princípios equitativos, os povos indígenas ainda prosseguem em uma situação extremamente deficitária e, com isso, a visibilidade das identidades das sociedades nativas seguem em um ritmo de descompasso, prevalecendo uma enorme lacuna entre o que se tem e o que se deseja ter. Existe, sim, uma certa atenção às causas indígenas, como forma de retratar-se de práticas inidôneas realizadas no passado. No entanto, essas se fazem presentes, tão somente, no papel; na realidade, o que se observa é aquela velha solução “universal”, que aparentemente valoriza as singularidades indígenas.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BATTESTIN, Cláudia; BONATTI, Jailson; QUINTO, Jeanice Rufino. A colonização e resistência dos povos originários da América Latina. **Revista Fórum Identidades**. Itabaiana-SE, Universidade Federal de Sergipe, v. 30, nº 01, p. 13-27, jul.-dez. de 2019.

BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. **Aprendendo a pensar com a sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: Tratado de Sociologia do Conhecimento. Tradução Floriano de S. Fernandes. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. **Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos**. Rio de Janeiro: IBASE, 2004.
- BRASIL. Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. **Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/inst/leg/pib.shtm>. Acesso em: 13 jun. 2021.
- BRASIL. **Constituição brasileira, 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 01 jul. 2020.
- BRUNER, Jerome. **Atos de significação**. Tradução Sandra Costa. Porto Alegre. Artes Médicas, 1997.
- CANESSA, Andrew. **Who is indigenous?** Self-identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia. *Urban Anthropology*, 2007.
- CASTELLS, Manuel. **Poder da identidade**. São Paulo, Paz e Terra, 2018.
- COLLET, Célia; PALADINO, Mariana; RUSSO, Kelly. **Quebrando preconceitos**: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Laced, 2014.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2019. **Pelo menos seis terras indígenas sofrem com invasões e ameaças de invasão no início de 2019**. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/01/pelo-menos-seis-terras-indigenas-sofrem-com-invasoes-e-ameacas-no-inicio-de-2019>. Acesso em: 01 março 2022.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS, 1993. **ONU prepara Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas no ano em que eles são homenageados**. Disponível em: https://www.camara.leg.br/Internet/comissao/index/perm/cdh/Tratados_e_Convencoes/Indios/declaracao_universal_direitos_povos_indigenas.htm. Acesso em: 25 jan. 2022.
- FERREIRA, Aurelio Buarque de Holanda. **O minidicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2010.
- FONSECA, João José Saraiva da. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2007.
- MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro, 1970-1990**. São Paulo: Paulinas, 2012.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes** [Convenção 169]. 27 jun. 1989. Disponível em: <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convds.pl?C169>. Acesso em: 09 jul. 2020.

SENNÁ, Luiz Antonio Gomes. **Letramento ou leiturização?** O sócio-interacionismo na Lingüística e na Psicopedagogia. In: Anais do 12º Congresso de Leitura do Brasil. Campinas/SP, Associação de Leitura do Brasil, 2000.

SENNÁ, Luiz Antonio Gomes. **O projeto de pesquisa na formação de professores** (livro eletrônico): uma introdução à metodologia da pesquisa em educação. 1 ed. Rio de Janeiro: KDP, 2016.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Conflictos étnicos y Estado Nacional**. Ciudad del México: Siglo XXI Editores, 2000.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Por uma linguística crítica**: linguagem, identidade e a questão ética. São Paulo: Parábola, 2003.