

Indolentes, Atrasados e Irracionais? Sobre Estereótipos em um Programa de Desenvolvimento em Terras Indígenas

Adriana Vinholi Rampazo (UNESPAR) - arampazo@usp.br

Luiz Alex Silva Saraiva (UFMG) - saraiva@face.ufmg.br

Resumo:

Minorias são normalmente representadas por meio de estereótipos. Isso faz com que as pessoas comecem a pensar todos aqueles que se diferenciam do pólo dominante da sociedade a partir de uma só representação. Assim, os índios são sempre representados a partir de características estereotipadas, normalmente negativas. Neste estudo, temos como objetivo compreender como os estereótipos, que tornam as pessoas invisíveis porque as tomam a partir de falsas imagens homogêneas, atuam em um programa de desenvolvimento em uma terra indígena. Com esse intuito, entrevistamos “brancos” participantes do Programa de Desenvolvimento Socioambiental e Cultural da Terra indígena Apucarantina, localizada no norte do Paraná, com o intuito de desvelar os seus discursos. Os resultados deixam claro que os “brancos” já chegam à Terra Indígena com uma imagem construída do índio que, por ser negativa, não os permite tratá-los com equidade.

Palavras-chave: Estereótipos, Desenvolvimento, Indígenas.

Área temática: GT-08 As Relações de Poder no Organizar (Extra)Ordinário da Vida Cotidiana

Indolentes, Atrasados e Irracionais? Sobre Estereótipos em um Programa de Desenvolvimento em Terras Indígenas

Resumo

Minorias são normalmente representadas por meio de estereótipos. Isso faz com que as pessoas comecem a pensar todos aqueles que se diferenciam do pólo dominante da sociedade a partir de uma só representação. Assim, os índios são sempre representados a partir de características estereotipadas, normalmente negativas. Neste estudo, temos como objetivo compreender como os estereótipos, que tornam as pessoas invisíveis porque as tomam a partir de falsas imagens homogêneas, atuam em um programa de desenvolvimento em uma terra indígena. Com esse intuito, entrevistamos “brancos” participantes do Programa de Desenvolvimento Socioambiental e Cultural da Terra indígena Apucarantina, localizada no norte do Paraná, com o intuito de desvelar os seus discursos. Os resultados deixam claro que os “brancos” já chegam à Terra Indígena com uma imagem construída do índio que, por ser negativa, não os permite tratá-los com equidade.

Palavras-chave: Estereótipos, Desenvolvimento, Indígenas.

Prólogo

Programas de desenvolvimento em terras indígenas têm sido afetados pelas imagens estereotipadas dos indígenas, uma vez que as interações entre os “brancos”, comumente gestores desses programas, e os índios, considerados “beneficiários”, é prejudicada pelas atitudes discriminatórias dos primeiros. Se o índio é considerado um ser indolente, dificilmente será visto de uma forma “produtiva”, conforme os imperativos da sociedade “civilizada”. Da mesma forma, se a imagem disseminada dos índios é de um povo atrasado e irracional, como pensar em lhes “dar” autonomia?

Por muito tempo, os indígenas foram mantidos à distância do restante da sociedade brasileira. Colocados em aldeias, separados da sociedade “civilizada”, tornaram-se quase uma lenda. Poucas páginas nos livros didáticos sobre a história do Brasil são relacionadas a eles. E ainda nelas abundam preconceitos e estereótipos contra as populações indígenas (GRUPIONI, 1996). Ainda no ensino fundamental, muitos de nós ouvimos que a justificativa para a escravidão dos negros era que os índios eram indolentes e, portanto, não serviam para o trabalho.

É desta forma que, com base nos estereótipos, já se espera encontrar características pré-determinadas, que irá orientar a forma como qualquer programa de desenvolvimento será planejado e executado. E isso não é diferente em um programa de desenvolvimento implantado em uma terra indígena no norte do Paraná, como condicionante para que a comunidade recebesse parte de uma compensação devida pelos impactos causados pela instalação de uma usina hidrelétrica nas suas terras. Falamos aqui do Programa de Desenvolvimento Socioambiental e Cultural da Terra Indígena de Apucarantina, de etnia *Kaingang*, situada a cerca de 60 quilômetros de Londrina.

É interessante notar que a motivação para a criação do Programa de Desenvolvimento em Apucarantina foi a ideia disseminada entre os não-indígenas de que os índios não sabem lidar com dinheiro. É por isso que na Ata da reunião ocorrida em 2006, quando se definiu o valor da indenização, já consta que 80% do montante seriam liberados conforme os projetos

selecionados para compor o programa (MPF, 2006). Somente 20% da indenização foram entregues diretamente às famílias de Apucarantina para que gastassem no que desejavam. Isso depois da insistência das antropólogas do Ministério Público Federal (MPF) e da Universidade Estadual de Londrina (UEL) ao Procurador da República.

Sendo assim, visamos aqui compreender como os estereótipos, que tornam as pessoas invisíveis porque as tomam a partir de falsas imagens homogeneizadas, atuam em um programa de desenvolvimento em uma terra indígena. Sendo assim, após este prólogo, será apresentado o percurso metodológico levado a cabo neste estudo. Em seguida, passamos à seção em que, de forma teórico-empírica, apresentamos a ação dos estereótipos no programa de desenvolvimento em foco. Por fim, tecemos nossas considerações finais.

Aspectos metodológicos

Para este estudo foram entrevistadas 12 não-indígenas participantes do Programa de Desenvolvimento de Apucarantina. A escolha da entrevista como técnica de coleta de dados se deu pela possibilidade de explorar em profundidade as experiências dos sujeitos da pesquisa o que tornaria a imersão no espaço social mais aprofundado.

Inicialmente, fomos a campo com a pretensão de somente fazer entrevistas semiestruturadas, preferindo não partir de questões prontas justamente porque gostaríamos de deixar a entrevista avançar de forma aberta e dialógica, utilizando somente blocos básicos de aspectos a serem abordados, sem que nenhuma pergunta estivesse pré-estabelecida. A ideia foi deixar a entrevista fluir dentro dos blocos, mas tendo a liberdade de fazer as perguntas que pensássemos, conforme a relação estabelecida com o entrevistado, serem mais relevantes.

Esta técnica de pesquisa precisou ser adaptada ao campo, posto que, por uma vez, tivemos que utilizar o grupo focal, técnica de pesquisa que consiste na coleta de dados “por meio das interações grupais ao se discutir um tópico especial sugerido pelo pesquisador” (GONDIM, 2003, p. 151), devido às necessidades de dois dos entrevistados. Em todo caso, a base do instrumento de coleta de dados foi utilizada, apesar de adaptada ao contexto, e todas as entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas.

Não fomos a campo com um número pré-definido de entrevistados. No entanto, nos preocupamos, a todo o momento, em distribuir as entrevistas entre os representantes dos diversos segmentos, para assegurar a não concentração das vozes em um só deles e restringir as de outros. É assim que entrevistamos consultores das áreas de Administração, Economia, Biologia, Sociologia, Antropologia, Agronomia, Direito e História, optando por parar as entrevistas no momento em que sentimos que elas estavam se repetindo.

Para dar suporte as entrevistas, utilizamos outras ferramentas que nos permitiram interpretar o contexto como ele se apresenta. Assim, analisamos documentos oficiais produzidos pelo MPF, pela Companhia Parananense de Energia (COPEL) e pelo grupo de consultores, como relatórios técnicos, Termos de Referência (TR), Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) e o relatório do diagnóstico produzido pelos consultores na primeira fase do programa. Também trabalhamos com textos de jornais e revistas e, como não poderia deixar de ser, artigos, teses e dissertações que nos forneceram subsídios para entendimento do contexto social e político.

Por fim, todo o material coletado foi interpretado sob a perspectiva dos elementos¹ da Análise do Discurso (AD) de Linha Francesa, uma vez que “a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial”, afirma Bakhtin (1986, p. 95). Não se trata, portanto, apenas de uma forma de transmissão de informações, já que na Análise do Discurso a linguagem é vista como “um complexo processo de constituição [dos] sujeitos e produção de sentidos”, destaca Orlandi (1999, p. 21). Assim, a palavra não é neutra, posto que é carregada de ideologia de um horizonte social historicamente definido.

Imagem do índio: estereótipos

Um dos primeiros aspectos que chama a atenção na fala dos não-índigenas envolvidos com o Programa de Desenvolvimento Socioambiental e Cultural da Terra Indígena de Apucarantina é a forma como todos enxergam o índio como “diferente”. À primeira vista, a constatação da diferença na fala da maior parte dos entrevistados parece estar alinhada ao conceito de alteridade, ou seja, “como a característica própria do outro de ser realmente outro, fora da razão do mesmo, da totalidade (Sistema), ou do ‘outro eu’” (PELIZZOLI, 2002, p. 230), favorecendo o diálogo e o respeito. Sob este prisma, o caráter multicultural da sociedade é posta em cena, situando as diferenças e, assim, conferindo poder aos grupos historicamente excluídos.

Entretanto, esta seria uma leitura inocente, uma vez que, demarcando a diferença entre os “brancos” e os indígenas, nos deparamos constantemente com uma imagem homogeneizada, como se estivessem falando de um índio imaginário e de “uma realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível”, conforme já dito por Bhabha (1998, p. 111) sobre o olhar do colonizador. A imagem que criamos de um determinado grupo que conhecemos de forma superficial é normalmente homogênea, dado que “os outros nos parecem mais ou menos todos iguais” (CAVAZZA, 2008, p. 106).

Esta imagem está baseada em estereótipos, falsas representações da realidade, fantasias que têm como objetivo hierarquizar e marginalizar (BHABHA, 1998). Criamos estereótipos porque necessitamos justificar e dar legitimidade a alguma ideia ou comportamento pessoal, do nosso grupo ou do sistema (CAVAZZA, 2008). De forma mais específica, a função justificadora dos estereótipos opera em três níveis: a) autojustificação: quando os indivíduos a utilizam para justificar a própria posição social ou o comportamento pessoal; b) justificação do grupo: quando os estereótipos são utilizados para consolidar a imagem positiva do seu grupo e distingui-lo dos outros grupos; c) justificação do sistema: utilizada para legitimar o *status quo* e as diferenças sociais.

Como afirma Hooks (1992) sobre a construção do estereótipo da população negra nos Estados Unidos, imagens das minorias, inclusive dos nativos americanos, foram criadas para afirmar e reafirmar a superioridade racial do grupo dominante na sociedade, os brancos, estabelecendo a ideia de supremacia branca. Apesar das diferenças entre os Estados Unidos e o Brasil no que tange à questão racial, em ambos “o sistema foi baseado na ideologia da supremacia branca”, constata Telles (2004, p. 4, tradução nossa). Ancorada na ideia da superioridade racial da população branca, “mais ‘civilizada’, mais inteligente e destinada a dominar”, subjugarão as

¹ Souza e Carrieri (2014, p. 34) advertem os pesquisadores que conciliam a metodologia da AD “com outras teorias sociais e premissas ontológicas variadas” a utilizar a expressão “elementos da Análise do Discurso” para evitar “possíveis críticas à falta de fidelidade à tradição filosófica da disciplina”.

populações não-brancas – negros e indígenas – também por meio da imposição de uma imagem, geralmente negativa, a essas populações (HOOKS, 1992, p. 184, tradução minha).

Devido a isso, ao pensarmos em um índio já o criamos com base nos estereótipos, naquelas características imaginárias que os diferenciam dos não-índios, tomando todos os indígenas a partir de uma só representação. É assim que criamos nas nossas cabeças a imagem do índio nu, com os corpos pintados, enfeitados com penas e portando o arco-e-flecha ou um tacape. Isso quando não são descritas as características comportamentais estereotipadas dos indígenas, como a indolência, o paganismo, a preguiça, o primitivismo e o exotismo. O índio, então, se torna encapsulado e fixado, sendo negado o reconhecimento da sua diferença como indivíduo, já que a imagem que chega a nós é de uma “massa desprezível”, nos termos de Said (2008). A diferença, neste caso, surge não como signo de alteridade, mas como signo de distinção.

Entre os consultores do programa em Apucarantina foi comum encontrar falas que denotavam a diferença entre os “brancos” e os índios, quase sempre de forma preconceituosa, baseadas em estereótipos. Uma dessas falas é a do consultor Sílvio:

Olha... Então, é uma cultura diferente. Eles estão muito acostumados a vender a mão de obra deles. Vai lá, trabalha dois, três dias, depois volta, depois vai trabalhar dois, três dias. Eu entrevistei muito os indígenas lá e a gente percebeu que, assim, eles têm a característica diferente da nossa. Nós precisamos trabalhar e ficar acumulando. Precisamos, né? Eles, não. Então, não tem aquela de ser apegado ao dinheiro. O apego deles ao dinheiro é infinitamente menor que o nosso. Eles querem receber o dinheiro da indenização porque eles querem comprar as coisas, eles querem ter as coisas. Veja, eles já foram contaminados pela nossa cultura. Então, tem isso. Fala que não? Mas aquela cultura de juntar, de trabalhar muito... Eles, não. Eles gostam de consumir porque isso é fácil. O consumo eles gostam, qualquer um gosta, isso é muito fácil de assimilar. Essa cultura de consumo é muito fácil de assimilar. A cultura de trabalho, que é já mais difícil de você determinar; uma cultura de trabalho, mais extensivo. Vou te dar um exemplo: eu entrevistei um indígena e perguntei pra ele assim: “você trabalha?” Ele falou: “trabalho”. Falei assim: “todo dia? Quantos dias na semana?” Ele respondeu: “dois dias”. Aí tem um outro que eu perguntei assim: “você trabalha?” “trabalho”. “E todo dia?” Ele falou: “não, trabalho, outro cansa”. Ele trabalha num, noutro cansa. (Sílvio)

Sílvio fala a partir da sua posição de membro de um segmento social, a classe média² brasileira (“nós), para o qual o trabalho significa, em um primeiro momento, a sua humanização. Inspirados pela filosofia hegeliana de que o trabalho é um produto da cultura humana – por isso que Sílvio fala em “cultura do trabalho” – e, portanto, uma manifestação da

² O conceito de classe média é controverso. No entanto, não temos como objetivo travar uma discussão sobre o assunto. Então, aqui, de forma bastante simplista, propomos que a classe média seja vista como uma categoria residual que não corresponde ao topo da pirâmide, onde estão localizados os detentores dos meios de produção e rentistas, e nem a classe mais baixa que vive em completa pobreza. Para maiores informações sobre o conceito de classe média ver Adamovski (2013).

evolução de um povo (SOUZA, 2012), uma sociedade que não possui os mesmos valores é considerada atrasada por causa da sua indolência.

Para esta classe média pela qual fala Sílvio, o trabalho também é o meio para chegar à riqueza, dado que a ela é prometida a ascensão social como recompensa do trabalho árduo. Assim, Sílvio afirma: “nós precisamos trabalhar e ficar acumulando”. O trabalho está, portanto, diretamente ligado ao acúmulo de bens e dinheiro e, portanto, é central na vida dentro de uma economia capitalista. Essa necessidade não está ligada, nas palavras de Sílvio, a sobrevivência e sim a uma necessidade social, tanto pessoal quanto coletiva, uma vez que o trabalho duro é um mecanismo de progresso individual e social. Afinal, já dizia Adam Smith (1996) que, em nome do interesse pessoal, as ações econômicas individuais permitem a humanidade alcançar o máximo de bem-estar.

Para Sílvio, o trabalho humano é uma mercadoria (“vender a mão de obra”). Quando vendemos algo, perdemos o direito sobre ele. É assim que para Sílvio o trabalho não pertence aos índios, mas àqueles que pagam por ele, sendo que os primeiros perdem o direito de decidir como ele será aplicado, dado que “não cabe à mercadoria decidir onde será oferecida à venda, para que finalidade será usada, a que preço ser-lhe-á permitido trocar de mãos, e de maneira ela deve ser consumida ou destruída”, fala (POLANYI, 2000, p. 213).

Baseado nestas ideias, Sílvio demonstra desprezo pelo que ele considera uma falta de apego dos *kaingang* ao trabalho duro, já que não o fazem de modo “extensivo”. Ou seja, Sílvio entende o trabalho valoroso aquele que é executado oito horas por dia, no mínimo 40 horas por semana, e, além disso, remunerado como nos foi imposto no começo do século XX. O trabalho realizado de forma esporádica ou necessário à sobrevivência não é considerado, visto que, segundo Gorz (2007, p. 21), “a característica mais importante [do] trabalho – aquele que ‘temos’, ‘procuramos’, ‘oferecemos’ – é ser uma atividade *pública*, solicitada, definida e reconhecida útil por outros [...] e, a este título, remunerada”.

É assim que os índios são vistos como indolentes, frente à massa de valorosos trabalhadores não-índios que trabalharam (e trabalham) de sol a sol para o progresso desta terra. Para Memmi (1977, p. 77):

Nada poderia legitimar melhor o privilégio do colonizador que seu trabalho; nada poderia significar melhor o desvalimento do colonizado que sua ociosidade. O retrato mítico do colonizado conterà então uma inacreditável preguiça. O do colonizador o gosto virtuoso da ação.

O que deixa Sílvio ainda mais indignado é que apesar de não gostarem de trabalhar, os índios gostam de consumir, uma vez que já foram “contaminados pela nossa cultura”. Contaminar é o mesmo que corromper, ou seja, tirar os índios de uma situação ética considerada ideal para uma de moral negativa. Neste ponto, Sílvio deixa transparecer a imagem de bom selvagem que ele tinha dos índios antes do seu contato com eles, uma vez que, para ele, índio bom é índio puro, não contaminado pela cultura da sociedade envolvente.

Gordon (2006) afirma que o preconceito dos “brancos” com o consumo dos índios é porque ele destrói a figura do bom selvagem que alimentamos durante anos. Encarar este índio consumista, da mesma forma que a maior parte dos humanos, é bastante difícil, uma vez que as diferenças entre eles e os “brancos” são derrubadas, acabando com o mito. Assim, a

dificuldade maior está na aceitação de que os índios se relacionam com a produção dos “brancos”, da mesma forma de que com a nossa história, de um ponto de vista diferente.

Há uma questão de fundo em todo o caso, que reside em nossa incapacidade de enxergar as relações dos índios com os objetos oriundos da sociedade industrial capitalista como um fenômeno autêntico. Apesar de sabermos que nosso mundo é movido pela produção em massa de objetos, pela produção do desejo voltado a eles e por seu consumo igualmente massivo, quando se trata dos índios é como se houvesse um imperativo de separação. Os índios não podem querer tais coisas que lhes são *estranhas* e, se as querem, algo *estranho* lhes acomete. Paira sobre esse conjunto de ideias diversos espectros, entre eles o do bom selvagem, já transmutado e revestido de camadas de ectoplasma culturalista. Eles dizem muito mais sobre a nossa relação com os índios do que sobre a relação dos índios conosco. É como se olhássemos os índios sempre através de um mesmo espelho, que só pode nos devolver nossa própria imagem distorcida. Em qualquer caso, é a alteridade que se suprime na reflexão: ou os selvagens são aquilo que nós não somos, mas projetamos em um nosso passado edênico ou em um nosso futuro redentor ou eles não passam de um outro nós, com os mesmos defeitos e pecados (GORDON, 2006, p. 37).

Para Limberti (2012), a gênese desta imagem congelada pode ser encontrada nos primeiros contatos, há mais de 500 anos, quando os europeus construíram uma representação do índio como o exótico, livre dos pudores dos que vinham do velho mundo, vivendo em uma comunhão quase divina com a natureza. Da carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal quando da chegada dos navegadores portugueses em terras brasileiras, aos relatos de viajantes europeus que por aqui passaram, à literatura³ produzida no Brasil, várias são as narrativas que colaboraram com a divulgação do estereótipo dos índios. Em todas essas obras, o “branco” fala sobre os índios conforme sua interpretação, “somadas à fantasia meticulosa das observações do real” (SANTOS, 2009, p. 15). Passado tantos anos, esta imagem foi reproduzida de diferentes formas que se manteve viva na mente das pessoas.

Entretanto, essa imagem foi confrontada pelo índio de carne e osso que ele encontrou em Apucarantina. Um índio que foi contaminado pela cultura dos “brancos”, porque gosta de consumir. O consumo, então, está aqui relacionado ao consumismo, um fenômeno moderno que está, “por sua própria natureza, mais preocupado em saciar vontades do que em satisfazer necessidades”, como defende Campbell (2006, p. 49). Sendo assim, é um consumo individualista, originado nas emoções e sentimentos e não na razão utilitária.

A ética do trabalho, forjada na “autodisciplina e autonegação, tendo em vista as gerações futuras”, foi substituída pela do consumo, tendo o trabalho não mais “um fim em si mesmo”, mas “um meio para aquisição de mercadorias”, frisa Bendassolli (2007, p. 15). É neste ponto que Sílvio condena o consumo, ou melhor, o consumismo: por ele não ser considerado racional. Para ele, é inconcebível que o dinheiro da indenização seja gasto com consumo (“eles querem receber o dinheiro da indenização porque eles querem comprar as coisas”) e

³ No século XIX, inspirados no romantismo europeu, escritores brasileiros como José de Alencar e o poeta Gonçalves Dias insistem na idealização dos indígenas, agora um bom selvagem aliado dos colonizadores.

não para a geração de trabalho que será revertido em acúmulo. Para Gaulejac (2007, p. 77), “a preocupação com a utilidade é facilmente concebível em um universo em que as preocupações com a eficiência e a rentabilidade são constantes”.

Talvez Sílvio não coloque a culpa nos índios, mas nos “brancos” que não foram capazes de impor (“a cultura de trabalho, que é já mais difícil de você determinar”) o valor do trabalho, da mesma forma que fez com a do consumo. Fica claro nesta passagem que Sílvio vê as pessoas como sujeitos passivos que aceitam e reproduzem as normas e valores da ideologia dominante. Desta forma, o índio estaria à espera de uma ação efetiva e bem orquestrada dos “brancos” para mudar seu modo de vida e se adequar ao capitalismo. Trata-se da naturalização da dominação do colonizador sobre o colonizado.

O discurso do colonizador se baseia na ideia de diferença e não de diversidade, uma vez que “a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade”, avisa Bhabha (1998, p. 63, grifos do autor). Segundo Bhabha (1998, p. 111), “o objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”. Ao criar esta hierarquia entre as diferentes sociedades, sendo o colonizado visto como atrasado, impõe a ideia de superioridade do colonizador, aquele ser abnegado que cumpre seu trabalho, ensinando os colonizados a se civilizar.

É o que pensa Alberto, um dos consultores do Programa de Sustentabilidade em Apucarantina, que faz uma oposição direta entre os “brancos” – portadores do progresso – e os índios – atrasados e dependentes da tutela dos “brancos”, conforme os personagens encontrados em sua fala.

Os índios vivem no mundo à parte, juntos e separados. Então, eles têm uma luta histórica com os brancos por território. E a gente consegue entender que isso tudo está cristalizado, por exemplo, em um grande ódio, numa grande revolta contra qualquer tentativa branca de tentar organizá-los, intervir. Então, por exemplo, eu ouvi uma palavra assim: “por favor – o pessoal falava – não fale projeto pra índio que eles odeiam essa palavra”. Então, falar projeto para eles é uma palavra carregada de simbolismo, de poder branco, ou seja, “eu tenho um projeto pra você” é antiético, traz consigo uma violência que ignora toda a condição deles. Então, tinha esses cuidados. (Alberto)

Quando se refere aos índios como vivendo em um “mundo à parte”, faz referência a um mundo separado do mundo que ele conhece, o dos “brancos”. Um mundo que está fora do tempo e do espaço físico do mundo que progrediu, que se modificou. Há uma contraposição direta aqui responsável pelos interdiscursos: o mundo primitivo dos índios *versus* o mundo civilizado dos não-índios. Seria este um novo mundo a ser civilizado?

Outras falas dos participantes do programa espelham justamente esta necessidade, uma vez que a Terra Indígena é vista como um lugar sem lei e, portanto, não civilizado, “um campo aberto para as intervenções civilizadoras” (MOREAU, 2003, p. 20). Citamos aqui, como exemplo, a fala de Juliana que foi designada para trabalhar no projeto e que, assim, teve que se instalar na cidade de Tamarana que abriga a Terra Indígena:

Bom, no começo aquilo era horroroso pra mim. Eu acho que foi uma das... que eu lembro dali, tenho muitas péssimas lembranças. Então todo fim de semana, sexta feira eu ia pra casa, ia pra Maringá e voltava no domingo à noite. Então eu acho que eu fiquei ali, em um ano e meio que eu fiquei ali, eu acho que um fim de semana, um ou dois no máximo porque a minha mãe estava ali com a minha irmã. Mas eu não ficava ali de forma nenhuma, porque pra mim era sufocante, era, assim, opressor. É terrível, é terrível. Na verdade eu já não gosto do clima da cidade. Clima de faroeste, terra sem lei. Essa é a impressão que eu tenho de lá. (Juliana)

Como descreve Juliana, ela nunca se sentiu em casa em Tamarana (“todo fim de semana, sexta feira eu ia pra casa, ia pra Maringá e voltava no domingo à noite”). Ela não fala especificamente dos *Kaingang*, uma vez que a cidadezinha de 12.000 habitantes (IBGE, 2014) é formada por cerca de 14% de indígenas. Entretanto, seu círculo de relacionamento na cidade, como ela mesma afirma em outro trecho da sua entrevista, sempre foi composta majoritariamente por indígenas, já que ela tinha ido para lá para trabalhar no programa. Então, é emblemático quando ela diz se sentir sufocada (“sufocante” e “opressor”) na cidade que ela descreve como um lugar sem lei (“clima de faroeste, terra sem lei”), ou seja, uma terra não civilizada.

O discurso de Juliana é marcado pelo dualismo presente nos discursos hegemônicos em que há uma oposição entre o “índio e o ‘branco’”, “o primitivo e o civilizado”, “o tradicional e o moderno”, “economia de subsistência e economia de mercado” e “o regime jurídico brasileiro e o regime jurídico *kaingang*”. E como todo dualismo, sustentado na ideia de hierarquização, em que uns se apresentam superiores e outros inferiores, que justifica as relações de poder (CABAÇO, 2009). Este desequilíbrio está em função da imagem idealizada dos índios historicamente construída.

As culturas indígenas, por serem consideradas “atrasadas”, sempre foram vistas com desprezo pelos não-índios (FREIRE, 2002). Os índios devem aprender português, mas os “brancos” dificilmente aprendem as línguas dos indígenas. As religiões indígenas até hoje são consideradas como um conjunto de superstições, quando não são endemonizadas por padres, pastores e fiéis cristãos⁴. Os saberes indígenas não são considerados racionais e, portanto, não

⁴ Matéria veiculada no Jornal da Band em 2008 aborda a intolerância religiosa promovida por religiões cristãs entre os povos Guarani no Mato Grosso Sul. O jornalista Fabio Pannunzio denuncia que as casas de reza tradicional estão sendo incendiadas pelos pastores e que até mesmo o uso de urucum na pintura corporal é proibida, já que para os líderes evangélicos o urucum é a “bosta do diabo”. Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?t=123&v=h1ZDaMaBDHA>. Acesso em: 28 Jul. 2015.

são válidos como fontes de conhecimento⁵, dado que são constantemente considerados misticismo.

Como lembra Terena (2000, p. 164), “nós, os sobreviventes do grande holocausto indígena, nunca podemos compreender os vários aspectos de relacionamento com o homem branco. Tivemos que nos educar para esse novo contato, mas a recíproca nunca foi verdadeira”. O índio sempre foi visto como primitivo e improdutivo, um entrave ao progresso do restante da humanidade. Assim, o que as sociedades indígenas têm para ensinar aos não-indígenas, civilizados e portadores do conhecimento? Em uma das passagens de O Povo Brasileiro, Darcy Ribeiro (1995, p. 45) descreve o olhar do português sobre o índio:

Aos olhos dos recém-chegados, aquela indiada louçã, de encher os olhos só pelo prazer de vê-los, aos homens e às mulheres, com seus corpos em flor, tinha um defeito capital: eram vadios, vivendo uma vida inútil e sem prestança. Que é que produziam? Nada. Que é que amalhavam? Nada. Viviam suas fúteis vidas fartas, como se neste mundo só lhes coubesse viver. [...] Para os recém-chegados, muito ao contrário, a vida era uma tarefa, uma sofrida obrigação, que a todos condenava ao trabalho e tudo subordinava ao lucro.

É claro que visões de mundo tão diferentes resultariam em incompreensões. Os conhecimentos dos povos indígenas não serviam de nada para os “brancos”. Dos índios os “brancos” só desejavam seus corpos para lhes servir. Como escreve Ribeiro (1995, p. 48), “nada que os índios tinham ou faziam foi visto com qualquer apreço, senão eles próprios, como objeto diverso de gozo e como fazedores do que não entendiam, produtores do que não consumiam”.

Como não poderia deixar de ser, tal situação é potencialmente geradora de conflitos, manifestos, por exemplo, pelas seleções lexicais “luta histórica” e “grande revolta contra qualquer tentativa branca de tentar organizá-los”. Para Alberto, o rancor dos indígenas é compreensível (“a gente consegue entender”), mas não justifica hoje em dia a recusa da ajuda dos “brancos”. Para eles, os casos de trabalho escravo e determinação de um modo de vida conforme o padrão dos “brancos” ficou no passado, é história. Alberto reconhece o passado destes índios e sabe, perfeitamente, como ele os conformou (“a gente consegue entender que isso tudo está cristalizado”), mas, ao mesmo tempo, ele o nega, o colocando no lugar em que deveria ficar, no passado, já que ele usa estratégias que modificam as ações intervencionistas de forma simbólica, mas não na prática, mantendo tudo como sempre foi.

Hoje, a resistência força os “brancos”, que, como defendem, só querem ajudar ensinando suas práticas para o desenvolvimento dos povos indígenas, a camuflar, ou seja, esconder sua atuação não pronunciando palavras que têm um peso histórico na luta entre as duas

⁵ Freire (2002) conta que o preconceito contra os saberes indígenas nos levou a diversos erros. “Um desses erros foi percebido no início de 1985, durante o sério acidente sofrido pela usina nuclear de Angra dos Reis, construída num lugar que os índios Tupinambá haviam denominado de Itaorna e que até hoje é conhecido como este nome. Nesta área, na década de 1970, a ditadura militar começou a construir a Central Nuclear Almirante Álvaro Alberto. Os engenheiros responsáveis pela sua construção não sabiam que o nome dado pelos índios podia conter informações sobre a estrutura do solo, minado por águas pluviais, que provocavam deslizamentos de terra das encostas da Serra do Mar. Só descobriram que Itaorna quer dizer “pedra podre”, em fevereiro de 1985, quando fortes chuvas destruíram o Laboratório de Radioecologia que mede a contaminação do ar na região. O prejuízo calculado na época em 8 bilhões de cruzeiros, talvez pudesse ser evitado se não fossemos tão burros e preconceituosos”.

civilizações – “tinha esses cuidados”. Ao camuflar a palavra “projeto”, já decodificada pelos índios como carregada de um significado negativo (“poder branco”), tenta-se ofuscar os objetivos dos consultores por meio da dissimulação. É claro que Alberto está consciente que ele está ali para fazer mais um projeto para os indígenas. Tanto é assim que durante a entrevista, quis deixar claro que o grupo de consultores contratado tinha como tarefa principal criar os projetos que fariam parte do programa de sustentabilidade.

Programa e projeto são sinônimos para o resultado do ato de planejar algo. Semanticamente, então, elas não guardam grandes diferenças. Tanto no “projeto” quanto no “programa” o objetivo é criar planos de ação para os indígenas. No entanto, “projeto” surge na memória dos índios a partir das dores vividas e da submissão que os anula perante o poder dos “brancos”. Assim, Alberto, buscando atenuar os conflitos, acha por bem seguir o conselho dos que pediram a ele para não pronunciar a palavra “projeto” e, assim, trocá-la por “programa”. O que significa, apenas, uma tática para esconder as relações de poder.

A dissimulação foi uma tática comum na historiografia brasileira para esconder os reais objetivos dos colonizadores com relação aos indígenas. Muitos são os relatos de escravidão de índios tendo como justificativa a sua proteção contra os colonos, ainda que essa prática fosse considerada ilegal; era comum em nome da educação, transformá-los em trabalhadores úteis, enquadrados nos moldes ocidentais, como nos conta Pesovento (2015). Entretanto, a imposição dos planos dos colonizadores feita pela força nos primeiros momentos, hoje é principalmente baseada no estratagema e na hipocrisia, como defende Santos (2003).

Nestes casos, parte-se da tese de que os índios são ingênuos e, portanto, são facilmente enganados. A descrição dos índios como ingênuos, revela duas facetas: por um lado, os índios são vistos como seres inocentes que não foram corrompidos pela civilização; por outro, são considerados menos inteligentes e, portanto, inferiores aos civilizados “brancos”. Nos dois casos, são desqualificados pelos não-índios. Diversos foram os entrevistados para este estudo que destacaram essas características nos índios. Um deles foi Alberto, que afirma:

A ideia do fundo eles viam coisa e tal, a gente mostrava lá, ia lá, coisa e tal. A gente fazia os desenhos e explicava “o projeto tá aqui, tem esse montante que vai ficar guardado tanto como um seguro, como um fundo de seguro, como um fundo de reserva, tem um fundo aqui que vai ter as divisões”. Claro que, assim, o máximo que a gente pode chegar, porque essas concepções foram paridas num mundo ocidental racional, entende? Não dá pra fazer milagres, né? É entender isso: “olha, o dinheiro de vocês vai tá aqui, guardadinho”. Fazia toda uma metáfora do que era possível. Claro nós nunca tínhamos trabalhado nem com educação básica. (Alberto)

Neste recorte se destacam as seguintes seleções lexicais: “a gente fazia os desenhos” e “nós nunca tínhamos trabalhado nem com educação básica”. Aqui, Alberto deixa transparecer a imagem infantilizada que construiu dos indígenas já que faz referência a uma prática pedagógica, os desenhos, bastante utilizada como recurso metodológico lúdico para o ensino nos anos iniciais da educação.

É interessante que Alberto passa a usar diminutivos para falar com os índios, da mesma forma como muitas pessoas falam com crianças. Neste caso, falar no diminutivo não tem qualquer relação com a redução concreta do tamanho, mas tem outros valores simbólicos. Ao usar a

palavra “guardadinho”, Alberto denuncia as estratégias utilizadas por ele para reduzir o risco de rejeição do seu plano junto aos índios já que dá a sensação ao interlocutor que ele iria tratar o dinheiro do fundo com carinho, já que o sufixo “inho”, neste caso, tem relação com afetividade. Ademais, por serem ingênuos e possuírem baixa instrução, os índios são vistos como incapazes de lidar com as questões relacionadas ao projeto – “não dá pra fazer milagres”. Desta forma, Alberto nem tenta explicar o funcionamento do projeto, mas somente o que ele considerava ser o suficiente para eles não atrapalharem: “olha, o dinheiro de vocês vai tá aqui”.

A ingenuidade dos *Kaingang* permite que eles sejam facilmente ludibriados pelos “brancos”, pensam os envolvidos com o programa. É por isso que nas falas dos entrevistados é bastante comum encontrar seleções lexicais como “espoliar”, “aproveitar”, “enganar” e “ludibriar” para se referir à forma como os “brancos” tiram vantagem dos índios devido à sua ingenuidade (“pessoal muito simples”, “teve índio que achou que estava rico”, “índio comprando celular quebrado”), como podemos ver abaixo nas falas dos consultores do programa Sílvio e José:

É assim que eu via: é um pessoal simples, muito humilde, a maioria muito fácil de ser ludibriado. Algum exemplo? Olha, todos ou quase todos os aposentados lá, isso tá no relatório, tem empréstimo consignado. E não necessariamente porque precisavam de dinheiro. Eu entrevistei um que tinha poupança e pegou dinheiro consignado. Ele falou: “mas eu não queria mexer no dinheiro da poupança”. A racionalidade deles é diferente da nossa. (Sílvio)

Essa pequena porcentagem que, salvo engano foi de 20%, eram 3 milhões, é isso? Acho que é isso, 20%, que foi distribuído para as famílias, deram lá 10 mil reais, alguma coisa nessa ordem de grandeza. Então, já teve índio que achou que estava rico, largou a família e saiu com uma prostituta, foi embora, caiu no mundo, pegou o dinheiro e sumiu. O outro foi pra cidade, comprou um carro, encheu a cara e voltou pela estrada e acabou com o carro. Quase acabou com a própria vida. A aldeia foi invadida por escroques e vendedores de todos os tipos, aproveitando, sabendo que a família estava com dinheiro vivo, entendeu? Índio comprando celular quebrado. Um monte de sacanagem. Eles foram espoliados, rapidinho, daquele dinheiro. (José)

Esta imagem de ingênuos está tão arraigada que os consultores chegam à conclusão de que os índios foram enganados pelos “brancos” com base, na maior parte das vezes, na sua própria interpretação sobre as histórias que ouviram falar. Veja que José ignora completamente a necessidade dos índios de consumir. Será que se uma comunidade urbana pobre de não-índios tivesse recebido uma indenização como os *kaingang* a história seria diferente? O mesmo podemos dizer sobre a fala de Sílvio que, ao falar sobre a irracionalidade econômica dos indígenas, não leva em consideração que a maior parte dos brasileiros não entende conceitos básicos de finanças pessoais⁶, mesmo os mais escolarizados.

⁶ Pesquisa feita em dezembro de 2013 pelo Serviço de Proteção ao Crédito (SPC) e pela Confederação Nacional de Dirigentes Lojistas (CNDL) mostra que mais de 80% dos entrevistados, de diferentes estratos sociais, não entendem de finanças pessoais (CHIARA, 2014).

A imagem de que os consultores têm dos índios – indolentes, consumistas, primitivos, improdutivos e ingênuos – acaba por justificar a necessidade de um tutor, dado que eles não são capazes de cuidar de suas próprias vidas. Para Memmi (1979, p. 79), “quando o colonizador afirma, em sua linguagem, que o colonizado é um débil, sugere com isso que tal deficiência reclama proteção”. O trecho espelha bem essa ideia:

Você não podia correr o risco de dar dinheiro para o índio. Este era o grande medo de todo mundo: ele torra em três dias. [...] Então, eles não olham em linha reta igual nós homens racionais. [...] Nós tínhamos que apresentar um programa apontando em uma linha reta para os caras. (Alberto)

Para Alberto, os índios são o oposto dos “brancos”, nos quais ele se inclui (“nós”): enquanto os “brancos” são racionais e pensam o uso do dinheiro a partir do planejamento (“linha reta”) e dos custos e benefícios (“poupança” e “alavancar”), os índios são irracionais, pois “torram” o dinheiro “em três dias” e, assim, não pensam no futuro.

Tendo esta “deficiência”, os índios precisam da tutela dos “brancos” para fazer o dinheiro da indenização render, como deve ser quando falamos de recursos financeiros. Na racionalidade “branca”, dinheiro não foi feito para ser gasto à toa. É preciso ter um plano para ele, levando em conta o melhor custo-benefício, ou seja, observando os critérios de economicidade. É claro que não entra nesta conta questões relacionadas às diferenças culturais, às normas tradicionais e aos desejos.

Mas, nem todo índio era irracional. O índio em condição de assimilado era aquele considerado “legal”, “tranquilo” “carismático”, “maduro” e “racional”, porque parecia pensar como o “branco”. É assim que os consultores descreviam os índios vistos como assimilados com palavras mais positivas, como podemos ver na fala de Alberto:

Tinha gente muito legal. Esse cacique que estava lá, não sei se está lá ainda, ele era um cara muito tranquilo, carisma... Se não me engano foi ele que falou para a gente antes que não queria que distribuísse o dinheiro porque o índio ia gastar. Então eu acho muito interessante. Você sentia que tinha pessoas que estavam num nível de maturidade, de compreensão que era uma grande oportunidade para eles, por exemplo. (Alberto)

Ao citar uma das lideranças como madura o suficiente para entender que estavam frente a uma grande oportunidade, ou seja, de melhorarem de vida com a ajuda dos “brancos”, podemos identificar um discurso de colonizador que classifica os índios como mansos ou bravios, conforme sua aptidão para colaborar com os invasores⁷. “As melhores intenções podem encobrir relações assimétricas e discursos de dominação permeados por estereótipos pejorativos quanto ao ‘índio’”, afirma Baines (2000, p. 147). É por isso que muitos indígenas, para fugirem do preconceito e serem tratados como “gente” pelos “brancos”, preferem passar a imagem de “índio civilizado” que aderiu aos valores urbanos e desenvolvimentistas.

⁷ Na historiografia é comum encontrarmos narrativas sobre caciques que se aliaram aos “brancos” e ajudaram na conquista dos grupos que ainda resistiam ao contato com os índios.

O que não significa, contudo, que este índio fosse visto como um igual, já que, da mesma forma que os colonizados africanos, “no plano social ele permanecia sempre um membro subalternizado, nunca visto pelos colonos como ‘um de nós’ e sempre como ‘o mais civilizado deles’” (CABAÇO, 2009, p. 118). O assimilado, então, surge como um modelo ideal no meio de uma massa homogeneizada de um povo atrasado.

Considerações Finais

Neste estudo, foi possível perceber que os estereótipos, fortemente presentes em grande parte dos “brancos” envolvidos com o programa de desenvolvimento em Apucarantina, atuam disseminando preconceitos baseados em uma falsa imagem homogeneizada. A diferença aqui não é vista, portanto, como uma característica da alteridade, mas como uma forma de poder, demarcando as posições de colonizador e colonizado.

Para Silva (2000), dividir é o mesmo que classificar. E classificar é uma forma de hierarquizar, implicando a formação de relações de poder. Assim, dividimos os mundos sociais em grupos atribuindo diferentes valores a eles conforme nossa visão particular, privilegiando um sobre o outro e, desta forma, criando um padrão pelos quais as diferentes sociedades são avaliadas.

Como os colonizadores do passado, os “brancos” utilizam os estereótipos para dominar, já que devido a eles, se consideram superiores aos índios, que são vistos como indolentes, consumistas, primitivos, improdutivos e até ingênuos. Assim, os estereótipos são utilizados como justificadores para a tutela dos índios pelos “brancos”.

Até mesmo os índios que demonstram estar mais alinhados à lógica da sociedade envolvente e que, por isso, são vistos como “mansos” frente aos “bravios”, que não estão dispostos à cooperar com os “brancos”, está presente a diferença, uma vez que por mais que tentem passar a imagem de “índio civilizado”, não são vistos como um “branco”. Para Bhabha (1998), a manutenção de poder dos colonizadores está baseada na superioridade, tornando-se necessário se esquivar da semelhança.

Referências

ADAMOVSKI, Ezequiel. “Clase media”: reflexiones sobre los (malos) usos académicos de una categoria. **Nueva Sociedad**, n.247, p. p. 38-49, Sep. /Oct. 2013.

BAINES, Stephen G. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 43, n.2, p. 141-163, 2000.

BENDASSOLLI, Pedro F. Prefácio: o mal-estar na sociedade de gestão e a tentativa de gestão do mal-estar. In: GAULEJAC, Vincent de. **Gestão como doença social: ideologia, poder gerencialista e fragmentação social**. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. (Coleção Management, 4).

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo, Editora UNESP, 2009.

CAMPBELL, Colin. Eu compro, logo sei que existo: as bases metafísicas do consumo moderno. In: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin. (Org.). **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

CAVAZZA, Nicoletta. **Psicologia das atitudes e das opiniões**. São Paulo: Loyola, 2008.

CHIARA, Márcia de. 80% dos brasileiros não controlam suas finanças. **O Estado de São Paulo**, 27 Jan. 2014. Disponível em: <<http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,80-dos-brasileiros-nao-controlam-suas-financas,176437e>>. Acesso em: 20 Ago. 2015.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Cinco idéias equivocadas sobre os índios**. Palestra proferida no dia 22 de abril de 2002 no curso de extensão de gestores dos municípios do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2002.

GAULEJAC, Vincent de. **Gestão como doença social: ideologia, poder gerencialista e fragmentação social**. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. (Coleção Management, 4).

GONDIM, Sônia Maria Guedes. Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos. **Paidéia**, v.12, n.24, p. 149-161, 2003.

GORDON, César. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2006.

GORZ, André. **O imaterial: conhecimento, valor e capital**. São Paulo: Annablume, 2005.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. Imagens contraditórias e fragmentadas: sobre o lugar dos índios nos livros didáticos. **R. Bras. Est. Pedag.**, Brasília, v.77, n.186, p. 409-437, Maio/Ago. 1996.

HOOKS, Bell. **Black Looks: race and representation**. Boston: South End Press, 1992.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Paraná: Tamarana: Infográficos: dados gerais do município**. 2014. Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?lang=&codmun=412667&search=parana%7Ctamarana%7Cinfograficos:-dados-gerais-do-municipio>>. Acesso em: 23 Ago. 2015.

LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. **A imagem do índio: discursos e representações**. Dourados: Ed. UFGD, 2012.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MOREAU, Filipe Eduardo. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta**. São Paulo: Annablume, 2003.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **O Eu e a diferença**: Husserl e Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PESOVENTO, Adriane. Os índios e a educação no mundo colonial: fronteira oeste da América portuguesa. **Revista Eletrônica de Educação**, v.9, n.1, p. 9-26, 2015.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens de nossa época. 2.ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAID, Edward W. **Orientalismo**. 2. ed. Barcelona: Debolsillo, 2008.

SANTOS, Luzia Aparecida Oliva dos. **O percurso da indianidade na literatura brasileira**: matizes da figuração. São Paulo: Editora UNESP; Cultura Acadêmica, 2009.

SANTOS, Milton. **Economia espacial**: críticas e alternativas. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A reprodução social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultural, 1996. V.1.

SOUZA, Roberta Bandeira de. Liberdade, propriedade e trabalho em Locke e Hegel. **Argumentos**, ano 4, n.7, p. 119-130, 2012.

SOUZA, Mariana Mayumi Pereira de; CARRIERI, Alexandre de Pádua. A análise do discurso em Estudos Organizacionais. In: SOUZA, Eloisio Moulin de. (Org.). **Metodologias e análises qualitativas em pesquisa organizacional**: uma abordagem teórico-conceitual. Vitória: EDUFES, 2014.

TELLES, Edward E. **Race in another america**: the significance of skin color in Brazil. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

TERENA, Marcos. O futuro das populações indígenas na sociedade brasileira. In: RATTNER, Henrique. (Org.). **Brasil no limiar do século XXI**: alternativas para a construção de uma sociedade sustentável. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos)