

A R T I G O

PATRIMÔNIO AMBIENTAL E DIVERSIDADE CULTURAL: MARCOS NA LUTA PELOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL (2011-2014)

Environmental heritage and cultural diversity: milestones in the struggle for indigenous peoples' rights in Brazil (2011-2014)


Patrimonio ambiental y diversidad cultural: hitos en la lucha por los derechos de los pueblos indígenas en Brasil (2011-2014)

PAULO HENRIQUE MARTINEZ¹*

<http://doi.org/10.1590/S2178-149420230304>

¹ Departamento de História da Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – Assis (SP), Brasil.

*Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (ph.martinez@unesp.br)

 <http://orcid.org/0000-0001-8662-0371>

Artigo recebido em vinte e dois de março de 2023 e aprovado para publicação em dezoito de julho de 2023.

RESUMO

Exame do patrimônio ambiental, diversidade cultural e ação educativa em museus na mobilização política de populações indígenas pelos direitos constitucionais e políticas públicas, entre 2011 e 2014. As fontes são a imprensa diária e documentos institucionais, públicos e privados. O estudo identificou novos impulsos nas lutas pelos direitos dos povos indígenas na América do Sul. No Brasil, a Proposta de Emenda Constitucional 215, a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas e a reforma do Código Florestal catalisaram disputas nacionais e regionais. Patrimônio, cultura e museus tornam-se vetores na construção da educação intercultural e indigenista.

PALAVRAS-CHAVES: História ambiental; patrimônio; populações Indígenas

ABSTRACT

Examination of environmental heritage, cultural diversity, and educational action in museums in the political mobilization of indigenous populations for constitutional rights and public policies, between 2011 and 2014. The sources are the daily press and institutional, public, and private documents. The study identified new impulses in the struggles for indigenous peoples' rights in South America. In Brazil, the proposed Constitutional Amendment No. 215, the National Policy for Environmental and Territorial Management of Indigenous Lands and the reform of the Forest Code have catalyzed national and regional disputes. Heritage, culture, and museums become vectors in the construction of intercultural and indigenist education.

KEYWORDS: Environmental history, heritage, Indigenous populations

RESUMEN

Se analizaron el patrimonio ambiental, la diversidad cultural y la acción educativa en los museos en cuanto a la movilización política de las poblaciones indígenas por los derechos constitucionales y las políticas públicas entre 2011 y 2014. Las fuentes utilizadas fueron los diarios y documentos institucionales, públicos y privados. Este estudio identificó nuevos impulsos en las luchas por los derechos de los pueblos indígenas en América del Sur. En Brasil, la propuesta de Enmienda Constitucional N.º 215, la Política Nacional de Gestión Ambiental y Territorial de las Tierras Indígenas y la reforma del Código Forestal promovieron disputas nacionales y regionales. El patrimonio, la cultura y los museos se convirtieron en vectores para la construcción de la educación intercultural e indigenista.

PALABRAS CLAVE: Historia Ambiental, Patrimonio; Poblaciones Indígenas

INTRODUÇÃO

No século XXI, as articulações sociais entre patrimônio ambiental, diversidade cultural e museus têm-se constituído um elucidativo posto de observação para a compreensão de processos de ressignificação de espaços, práticas culturais, afirmação de identidades étnicas e reivindicações políticas de diferentes povos indígenas, dentro e fora do Brasil (Pereira; Tamagno, 2012; Abreu; Chagas, 2009). Em diferentes perspectivas pode-se constatar que a secular conduta governamental, de administradores coloniais aos governos republicanos, sem exceção, foi marcada por permanente espoliação e violência sistemática, de caráter oficial ou extraoficial, contra as populações indígenas no território brasileiro. Neste século, a resposta das diferentes etnias e suas organizações representativas, indígenas e não indígenas, ganha evidência em fatos e episódios recentes. Após séculos de arruinamento induzido pelo genocídio, etnocídio e o ecocídio de seus povos, identidades culturais e espaços naturais, conhecemos várias reações sociais de valorização das comunidades existentes, de sua herança passada e de projeções quanto ao futuro. Há sinais de expectativas de sobrevivência e de afirmação étnico-culturais inéditos e promissores na mobilização e na organização das formas de luta pelos direitos dos povos indígenas, nacionalmente estabelecidos e internacionalmente reconhecidos. Indiscutivelmente, um protagonismo indígena mais assertivo distinguiu o momento político e social, no Brasil e na América Latina, das primeiras décadas deste século.

No Brasil a presença indígena — o Brasil indígena — têm baixa expressão demográfica e política. Segundo o recenseamento de 2010, a população autodeclarada indígena era de 817.963 indivíduos, o que corresponderia a 0,4% da população brasileira (Brasil, 2012: 12, 4). Por esta mesma razão, países com perfil semelhante dispõem de condições singulares para a elaboração e o desenvolvimento de experiências nas políticas públicas de proteção e de promoção social e cultural dos povos indígenas no seio dos Estados nacionais. O alcance emancipador e o significado do fortalecimento da cidadania talvez possam trilhar, mais fácil e aceleradamente, caminhos originais e criativos no Brasil e em países da América Latina, conforme as novas realidades constitucionais no continente (Ramos, 2012) — na Argentina, Chile, Colômbia e Venezuela, por exemplo. Neste século presenciamos o que o antropólogo João Pacheco de Oliveira qualificou como a maior ofensiva dos povos indígenas contra as políticas indigenistas da história brasileira (Tosta, 2013: E2). As reduzidas dimensões demográficas não deixam de exibir surpreendente vigor cultural e político.

Em que pese o recente e crescente protagonismo social indígena, suicídios sistemáticos e assassinatos de lideranças dificultam a promoção de direitos constitucionais, da demarcação

das terras, de autoestima, da qualidade de vida e da valorização da diversidade étnica e cultural. No Brasil foram mortos 563 indígenas, entre conflitos e execuções, 60 deles só em 2012 (Cânedo, 2013: 10; Relatório..., 2013: 15). O estado do Mato Grosso do Sul, que abriga a segunda maior população indígena do país — pouco mais de 77 mil indivíduos —, foi palco também para o maior número dessas mortes, 316 delas, conforme dados do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) (Carvalho, 2013: A13). A disputa de terras está na origem das mortes ocorridas entre as etnias Guarani-Kaiowá, Terena e Guarani-Nhandeva naquele estado. As comunidades Guarani-Kaiowá padeceram ainda, no mesmo período, do suicídio de 470 de seus membros (Carvalho, 2013: A13; Cânedo, 2013: 10).

Nas grandes sociedades pluriétnicas do continente americano, em dado momento designadas como Indoamérica, os conflitos e as disputas com as respectivas sociedades nacionais assumem maiores proporções e enfrentam outros desafios, pois envolvem interesses e identidades arraigadas de tal maneira que pedem soluções mais complexas do ponto de vista político, social, econômico e cultural (Ribeiro, 1970; Mauro, 1986). O caso peruano talvez seja paradigmático neste sentido (Ferreira, 1971; Mariátegui, 1975). Majoritárias ou minoritárias, no continente americano, as populações indígenas têm um passado comum marcado pelo genocídio, o etnocídio e a intensificação do ecocídio, temas recorrentes na historiografia (Fernandes, 1989; Ribeiro, 1996; Davis, 1978, Cunha, 1992; Monteiro, 1994; Puntoni, 2002; Garfield, 2011). A sociedade civil não permaneceu indiferente a essa trajetória histórica, engajando-se, em inúmeras situações, nas reivindicações e nos movimentos em defesa de direitos dos povos indígenas.

Na América do Sul, a partir da década de 1970, as denúncias de violência, usurpação de territórios e desagregação social vividas pelos povos indígenas tornaram-se recorrentes e alimentaram um nascente ecumenismo latino-americano, constituído por igrejas cristãs, em solidariedade às formas de luta e de resistência indígenas. Em 1980, a Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (Celadec) reeditou uma compilação de documentos e legislação, organizada pelo Cimi, na qual esta realidade pode ser conhecida com registros testemunhais, dados e informações recolhidos em campo (Celadec, 1980). A percepção internacional dos conflitos e os esforços para a mobilização social e política dos povos indígenas, a partir de então, possibilitaram a sua saída do isolamento, e os confrontos locais e regionais elevaram-se para as esferas nacional e continental. Algumas etnias sul-americanas, como os povos Guarani e Mapuche, ao sul, e os lanomâmi, ao norte, por exemplo, são grupos transnacionais, cujos territórios ancestrais encontram-se hoje repartidos pelas fronteiras nacionais de Brasil, Argentina, Bolívia, Chile, Paraguai, Uruguai e Venezuela.

POVOS INDÍGENAS, POLÍTICAS PÚBLICAS E MOVIMENTOS SOCIAIS

Em 1967, a criação da Fundação Nacional do Índio (Funai), sob a ditadura militar, tentou associar a integração nacional pelo desenvolvimento econômico e a integração social das populações indígenas, por meio do desmantelamento de suas tradições e valores seculares de coesão comunitária e de identidade cultural. A expropriação e os deslocamentos forçados de seus territórios originários, a diluição de identidades étnicas e culturais, a desorganização social e o estímulo de práticas individualistas e mercantis nas relações interpessoais e coletivas e com as demais esferas da sociedade nacional compõem algumas das iniciativas e medidas, públicas e privadas, recorrentes no âmbito daquela instância da administração federal. Fome, pobreza, conflitos interétnicos e doenças completam o persistente quadro de desolação e resistência de inúmeras lideranças e comunidades indígenas.

Em abril de 1972, em Brasília, foi constituído o Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Esta nova entidade, vinculada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), visava a busca da renovação e de organização da ação missionária cristã, particularmente a católica, junto aos povos indígenas. E surgia atenta às lutas em defesa de suas terras, da autonomia cultural e da autodeterminação das respectivas identidades étnicas. Nas décadas seguintes, o Cimi acompanhou, documentou e divulgou propostas e práticas para o estabelecimento de uma política indigenista alternativa que resultasse no fim da violência e de conflitos pela terra, além da demarcação de território pelo governo federal. Até 1978, quando se esgotou o prazo estipulado pelo Estatuto do Índio, promulgado em dezembro de 1973, nenhuma área indígena havia sido demarcada no Brasil.

A ação missionária, católica ou não, voltava-se para a erradicação do etnocentrismo na sociedade nacional, para o combate à exploração econômica e à dominação política dos indivíduos e dos povos indígenas, em ações pastorais de orientação ecumênica, regional e continental. Naquele momento, o objetivo do Cimi era deter a integração forçada dos indígenas através da migração para as favelas e as periferias das cidades, nas quais teriam que enfrentar más condições de vida, pobreza, trabalho braçal mal remunerado e exclusão social (Celadec, 1980: 9-19).

A organização e as publicações das Comissões Pró-Índio, surgidas igualmente na década de 1970, em diferentes estados brasileiros, testemunham também a mobilização no seio das classes médias urbanas na tentativa de agregar as ações em defesa dos povos indígenas e na busca de políticas públicas alternativas. Estas Comissões aglutinaram o apoio

difuso que se manifestava nas ações de advogados, antropólogos, médicos, cientistas sociais, religiosos, jornalistas, estudantes e professores, notadamente nas principais capitais do país.

As Comissões Pró-Índio tiveram importante atuação na rejeição ao projeto de emancipação civil dos povos indígenas, idealizado pelo governo militar, a partir de 1975. Esta proposta representava a radicalização do projeto de integração e de aculturação forçadas pela perda da terra e a conversão compulsória da população indígena em mão de obra excedente nos mercados de trabalho rural e urbano. Em suas iniciativas nos estados estas comissões procuravam romper as dificuldades de comunicação entre os diferentes grupos e pessoas que apoiavam as causas indígenas, disseminando dados e informações, direitos constitucionais, experiências históricas de resistência, denúncias de violências, de uso privado de terras, análises, debates e formulação de proposições jurídicas e políticas alternativas (Comissão Pró-Índio, 1979).

Na década de 1980 estas entidades civis em apoio às causas indígenas acompanharam a projeção nacional de lideranças carismáticas — Ailton Krenak, Marcos Terena, Mario Juruna, Raoni, entre outros — e o crescente protagonismo de organizações indígenas, em busca de autonomia e de autodeterminação, preservação de seus territórios, integridade social e cultural em diferentes localidades e regiões do Brasil. Estas lideranças, em conjunto com entidades indígenas e não indígenas, atuaram com determinação nos trabalhos da Assembleia Constituinte, procurando inserir na futura Carta Constitucional a garantia de direitos e reivindicações de conjunto dos povos indígenas.

Os direitos específicos inscritos nos Artigos 231 e 232 da Constituição de 1988 inauguraram nova era de ações e de perspectivas para os povos indígenas no Brasil. O fim da tutela estatal, da perspectiva integracionista pela diluição de suas identidades coletivas, a demarcação de territórios ancestrais, o reconhecimento de direitos e de autonomia social e cultural foram algumas novidades consagradas em lei. Abriram-se novas possibilidades de relações entre o Estado nacional e os povos indígenas, em observância à diversidade cultural e às organizações políticas e de representação indígenas. A contração administrativa e orçamentária no governo federal, na década de 1990, reteve a formulação do Estatuto das Sociedades Indígenas e a reforma da Funai, entre outros projetos. A adesão do Brasil a atos normativos internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (2011), a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (Nações Unidas, 2008) e a Convenção da Diversidade Cultural (Brasil, 2007), entre outros, significou o reconhecimento de que “no seio da comunidade nacional, há grupos portadores de identidades específicas”

(Duprat, 2012: 228), cabendo ao direito garantir-lhes as condições adequadas e necessárias para assegurar a sua existência e manutenção.

O efeito mais visível deste novo momento na história indígena foi a retomada do crescimento demográfico da população, em índice (5%) acima do nacional (1,6%). O aumento é decorrente do reconhecimento das identidades coletivas e da presença de indígenas em áreas urbanas, da demarcação de terras, do fenômeno da etnogênese e de melhorias nas condições de vida, sobretudo, no atendimento em saúde e educação e busca de trabalho e renda (Baniwa, 2012: 214).

O século XXI defronta-se com este cenário nas relações entre as diferentes etnias indígenas e os Estados nacionais, não apenas no Brasil, mas em outros países da América do Sul. Naquele momento, a construção institucional e a efetivação jurídica da democracia no continente enfrentaram o desafio de instaurar políticas das diferenças e de valorização da particularidade e da diversidade social e cultural indígenas, reduzindo as distâncias entre normas, práticas e discursos. Desde a década de 1960 a associação entre regimes democráticos e uniformidade de direitos está sendo questionada e reformulada, seja em escala nacional, como nas campanhas pelos direitos civis nos Estados Unidos e as denúncias contra o colonialismo europeu, particularmente na África e na Ásia, seja na escala individual, como a promoção da liberdade de orientação sexual, da igualdade e da emancipação da mulher, além das reações à violação dos direitos humanos pelas ditaduras na América Latina, entre outros exemplos. Estes movimentos prolongam-se nos dias de hoje.

Episódios ocorridos na Argentina, Bolívia, Chile e Colômbia convergem nesta direção. Na Argentina, desde 2010, o líder da etnia Qom, Félix Dias, solicitou sem sucesso um encontro com a presidente Cristina Kirchner. Ele tentava obter apoio presidencial na solução do conflito aberto na província de Formosa, norte do país, pela apropriação de terras indígenas por empresários, criadores de gado e autoridades provinciais. Os confrontos, a violência policial e privada, as mortes de indígenas e a impunidade se sucediam. O governo da província, por mais de uma década, era controlado por Gildo Insfrán, aliado do governo nacional. O Papa Francisco recebeu em audiência a liderança indígena, após a intermediação do ganhador do Prêmio Nobel da Paz, Adolfo Perez Esquivel. O Papa também pediu ao governo argentino a abertura do diálogo, mas não obteve resposta (Papa..., 2013: A14).

No segundo semestre de 2011, a Bolívia, país com uma das maiores e mais diversificadas populações indígenas no continente, assistiu aos conflitos entre autoridades governamentais e manifestantes de três etnias em protestos contra a abertura de uma nova rodovia. O traçado da obra cortaria o país no sentido norte-sul, dividindo a Terra

Índigena Parque Nacional Isiboro Sécore (Tipnis). O governo alegou a necessidade de promover a integração nacional e a incorporação dos povos indígenas do norte do país à economia nacional. Valeu-se de retórica semelhante àquela da ditadura militar no Brasil em suas intervenções nos territórios da região amazônica, quarenta anos antes. Membros das comunidades Yucararé, Chimán e Mojeño, da Amazônia boliviana, partiram em marcha de protesto, em direção à capital, La Paz, em 15 de agosto daquele ano. As comunidades indígenas defendiam a integridade do território e acreditavam que, além de danos ambientais, a área da Tipnis ficaria vulnerável às atividades econômicas ilegais, como o tráfico de drogas e o turismo predatório. Em seu percurso houve a incorporação de novos adeptos e simpatizantes aos manifestantes.

A marcha foi interrompida, a meio do caminho, diante da tropa de choque e da presença de grupos indígenas do Altiplano, que apoiavam o governo de Evo Morales. Eleito em 2005 e reeleito em 2009, com amplo apoio das populações indígenas, o presidente boliviano enfrentava queda em sua popularidade em decorrência de insatisfação social de estudantes, professores e operários com o aumento do custo de vida. Em fins de setembro, a violência policial em um acampamento de manifestantes, em Yacumo, deixou presos e feridos. Ministros e integrantes do governo pediram demissão e condenaram a repressão. Novos protestos e manifestações eclodiram em várias cidades da Bolívia. Evo Morales desculpou-se publicamente pelo ocorrido, a marcha contra a estrada foi retomada e os manifestantes recusaram o referendo nas províncias quanto à sua construção, pois entendiam que a consulta deveria ser restrita aos indígenas que seriam afetados diretamente pela construção da nova rodovia (Gabeira, 2011: A16; Martins, 2011: J7; Margolis, 2011: A18).

Após a crise, e sem a realização da consulta aos povos indígenas, prevista na Constituição, as obras foram paralisadas junto com o debate sobre desenvolvimento econômico e direitos indígenas naquele país. O jornalista Fernando Gabeira observou que Evo Morales cometeu, de uma só vez, três atos que antes considerava inaceitáveis: ditar iniciativas pelo lucro e pela modernização, reprimir violentamente os povos indígenas e ameaçar a ecologia (Gabeira, 2011: A16). A ex-ministra da Defesa, Cecília Chacón, ao demitir-se, afirmou: “Nos comprometemos com o povo de fazer as coisas de outra maneira” (Rota..., 2011: 25).

Neste século, o cenário repete-se também no Chile e na Colômbia: expulsão e perda da terra, degradação ambiental, violência brutal e migração para as cidades em busca de assistência, renda, educação e reconhecimento social. Na capital colombiana, Bogotá, cerca de 30 mil indígenas de diferentes etnias e regiões do país procuraram alcançar, na cidade, aquilo

que não podem mais obter na terra e na natureza. A metade deste contingente era composta de refugiados provenientes das áreas de conflito entre tropas do exército colombiano, milícias independentes e guerrilhas. Paulina Majín, da etnia Yanacona, moradora na cidade desde 2010, esclareceu: “Na minha região natal, que é o berço de quatro rios da Colômbia, a natureza foi brutalmente destruída pelas lavouras de papoula e coca e pelas fumigações. A terra não produz mais nada. Não posso mais voltar” (Marin, 2014: A12).

Os confrontos interétnicos com comunidades dos Mapuche, no sul do Chile, conheceram aumento de 70% na primeira década do século. Assassinatos, ocupação irregular e alagamento de terras indígenas, violência policial e privada, repressão e rigidez da legislação aplicada aos manifestantes indígenas — o então presidente Sebastián Piñera apelou à Lei Antiterrorista, da ditadura de Pinochet — foram alguns traços da política do Estado nacional recorrentes na relação com os povos indígenas na década passada. Em 2014, no início de seu novo mandato presidencial, Michelle Bachelet emitiu um pedido de desculpas ao povo Mapuche, também denominado Araucano, pelas atrocidades cometidas pelo Estado chileno. A etnia corresponde a cerca de 10% da população naquele país. Vive em situação de pobreza, acima da média nacional, e reivindica a demarcação de terras, benefícios sociais, maior controle dos empreendimentos agropecuários, florestais e energéticos. Estima-se que 70% dos 1,6 milhão de mapuches chilenos vivam nas cidades (Adoue, 2017; Colombo, 2014: A17).

A expropriação de territórios ancestrais dos Mapuche — assim como a resistência e os conflitos — estende-se para o outro lado da Cordilheira, na Patagônia. O governo argentino tem respondido às reivindicações dos Mapuche com semelhante indisposição política, autoritarismo e violência, assegurando interesses de empreendimentos de exploração intensiva dos recursos naturais do solo e subsolo. A degradação socioambiental expõe a face cruel e predatória de grandes cadeias produtivas internacionais — agropecuária, mineração, petrolífera, extrativa — presentes na região. Tanto no Chile quanto na Argentina, o Estado nacional limita-se a assegurar os investimentos públicos em infraestrutura de energia, de transportes e de serviços, a ordem social, via repressão aberta e dissimulada, e mudanças na legislação agrária, trabalhista e ambiental. A mobilização e a resistência Mapuche, tal como em outros países sul-americanos, adquiriu novos dinamismos no enfrentamento das ameaças e das agressões públicas e privadas, em defesa de seus territórios, identidade cultural e sobrevivência étnica. Na avaliação da professora Silvia Adoue (2017), a presença física e social, os direitos internacionalmente reconhecidos e a contestação política dos povos indígenas estabelecem uma fronteira material concreta e uma fronteira ideológica demarcada com nitidez, capazes de

inibir e de rebater a voracidade da integração, expansão e sujeição compulsória e unilateral de seus territórios ancestrais aos interesses e comportamentos dos mercados mundiais.

No novo século, consolidou-se a necessidade de reformas e de inovação política na organização dos Estados nacionais. Isso ganhou contornos igualmente límpidos quando examinamos os conflitos ocorridos na antiga sede do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, entre janeiro e março de 2013. Trata-se de fato emblemático, pois continha elementos combinados da presença indígena em áreas urbanas, reivindicações de reconhecimento da diversidade social e cultural indígena e do significado simbólico que as políticas de patrimônio podem alcançar na efetivação da cidadania e nas disputas políticas no Brasil (Pereira; Tamagno, 2012).

A Aldeia Maracanã, como ficou conhecida a ocupação do Museu, explicitou a persistência do confronto intercultural. Nos termos propostos por James Clifford (2009), estamos diante de uma situação que nos instrui ao mesmo tempo em que nos envergonha, enquanto sociedade nacional, pela “mistura perturbadora de mensagens” — estéticas, culturais, políticas e históricas. Esta situação é incômoda, na medida em que “essa história impõe um senso de ‘localização’, para quem se compromete com ela, contribuindo para o sentimento que experimenta o indivíduo branco de estar sendo ‘olhado’” (Clifford, 2009: 287).

É possível que sentimentos como este estivessem presentes em atos de protesto contra a política de demarcação de terras indígenas, no Brasil, nos termos contidos na Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215, em tramitação no Congresso Nacional. O movimento Pixo Manifesto Escrito, em outubro de 2013, grafou no Monumento às Bandeiras, de Victor Brecheret, na capital paulista, dizeres de repúdio às atitudes da sociedade nacional, branca e colonial, no presente e no passado, para com as populações indígenas. O monumento modernista, erguido em granito, localizado no Parque do Ibirapuera, foi identificado pelos pichadores como símbolo de “uma era de opressão e segregação aos índios”. As pichações “Bandeirantes assassinos” e “PEC 215 Não” expressavam tanto a denúncia quanto a oposição às práticas de morte e espoliação dos povos indígenas no Brasil. Inscritas no monumento, visavam “destruir o símbolo do inimigo. É uma destruição simbólica”, informou um dos autores do manifesto escrito e que já realizou outros protestos na cidade (Veiga, 2013: A25).

TERRAS INDÍGENAS E GESTÃO AMBIENTAL

A Constituição brasileira de 1988 proporcionou novas possibilidades de aproximação e articulação na gestão territorial, ambiental e cultural de terras indígenas, unidades de conservação da natureza e áreas remanescentes de quilombos. A vinculação entre terras

públicas e os interesses nacionais passou a comportar outros significados políticos, sociais e econômicos, como a prestação de serviços ambientais, a promoção da diversidade cultural, a cooperação em órgãos bilaterais e multilaterais, acordos, convenções e protocolos internacionais dos quais o Brasil é parte integrante e signatário.

Desde março de 2000, quando foi apresentada, a tramitação da Proposta de Emenda Constitucional 215 propõe, como competência exclusiva do Congresso Nacional, a aprovação da demarcação das terras indígenas e ratificação das demarcações homologadas anteriormente (Brasil, 2000). Em janeiro de 2021, a sua inclusão na pauta para apreciação e votação em plenário seguia adiada. O centro destes debates reside precisamente nos limites dos direitos de propriedade privada, a sua função social, as demais formas de propriedade e os usos coletivos da terra e dos recursos naturais. Ainda hoje, a questão fundiária no Brasil parece seguir confinada ao espírito da Lei de Terras de 1850, nos termos da qual os direitos sobre a terra são de quem dela se apossou e assumiu os compromissos cartorários regidos pela legislação, a despeito dos indivíduos, grupos e comunidades nela anteriormente estabelecidos (Brasil, 1850).

No espírito da PEC 215, despontaram outras propostas no âmbito legislativo e administrativo. Em 2012, a revisão do Código Florestal apontava na direção de futuras disputas em torno de novas articulações entre crescimento econômico, vida social, uso e apropriação da terra. As maiores tensões estiveram concentradas na pequena agricultura familiar e no grande capital na agricultura. Os grandes proprietários, investidores rurais e seus representantes políticos nas esferas executivas, judiciárias e legislativas, nunca ocultaram ou deixaram a sua ostensiva cobiça pelas áreas indígenas e a sua conseqüente disponibilidade no mercado fundiário nacional.

A promulgação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas (PNGATI) pelo Decreto Federal 7.747, de 5 de junho de 2012 (Brasil, 2012), instaurou novo marco temporal na história indígena brasileira, ao estabelecer diretrizes de atuação estatal na promoção da cidadania e de políticas públicas destinadas às populações e comunidades indígenas. Foram abertas possibilidades de participação na tomada de decisões, na gestão e execução das ações nas terras indígenas, na qualificação técnica e educacional dos integrantes das mesmas e na premissa da preservação e promoção da diversidade étnica, social e cultural.

O estabelecimento da PNGATI representou uma conquista social e política ao propor a nova orientação do governo federal, guiada por políticas públicas e pela expectativa de prevalecerem os direitos definidos na Constituição de 1988. O seu maior significado

residiu na proposição de romper as condutas estatais na gestão territorial e das populações indígenas até então. Apontou novos caminhos para o desenvolvimento social, o meio ambiente e a qualidade de vida dessas. Durante mais de um século, a atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), instituído e gerido sob o ideário filosófico e moral do Positivismo e da figura icônica de Cândido Rondon (1865-1958), desde 1910, até meados do século XX, e da Fundação Nacional do Índio, criada pela e para a ditadura militar, em atenção à doutrina da Segurança Nacional, resulta na expropriação sistemática de territórios ancestrais, particularmente no Centro-Sul do Brasil, na dissolução de identidades étnicas e culturais, sob a educação nacional e religiosa, na violência social, física e simbólica, na exploração de mão-de-obra de indivíduos e comunidades inteiras, na morte em conflitos interculturais, e em assassinatos, doenças, envenenamentos, ameaças, agressões, deslocamentos forçados, exclusão, preconceito, fome, pobreza, prostituição, suicídios, alcoolismo (Freire, 2011). As exíguas e espoliadas áreas de terras indígenas hoje existentes nos estados das regiões Nordeste, Sul e Sudeste do Brasil são reveladoras, testemunhas históricas das políticas de desagregação social e cultural das várias etnias locais e regionais, em decorrência das formas de mercantilização das relações sociais e do uso e apropriação de terras nos últimos cem anos.

No período de atuação do SPI, entre 1910 e 1967, a tutela governamental foi afirmada sob o argumento da incapacidade relativa dos povos indígenas em conduzirem os seus destinos e participar na sociedade nacional. Promover a integração e a assimilação cultural dos indígenas era a sua principal meta. A Funai, por outro lado, reorientou essa iniciativa institucional, invertendo-a, ao substituir a tutela estatal pela promoção da denominada emancipação do indígena, notadamente entre 1973 e 1978. Em paralelo à atuação da Funai, no âmbito da sociedade civil, desenvolveu-se um indigenismo não governamental que busca, até hoje, apoiar e estimular um novo protagonismo estatal e social na questão indígena, com o respaldo de igrejas, associações, universidades e de diferentes personalidades públicas às reivindicações de respeito aos direitos dos povos indígenas.

As áreas indígenas reconhecidas, hoje demarcadas e por demarcar, são fruto de um lento, longo e violento processo de expropriação da terra, de exclusão social e de exploração econômica. São a fatura do alto do custo humano (genocídio), social (etnocídio) e ambiental (ecocídio) de estratégias de desenvolvimento econômico, da formação da nossa burguesia agrária, das estruturas fundamentais da sociedade brasileira e pressões do capital internacional. Essas estratégias desde sempre estiveram amparadas na predação da terra, da força de trabalho e da natureza, no espírito voraz de extração das riquezas dos solos, do subsolo, dos

rios e do oceano. São estratégias formuladas e movidas em nome do maior lucro, no menor tempo, do progresso para poucos e da prosperidade certa de alguns.

Estas idealizações do progresso e do desenvolvimento econômicos são sistematicamente renovadas e reiteradas nos dias de hoje. Obras, investimentos e facilidades contratuais privilegiam interesses de grandes grupos econômicos e círculos restritos de produtores urbanos e rurais, nacionais e estrangeiros. Estas fantasias sempre contaram com o apoio político irrestrito de regimes autoritários, corruptos e tecnocráticos, não muito distantes no tempo em nossa vida pública. No século XXI, em que pese a desolação do cenário político nacional e internacional, a PNGATI abriu espaços para as práticas de cidadania, ainda que mergulhada neste mar de barganhas, de força bruta e de ostensivo controle social.

As ações do Estado e da sociedade nacional poderiam romper o que o antropólogo Antonio Carlos Souza Lima chamou o “grande cerco de paz” imposto às comunidades indígenas no Brasil. Paz para a pilhagem, para a apropriação das terras e para a exploração da força de trabalho indígena (Lima, 1995). A expectativa era de que as políticas públicas de inclusão social e produtiva fossem capazes de criar formas de solidariedade e de tornar efetivos os direitos sociais previstos desde 1988. A assistência social, a integridade do patrimônio territorial, a manutenção física, a identidade cultural, a segurança alimentar e a saúde das comunidades e povos indígenas encontrariam condições de prevalecer apesar do quadro histórico secularmente tão adverso.

No momento em que jornalistas, antropólogos, ricos fazendeiros e suas entidades de classe, parlamentares, advogados, professores e estudantes debatiam as necessidades de que as regras existentes para as demarcações de terras indígenas fossem alteradas, a PNGATI renovou expectativas quanto à garantia de direitos constitucionais como a existência, diferença e diversidade dos povos indígenas. Esses, afinal, são direitos estabelecidos em consonância com acordos e convenções internacionais de que o Brasil era signatário, participante ativo e de expressão destacada. Em que pese as perspectivas de futuro estampadas e alardeadas na PNGATI, no primeiro mandato de Dilma Rousseff (2011-2014), após uma década de ação governamental sob a condução política do Partido dos Trabalhadores (PT), de eficácia da democracia e da perseverança do desenvolvimentismo no século XXI, houve aguerrida resistência — e a preponderância dos mesmos traços de intolerância e de indiferença diante das necessidades, dos interesses e das identidades indígenas, na avaliação do Conselho Missionário Indigenista (Relatório..., 2013: 15). Quando examinados, em distintos países sul-americanos, os conflitos interétnicos na primeira década do século, tais traços adquiriram contornos nítidos.

Atualmente, passados dez anos da PNGATI, o maior desafio para a sua retomada continua sendo o mesmo. Os aparatos jurídicos e administrativos das políticas públicas, em geral, e do próprio Estado nacional brasileiro, são inalcançáveis, indecifráveis e inaceitáveis — holistas, integradores, sistemáticos — para os fundamentos da racionalidade das tradições indígenas. Estes instrumentos e estruturas nacionais, contudo, compõem a principal via de acesso aos recursos públicos e da cooperação nacional com as populações e as áreas das terras indígenas (Baniwa, 2012: 218). As dificuldades não cessam na esfera pública e estatal. A subsistência e a autossustentação das comunidades na gestão das terras indígenas são confrontadas com a racionalidade universalista, individualista e de igualitarismo nas relações sociais e econômicas com a sociedade envolvente, no mercado de trabalho e de consumo, na superação de vulnerabilidades no âmbito da assistência social, da saúde individual e coletiva, da educação, de emprego e de renda.

Estas contradições culturais facilitam as práticas de paternalismo, de clientelismo e de vínculos de dependência, envolvendo órgãos e técnicos governamentais, empresariais, lideranças e entidades indígenas. A presença crescente de indivíduos e de comunidades indígenas em áreas urbanas, no mercado de trabalho e de consumo, nos meios de comunicação de massa, nas redes sociais e no sistema educacional, por exemplo, confere às diferentes etnias uma visibilidade pública nova, pouco conhecida e, menos ainda, compreendida e aceita por grande parte da sociedade brasileira. A dependência dos contingentes indígenas em áreas urbanas de programas governamentais e assistenciais de renda, bens e serviços, indica a pertinência do incremento de oportunidades e de viabilidade para a autopreparação técnica e política, qualificada e autônoma, das populações indígenas. Tais ações podem ser decisivas na promoção do diálogo intercultural e do acesso às políticas públicas e garantia de direitos constitucionais na efetivação de sua diversidade étnica, cultural e linguística.

A singularidade de percepções na diversidade cultural indígena e de distintas formas de compreensão e de relacionamento com a natureza permite contraposição aos processos educativos etnocêntricos, lineares, desenvolvimentistas, discriminadores e assimilacionistas (Descola, 2016). Estes operam abertamente como processos de legitimação social e política e desfrutam ampla vigência no século XXI. A mobilização do patrimônio ambiental pelos movimentos de autodefesa para a promoção de direitos constitucionais dos indígenas proporciona experiências concretas, ações educativas e mediação intercultural que remetem a iniciativas pioneiras, como a do Museu do Índio (Ribeiro, 1955). Há situações de práticas museológicas renovadas, nas quais indígenas assumem o protagonismo no diálogo e na educação intercultural (Barros, 2009, Fleuri, 2017).

As terras indígenas correspondem a pouco mais de 10% do território nacional e cerca de 20% da Região Amazônica. Esta condição confere a elas e aos seus habitantes, enquanto sujeitos da democracia, um papel político e social estratégico na sustentabilidade ambiental, na proteção da biodiversidade e no enfrentamento das mudanças climáticas globais. Poderá a sociedade brasileira abrir mão desse singular patrimônio ambiental e da rica diversidade cultural, sem perder espaços, posições e o protagonismo no cenário internacional das formulações e da eficácia do desenvolvimento sustentável nas mudanças sociais requeridas no século XXI?

EDUCAÇÃO INDIGENISTA: MUSEUS, DIVERSIDADE CULTURAL E CIDADANIA

A sociedade brasileira apresenta trajetórias e elevados índices de violência social e de espoliação cultural das populações indígenas. Ambas as práticas sociais brotam na maciez de tapetes vermelhos e nos extensos desertos verdes, de pastos e monoculturas, em diferentes recantos do Brasil. Estas práticas reaparecem cotidianamente na violência simbólica e verbal, na língua e nas mãos de ruralistas, madeireiros, empresas de extração de minérios, garimpeiros, governantes, parlamentares, militares e adeptos digitais de seus interesses diretos e indiretos. A reversão desta situação de contínua desigualdade e opressão requer ampla e constante mobilização dos profissionais das ciências humanas e das artes, na pesquisa, na divulgação científica, na formação inicial e continuada de profissionais, na qualidade do ensino, na democratização do acesso à cultura e no exercício de defesa, promoção das diferenças culturais, dos Direitos Humanos e das minorias étnicas. É preciso educar os não indígenas para a diversidade cultural, o desenvolvimento sustentável e a democracia social e política. Educadores indígenas podem ser muito adequados na construção da educação intercultural no Brasil.

A museologia oferece caminhos estimulantes e desafiadores. Disciplina de clara aplicação social, possibilita combinações de variáveis técnicas, científicas, culturais, pedagógicas, artísticas, ambientais, sociais e políticas. As ações museológicas comportam a participação ativa de indivíduos, grupos e comunidades, e oferecem perspectivas originais, críticas e criativas para o conhecimento, diálogo entre povos e culturas, ensino e aprendizagem, comunicação social, práticas de cidadania, além da promoção dos direitos humanos e da paz (Carvalho, 2006; Cury, 2014; Freire, 2009).

Desde a década de 1970, a museologia comunitária desenvolveu sucessivas experiências, conceitos, estratégias e debates. Profissionais e estudiosos têm procurado aproximar a

museologia da formulação e avaliação de políticas públicas em diferentes áreas do conhecimento, da gestão democrática do Estado e da sociedade e da ampliação da cidadania, promovendo a participação e a diversidade social e cultural a partir do conhecimento dos acervos e do patrimônio museológico e dos patrimônios naturais e culturais.

Trata-se de superar em definitivo a ideia dos “zoos humanos”, além do latente “negacionismo” latino-americano sobre a existência de populações indígenas no continente e o significado dessa singular diversidade étnica e cultural para as sociedades nacionais no conjunto de países americanos. É preciso ressignificar narrativas, acervos, exposições e artefatos reunidos em coleções etnográficas de museus nos quais culturas e comunidades indígenas são representadas como troféus de guerra, indicadores de valores sociais, morais e religiosos hierarquizados e solapadas pelas perspectivas etnocêntricas, coloniais e imperialistas. Estas perspectivas estão presentes, frequentes, visíveis e difundidas no imaginário das nacionalidades, nos sistemas educacionais, na mídia e instituições culturais (Bancel, 2004).

Aqui não partimos do nada. O antropólogo João Pacheco de Oliveira, estudando peças de interesse etnográfico existentes no acervo do Museu Nacional, elaborou exercício exemplar de análise e desconstrução de imaginários coletivos sobre as populações indígenas no Brasil (Oliveira, 2007). Há pelo menos duas experiências institucionais que podem ser evocadas: uma nacional, iniciada no Rio de Janeiro, e outra regional, no estado de São Paulo. A primeira teve início em 1953, na criação do Museu do Índio. Buscando aproximar e integrar diferentes grupos indígenas na construção da nacionalidade, promoveu a compreensão, combateu preconceitos e estereótipos sobre povos e culturas indígenas. A proposta indicava o ideal de harmonia social, logo perturbado pela crise política aberta em agosto de 1954, com o suicídio do presidente Getúlio Vargas, e que teve desfecho em março de 1964, com o golpe de Estado. A segunda experiência busca o diálogo intercultural a partir do museu e a terra indígena — ambas com a mesma denominação — “Índia Vanuíre”.

Uma foi idealizada pelo antropólogo Darcy Ribeiro, surgiu e funcionou no âmbito da Seção de Estudos do SPI (Museu do Índio, 1983). A outra, recente, é a do Museu Histórico-Pedagógico Índia Vanuíre, criado em 1967 em Tupã, no Oeste Paulista, no qual foram concebidas novas exposições e ações educativas, a partir de 2010, sobre a cultura material de diferentes etnias (Cury, 2012). Houve iniciativas semelhantes em ações institucionais do antropólogo Eduardo Galvão, no Museu Emílio Goeldi, em Belém, e no Museu Rondon, em Cuiabá.

Hoje, cabe indagar se a sociedade nacional irá repetir nas regiões Norte e Centro-Oeste o que ocorreu no Nordeste, Sul e Sudeste do Brasil. Irão a degradação do meio ambiente, a discriminação e a exclusão social dos indígenas, a perseverante violação de direitos humanos

de populações empobrecidas, encarceradas e embrutecidas pela opressão e a violência estatal persistir como traços distintivos e recorrentes? As atuais e futuras gerações deverão conviver e aceitar a sua multiplicação no tempo e no espaço da vida nacional brasileira?

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ADOUE, Silvia Beatriz. Enfrentamento no Wallmapu: a nova onda de expansão do capital e a resistência Mapuche. *Margem Esquerda*, [s. l.], vol. 29, 2017.

BANCEL, Nicolas *et al.* (dir.). *Zoos humains*. Paris: La Découverte, 2004.

BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida R. (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: UFMG, 2012. p. 206-227.

BARROS, José Márcio (org.). *Diversidade cultural: da proteção à promoção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Proposta de Emenda à Constituição nº 215*. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2000. Autor: Almir Sá.

BRASIL. Casa Civil. Decreto Federal nº 6.177, de 1º de agosto de 2007. Promulga a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 2 ago. 2007.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 2016.

BRASIL. Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, p. 9, 6 jun. 2012.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 1973.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. *Coleção de Leis do Império do Brasil*, Rio de Janeiro, 1850, p. 350.

BRASIL. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro: Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012.

CANÊDO, Felipe. Em 10 anos, pelo menos 563 índios foram assassinados no Brasil. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, p. 10, 28 jun. 2013.

CARVALHO, Aivone. *O museu na aldeia: comunicação e transculturalismo no diálogo museu e aldeia*. Campo Grande: UCDB, 2006.

CARVALHO, Daniel. MS responde por 57% dos índios mortos em todo o país. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 9 jun. 2013, p. A13.

CELADEC. *En defensa de los pueblos indígenas*. [S. l.]: Celadec, 1980.

- CLIFFORD, James. Museologia e contra história: viagens pela costa noroeste dos Estados Unidos. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 254-302.
- COLOMBO, Sylvia. Conflito com mapuches afeta Bachelet. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 24 maio 2014, p. A17.
- COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. *A questão da emancipação*. São Paulo: Global, 1979.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CURY, Marília X. Museologia, comunicação museológica e narrativa indígena: a experiência do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuire. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, DF, vol. 1, 2012.
- CURY, Marília X. *Museus e indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate*. São Paulo: Secretaria de Cultura, 2014.
- DAVIS, Shelton. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DUPRAT, Deborah. O direito sob o marco da pluriethnicidade/multiculturalidade. In: RAMOS, Alcida R. (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: UFMG, 2012, p. 228-236.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec; Brasília, DF: UnB, 1989.
- FERREIRA, Oliveiros S. *Nossa América, Indoamérica*. São Paulo: Pioneira: Edusp, 1971.
- FLEURI, Reinaldo Matias. *Educação intercultural e movimentos sociais: trajetória de pesquisa da Rede Mover*. João Pessoa: CCTA, 2017.
- FREIRE, Carlos A. R. F. (org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio: Funai, 2011.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta do museu pelos índios. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 217-253.
- GABEIRA, Fernando. Estrada financiada pelo Brasil põe Bolívia em transe. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 2 out. 2011, p. A16.
- GARFIELD, Seth. *A luta indígena no coração do Brasil: política indigenista, a Marcha para o Oeste e os índios Xavante (1937-1988)*. São Paulo: Unesp, 2011.
- LIMA, Antonio Carlos Souza. *Um grande cerco de paz. poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MARGOLIS, Marc. O inferno de Evo Morales. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 2 out. 2011, p. A18.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.
- MARIN, Denise C. Grandes vítimas do conflito, indígenas apoiam presidente. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 15 jun. 2014, p. A12.
- MARTINS, José de Souza. Evo não viu o índio. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 2 out. 2011, p. J7.
- MAURO, Frédéric. *Origens da desigualdade entre os povos da América*. Tradução: C. N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MUSEU DO ÍNDIO. *Museu do Índio: 30 anos (1953-1983)*. Rio de Janeiro: Funai, 1983.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O retrato de um menino Bororo. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 23, 2007.

OIT. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT. Brasília: OIT, 2011.

ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas*. Rio de Janeiro: Centro de Informação das Nações Unidas, 2008.

PAPA recebe líder indígena que está em conflito com Cristina. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. A14, 26 jun. 2013.

PEREIRA, Walmir; TAMAGNO, Liliana (org.). *Patrimônio cultural e povos indígenas: experiências latino-americanas*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil (1650-1651)*. São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp, 2002.

RAMOS, Alcida R. (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

RELATÓRIO aponta que 60 índios foram assassinados em 2012. *O Globo*, Rio de Janeiro, 28 jun. 2013, p. 15.

RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RIBEIRO, Darcy. Le Musée de l'Indien, Rio de Janeiro. *Museum*, Paris, vol. 8, n. 1, 1955.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROTA de colisão. *Gazeta do Paraná*, Cascavel, 2 out. 2011, p. 25.

TOSTA, Wilson. Cerco articulado. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 8 jun. 2013, p. E2.

VEIGA, Edson. Monumento às Bandeiras é pichado. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 3 out. 2013, p. A25.