

---

## PENSAMENTO COMPLEXO NA SOCIEDADE DE RISCO E POVOS INDÍGENAS

Antônio Guimarães **BRITO**

Professor Associado II Universidade Federal do Rio Grande

E-mail: tombrito@yahoo.com; Orcid 0000-0001-8608-8821

Histórico do Artigo:

*Recebido*

*Setembro de 2020*

*Aceito*

*Novembro de 2020*

*Publicado*

*Dezembro 2020*

---

---

---

**RESUMO:** Muitos autores considerados pós-modernos apresentam indagações a respeito das mudanças no plano mental e afetivo, como no mundo do trabalho, com a introdução no novo cenário mundial repleto de tecnologias e recursos virtuais, complexos, além do mundo linear, binário, simples, mecanicista e cartesiano. Neste artigo se procura pensar a etnicidade. A cultura e a identidade dos povos indígenas na complexidade da pós-modernidade, numa perspectiva de ecologia política na interface com a antropologia. Esses são os objetivos. Trabalhou-se com revisão bibliográfica como método descritivo e reflexivo e como resultado se percebeu a resistência e dinâmica cultural.

**Palavras- chaves:** Complexidade. Sociedade de risco. Povos indígenas.

### COMPLEX THINKING IN THE RISK SOCIETY AND INDIGENOUS PEOPLES

**ABSTRACT:** Many authors considered post-modern present questions about changes in the mental and affective plane, as in the world of work, with the introduction in the new world scenario full of complex and virtual technologies and resources, in addition to the linear, binary, simple world, mechanistic and Cartesian. This article seeks to think about ethnicity. The culture and identity of indigenous peoples in the complexity of postmodernity, from a political ecology perspective at the interface with anthropology. Those are the goals. A bibliographic review was done as a descriptive and reflective method and as a result, the resistance and cultural dynamics of indigenous peoples were perceived.

**Keywords:** Complexity. Society of risk. Peoples Indígenas.

## PENSAMIENTO COMPLEJO EN LA SOCIEDAD DEL RIESGO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

**RESUMEN:** Muchos autores consideraron cuestiones del presente posmoderno sobre cambios en el plano mental y afectivo, como en el mundo del trabajo, con la introducción en el escenario del nuevo mundo lleno de tecnologías y recursos complejos y virtuales, además del mundo lineal, binario, simple, mecanicista y cartesiano. Este artículo busca pensar en la etnicidad. La cultura y la identidad de los pueblos indígenas en la complejidad de la posmodernidad, desde una perspectiva de ecología política en la interfaz con la antropología. Ésos son los objetivos. Se realizó una revisión bibliográfica como método descriptivo y reflexivo y como resultado se percibió la resistencia y dinámica cultural de los pueblos indígenas.

**Palabras llave:** Complejidad. Sociedad de riesgo. Pueblos Indígenas.

### INTRODUÇÃO

O propósito deste capítulo é discutir o modelo de conhecimento da modernidade, não apenas suas consequências cognitivas, mas também seus reflexos no comportamento mental e moral dos indivíduos. Refletir sobre complexidade e mundo tecnológico, como também a lógica fundamentalista do consumo e do excesso, da competição e da solidão. Todos esses fatores estão relacionados numa rede intrincada de concepções que afeta tanto as questões de ordem econômica, como o campo da afetividade. O modelo mental linear, unidimensional, mecanicista, paralelo ao pessimismo antropológico hobbesiano, são referências para o mundo da modernidade industrial. A fragmentação do conhecimento, resultado da lógica cartesiana, diminuiu não apenas a capacidade de reflexão, como desconectou a pessoa das suas relações ambientais, criando um sistema de competição, estranhamento, separação e violência.

Inserido nessa perspectiva de reflexão, tem-se como objetivo principal discutir a identidade indígena, questionar quais as possibilidades de sobrevivência cultural em um mundo tomado pela tecnologia, pelo Estado, pelo consumo e pelo esgotamento. Inúmeros pontos delicados fazem parte dessa problemática, por exemplo a definição da identidade indígena, quem pode ser considerado indígena, os processos da dinâmica cultural, no sentido de que até que ponto se permanece reconhecido como indígena quando esse indivíduo participa desse mundo da informação e da tecnologia. Comum escutarmos a fala do leigo a reproduzir o entendimento de que “aqueles não são mais índios”, pois possuem celulares, antena parabólica na aldeia e viajam de avião. Assim, nesse artigo gostaríamos de pensar sobre a localização do índio nesse mundo tecnológico, os limites da sua identidade

diferenciada, como também, quais as contribuições da cultura indígena para a compreensão desse nosso cotidiano enfermo, alienado e cheio de riscos.

Foi dividido em três partes, primeiramente discorrer-se-á sobre o pensamento linear, sua superfície, a lógica cartesiana da fragmentação, como também os reflexos no comportamento humano. A proposta é traçar uma linha do pensamento linear ao complexo, tratando do conceito de complexidade, visão sistêmica, pensamento pluridimensional e etc..

Num segundo momento, verificar a ideia da humanidade cansada, da civilização do excesso e consumismo e de uma nova racionalidade, na perspectiva do risco e da insegurança, como também do amor como categoria essencial.

Finalmente, na última etapa do artigo, discutir o mundo da etnologia, procurando uma definição sobre identidade e compreensão do que significa a singularidade do índio.

## **DO PENSAMENTO LINEAR AO COMPLEXO**

O ponto de referência inicial dessa proposta de discussão, como já salientado na introdução, é o marco da modernidade, quando surge então a formação dos Estados-nacionais, o ressurgimento da vida urbana, do comércio e das ciências como tal concebemos. É nesse período de tempo histórico que pensa-se refletir sobre o pensamento Linear, suas implicações para uma teoria do conhecimento, ou da informação. Num mundo tocado pela preocupação humana sobre o universo e seus movimentos astronômicos, da descoberta do Novo Mundo e das sociedades exóticas lá encontradas, do fluxo mercantil e da emergência de uma burguesia com profunda vocação histórica, a partir desses acontecimentos, é que se propõe a indagar os (des) caminhos do pensamento linear, tendo como premissas a lógica (des) construtiva de Descartes e o racionalismo tipicamente secular de Leibnitz.

A modernidade esteve marcada pela certeza do progresso, do consenso da superioridade da razão e fragmentada pelo método mecanicista do conhecimento. O conhecimento era precário, mas auto-suficiente, contrapondo com aquilo que Morin (1986) trata de subinformação e superinformação atual. Para esse autor, hoje sofre-se simultaneamente, de escassez e de excesso, ou seja, zonas de sombra informacional (1986). Pode-se dizer que sabemos muito, mas de nada, pois nosso acúmulo de informação se perde num mundo ilimitado de partes soltas, sem conexão com o todo. É Morin (1986, p. 77) que aponta que dentro das ciências:

[...] o paradigma dominante provocou a redução do complexo ao simples, do global ao elementar, da organização à ordem, da qualidade à quantidade, do multidimensional ao

formal, do destacar fenômenos em **objetos isolados de seu contexto** e separados do sujeito que os percebe/concebe.

Esse reducionismo ou fragmentação do conhecimento, consolidado na modernidade, deixou um vazio epistemológico de conteúdo moral, ou seja, a sensação de vazio, de isolamento, desconexão. E sozinho no universo, sem uma base humana de solidariedade, a consequência foi a construção de uma lógica de sobrevivência, baseado num entendimento finalístico, em que os fins justificam os meios, perdendo com isso a relação de processo, de interação com o meio. A idéia da separação do conhecimento trouxe consigo também o isolamento do humano, que sozinho, caminhou para um processo de auto-afirmação e negação do outro. Mariotti (2000, p. 135) observa que esse pensamento está pautado no modelo mental linear, e desta forma, acirra a competitividade. A falta de alteridade nos posiciona sempre contra o outro.

O pensamento linear funda-se no modelo mental da mecânica moderna, e com Descartes a separação sujeito-objeto podemos dizer que chega a seu ápice Mariotti (2000, p. 135).

Importante considerar, que a dimensão do pensamento linear vai muito além do campo do conhecimento puramente específico, atingindo os laços de lealdade das sociedades humanas, separando os indivíduos, tal como partes de uma engenharia da mecânica.

A superespecialização do conhecimento está relacionada com a ética da competitividade, que se traduz na fragmentação do ser. Existir passou a significar estar separado do todo, como uma peça sem sentido fora da máquina. De certa forma, o pensamento linear, nas bases do conhecimento fragmentado, dividiu o indivisível, e as partes separadas tornaram-se sem sentido. Essa ruptura tem um reflexo profundo nas trocas humanas, desenvolvendo o sentimento de estranheza e desconfiança em relação ao outro. As teses de Maquiavel e Hobbes, que não são indiferentes a essa lógica da modernidade, lançam premissas de um pessimismo antropológico, apontando em direção a uma ontologia sombria do humano.

Como resultado dessa perspectiva sobre a condição humana, as relações entre os seres humanos se limitam a três tipos:

[...] o primeiro são as pessoas que estão acima e a quem se deve obediência, o segundo são os que estão abaixo e é requerido deles servidão. O terceiro são os que estão no mesmo grupo em que estamos e se tornam competidores, já que almejam a mesma coisa que a gente. (MARIOTTI, 2000, p. 136).

Assim não resta alternativa, a não ser negar o outro para sofrer sozinho.

Durante o processo constitutivo da modernidade industrial ou primitiva, o conhecimento defendido era sinônimo de progresso ilimitado e promessas certas de felicidade futura. Havia uma visão quase messiânica, pois o pensamento linear, de cunho finalista, possui implicitamente a espera da salvação, seja de deus ou da ciência. Se por um lado tem-se o pessimismo antropológico, por outro a idéia da salvação pelo conhecimento fragmentado do pensamento de base linear.

Se o pensamento linear fracionou as relações sociais, surge com a pós-modernidade, termo esse ainda sem consenso - a preocupação com o outro (MARIOTTI, 2000, p. 139), ou ainda, a idéia de conjunto, historicamente fragmentado. A falta de consenso, conforme Giddens e col. (1997) é uma demonstração da desconfiança do conhecimento especializado. A sociedade do conhecimento pôs em dúvida o modelo mental do pensamento linear. Com isso, abriu outras formas de conhecimento, refutadas pelo racionalismo moderno. Como pontua Mariotti (2000, p. 140), a ciência, ou melhor, o cientificismo, era o único modo possível e correto de entendimento do mundo. Única forma de racionalidade possível de ser utilizada. Porém, outras lógicas, com pressupostos diferentes da ciência, como o misticismo e a magia, passam a ser reconhecidos como possibilidade de conhecimento do mundo, não restringindo o conhecimento humano ao absolutismo da ciência. É que o modelo do pensamento linear utilizou as bases mecânicas e reducionistas das ciências naturais, diminuindo a percepção pluridimensional da complexidade. Como observa Morin (1986), devido às ciências humanas utilizarem o paradigma reducionista das ciências naturais para resolver problemas complexos que envolvem as relações humanas, em geral fracassam em sua intenção.

O modelo mental de conhecimento, contrário do pensamento unidimensional, ou linear, passou a ser chamado de complexidade. É o próprio Morin (1986, p. 58) que explica:

A complexidade é não precisar isolar o fenômeno para compreendê-lo; é, pelo contrário, a necessidade de ligá-lo a suas articulações naturais. [...] o problema da informação é fundamentalmente complexo, pois não pode ser isolado do problema do espírito humano: “há distinguibilidade, não separabilidade dos problemas. Isso assusta. É, com efeito, assustador. Mas é o único caminho para tentar compreender”.

Giddens, Beck e Lash (1997), em *Modernidade Reflexiva*, escrevem sobre a racionalidade ambivalente, ou seja, a inserção da dúvida no processo intelectual, apontado por Morin (1986, p. 314) como “o reconhecimento da incerteza, o aparecimento da incerteza nos pontos em que tudo parecia seguro, acertado, regulado, portanto predizível”.

A busca pela certeza, característica da modernidade, como também a exaltação da razão, está profundamente relacionado com a vontade de domínio da natureza, e da conquista do mundo. Pois conhecer se traduz como poder, mando e subjugação do universo aos interesses humanos. Está implícito esse antropocentrismo de base mecanicista e linear. Individualismo, competitividade, conquista, separação, são palavras de ordem no processo do pensamento linear. Evidentemente que essa lógica terá reflexos nas relações humanas e sociais. O “outro” passa também a ser objeto de domínio. Como aponta Mariotti (2000, p. 171), um dos grandes ideais da modernidade, a necessidade de ter domínio da natureza, estendeu-se, é claro, ao homem. Ver o “outro” como uma coisa facilitou a tarefa de controlá-lo e dominá-lo.

Toda construção epistemológica da modernidade fundamenta-se ora na fragmentação do conhecimento, ora no pessimismo antropológico. Ou seja, a condição humana está localizada em uma maldade ontológica, sendo a força – Estado hobbesiano - a única forma de conter esses instintos. Se o ser medieval era tolhido pelo poder sobrenatural do divino, o homem moderno torna-se prisioneiro do Estado e da ciência. Se o pensamento linear, mecanicista, transforma o ser em uma peça isolada do conjunto da vida, ainda o interpreta como o “ lobo do homem” , mau e sozinho, não resta outra alternativa a não ser dominá-lo. Diante dessa realidade, a competitividade se explica como resultado compreensível.

Sendo assim, o “outro” é motivo de desconfiança, medo e competição, desprovido de qualquer generosidade. Esses pressupostos se encaixam na perspectiva linear do pensamento moderno, onde a competitividade se traduz no desenvolvimento do capitalismo. As bases estão lançadas, o campo preparado para que cresça o individualismo, o isolamento, e a pauperização do conhecimento e da capacidade humana de amar.

A falta de cooperação, resultado evidente da competitividade, traz consigo enormes problemas para as relações sociais, como também para a vida psicológica do humano, pois na condição de animal político, como indicado por Aristóteles, o ser humano depende do meio e da vida social para a satisfação de suas necessidades mais elementares e sofisticadas. Somos seres relacionais, e quando encontramos ambiente completamente fechado e estranho, antagônico, as relações sociais são profundamente afetadas, como também aquelas estruturas relacionadas as percepções afetivas-emocionais. Como observa Maturana (1997, p. 185):

A competição é anti-social. A competição, como uma atividade humana, implica na negação do outro, fechando seu domínio de existência no domínio da competição. A competição nega o amor. Membros das culturas modernas prezam a competição como uma fonte de progresso. Eu penso que a competição gera cegueira, porque nega o outro e reduz a criatividade reduzindo as circunstâncias de coexistência. A origem antropológica do *Homo sapiens* não se deu através da competição, mas sim

através da cooperação, e a cooperação só pode se dar como uma atividade espontânea através da aceitação mútua, isto é, através do amor.

Como trata Fromm (1964, p. 35), no sentimento de amor reside a única resposta a natureza humana, contudo a lógica do pensamento linear é perversa para as relações afetivas, pois essas trocas não obedecem as leis da mecânica e da física clássica.

Santos (2006) observa que perdemos o sentido da história, quando colocamos o capital como direção da vida. Esse autor corrobora ao distinguir competição de competitividade, sendo esta última a impossibilidade de qualquer forma de compaixão.

O pensamento linear está por detrás também da mercantilização da natureza, vista na perspectiva economicista. A idéia central do progresso, e o esquecimento total dos riscos da degradação ecológica, é signo tanto do pensamento unidimensional como dessa modernidade industrial. Como aponta Giddens e col. (1997), em *Modernidade Reflexiva*:

Pode-se virtualmente dizer que as constelações da sociedade de risco são produzidas porque as certezas da sociedade industrial ( o consenso para o progresso ou a abstração dos efeitos e dos riscos ecológicos) dominam o pensamento e a ação das pessoas e das instituições na sociedade industrial.

O pensamento complexo em seu caráter renovador redimensiona o modelo mental de apreensão do conhecimento, não apenas relacionando o humano com a natureza de forma sistêmica, como também abrindo canais imaginativos e intuitivos para outras formas de saberes. O esgotamento do pensamento linear, ou do cientificismo da ciência, trouxe novas dimensões ao pensamento. Como observa Giddens e col. (1997, p. 109), a ciência perdeu boa parte da aura de autoridade que um dia possuiu.

Esse contexto de transformações e diferenças faz parte do processo de discussão do pensamento linear ao complexo, do isolacionismo mecanicista a busca de uma totalidade de compreensão integrada.

## **RISCO NA SOCIEDADE HUMANAMENTE CANSADA**

Após as certezas do pensamento linear, do conhecimento fragmentado, das bases constitutivas de uma prática econômica exploratória incansável, tanto do meio como do humano, encontramos um mundo cheio de incertezas, de riscos e de excessos. Nesse sentido, pode-se em linguagem figurada associar ao transbordamento, ou a intoxicação daquilo que se produziu durante a modernidade industrial. Do ponto de vista materialista, pode-se classificar nossa sociedade como uma civilização em excesso (MENEGAT, 2006), e na perspectiva da

condição humana como uma civilização cansada. Alienação, mal-estar civilizatório, obesidade de consumo, e acúmulo de informação. Para Morin (1986, p. 326):

Já Marcuse havia previsto que a civilização industrial alimentava a própria destruição. Walter Benjamin compreendeu que todo desenvolvimento civilizacional comporta seu avesso, ou a barbárie. Ainda mais cedo, mesmo antes de Hitler, Freud percebeu que o desenvolvimento da vida civilizada inibia e recalca profundamente nossa barbárie mental, favorecendo uma acumulação subterrânea que chegaria a um nível explosivo.

Importante destacar a palavra barbárie utilizada por Morin (1986), pois por muito tempo esteve associada a uma perspectiva evolucionista na antropologia, no sentido de estágio linear-civilizatório, ou seja, obrigatoriamente, como fatalismo humano, da selvageria para barbárie, e desta até chegar na civilização. O Outro, o desconhecido, o diferente, o estranho, seria o bárbaro, atrasado e perigoso.

Por outro lado, na perspectiva marxista, barbárie trata-se da exploração humana pelo capital, destruindo as possibilidades históricas de uma sociedade justa e emocionalmente saudável.

Entende-se que os dois sentidos da palavra barbárie se completam, traduzindo tanto a degradação humana pelo absolutismo econômico, como também a incapacidade de relações solidárias com a diferença. O capital destinado a destruição, seja na guerra declarada aos povos distantes ou no desespero silencioso do próprio cotidiano; tudo é barbárie, conforme aponta Morin (1986), trata-se de uma barbárie racionalizadora, tecnológica, científica, que permitiu o campo de concentração, racionalizando a câmara de gás, a tortura, etc. Fala ainda Morin (1986, p.352) de violência enlouquecida. Mariotti (2000) destaca que, esse panorama é resultado de um processo da modernidade levada às últimas conseqüências. Como se fosse uma coisificação das pessoas e da própria vida humana. Trata-se de utilitarismo e pauperização em larga escala.

Os objetos, como também os indivíduos, não têm valor por si mesmo, mas sim por sua utilidade e conseqüentemente por seu preço. O próprio conceito de dignidade humana perde seu sentido, passando a ser valorizadas as coisas que podem ser trocas e as quais têm um preço. Nesta perspectiva, o economicismo tecnocrático, que sustentava que o desenvolvimento material conduziria ao bem-estar social, torna-se o “melhor exemplo da idéia de progresso da modernidade levada às últimas conseqüências” (MARIOTTI, 2000, p. 124).

Muitos psicólogos sustentam que a saúde mental se trata de um problema individual. Contudo, Fromm (1964, p. 13) propõe-se a discutir a patologia da normalidade ou a patologia



da sociedade ocidental contemporânea. O autor comenta que nos faltam estudos sobre os números de doentes mentais, sendo que sobram estatísticas de mercado, PIB e consumo.

Nesse sentido, Fromm (1964) destaca essa contradição profunda, entre tamanha produção de riqueza e o altíssimo nível de seres humanos doentes, depressivos, angustiados e outras patologias como síndrome do pânico e transtorno bipolar. O número também de suicidas e dependentes químicos, tabagistas, alcoolistas e demais usuários de drogas. Esse dado é relevante, pois aponta duas direções contrárias, o enriquecimento e o mal-estar interior. Claro que os avanços tecnológicos são bem vindos, contudo qual o preço e qual a relação de um mundo tecnológico a beira de um colapso? Fromm (1964, p. 17) indaga:

Os países com o maior índice de suicídio acompanham também o de alcoolismo. E isso acompanha os Estados mais prósperos materialmente. Não estaríamos profundamente equivocados em nosso modo de viver e em nossos objetivos sociais? Será que ao escolhermos a satisfação das necessidades materiais não chegamos a um profundo tédio, e o suicídio e alcoolismo sejam meios patológicos de escaparmos dessa realidade? Talvez seja a ilustração da idéia de que nem só de pão vive o homem e que a sociedade moderna não satisfaz outras necessidades humanas. Mais quais seriam essas necessidades?

A relação da angustia, do vazio e das patologias doentias desenvolvidas pela sociedade de consumo está profundamente marcada pelo desenvolvimento do pensamento linear e do método mecanicista da ciência.

O humano sente-se só, os laços de lealdade foram mutilados, e como uma peça divorciada do restante da vida, Ele suporta sozinho o peso do mundo. Como seres deslocados, presos em uma rotina alienante, estranhos de si mesmos, atendendo à lógica do individualismo liberal. A solidariedade orgânica pensada por Durkheim em um nível desumanizador, pois nos faltam o sentimento de pertencimento, de ligação com o coletivo, e ainda, como aponta Fromm (1964, pp. 33-35), da escassez de amor.

A pessoa perturbada é aquela que fracassou em sua tentativa de estabelecer alguma classe de união. Existem várias formas de estabelecer essa união. Pode ser se submetendo a uma pessoa, grupo instituição ou Deus. Também pelo domínio ou poder. [...] O amor é a forma mais adequada de preenchimento dessa incompletude. O amor é a orientação produtiva, que se dá consigo, seu próximo e a natureza. No sentimento de amor reside a única resposta a natureza humana.

Como seres históricos e dependentes das relações sociais, torna-se evidente que o enfraquecimento dos laços de união com o meio, com a comunidade e consigo próprio – pois o individualismo vivenciado é vazio de si mesmo – desenvolve as doenças emocionais contemporâneas. Isso por ser traduzido como ausência de amor.

Claro que a dificuldade humana, os conflitos da existência não são exclusivos da sociedade de informação, do consumo e da tecnologia. A luta com a angústia é observado nos estágios da história humana, do próprio existir humano. Mas percebemos que os parâmetros da modernidade, a lógica do capitalismo, a fragmentação do conhecimento, o deslocamento humano da natureza e da comunidade, atingiu patamares extraordinários, que nos faz pensar na imagem de uma civilização esgotada. E a resposta pode estar na substituição ou na complementação do pensamento linear pelo modelo mental da complexidade. Abrir o conhecimento a outras lógicas do saber, permitir a capacidade imaginativa do humano, refazer a imagem humana, dar-se ao semelhante, aprender com o amor. Como coloca Morin (1986):

Freud viu isso muito bem no final de seu trabalho genial *Mal-estar na civilização*: chegou até o momento de Eros encontrar novas forças na sua luta contra o seu não menos eterno inimigo. Realmente, um renascimento do amor, uma expansão de **amor**, ao mesmo tempo que uma curiosidade renovada diante da abertura do mistério e uma inteligência renovada para considerar a aventura humana, é o que nos permitirá enfrentar a angústia sem soçobrar. Mas, dirão logo, desde que surgiu o homem, travou-se a luta contra a **angústia** e o desespero por meio de um tremendo esvaziamento da morte, um tremendo preenchimento do nada, uma tremenda consolidação mítica do nosso universo! Podemos revolucionar nossa relação com a angústia? Eu poderia perguntar primeiro: pode-se verdadeiramente, ainda hoje em dia, exorcizar a angústia por meio da salvação? E se respondo que não, quero dizer, quero dizer também que não podemos igualmente querer expulsar e evacuar a angústia, mas sim enfrentá-la. Poderemos fazê-lo se vivermos a vida de uma maneira mais forte, se soubermos amar, gozar, pensar melhor. Então a angústia deixará de nos degradar, cegar, desorientar, e deixaremos de nos dopar excessivamente contra ela. Nunca a eliminaremos: devemos aprender a conviver e trabalhar com ela.

O individualismo leva ao isolamento. A individualidade conduz a interpessoalidade (MARIOTTI, 2000, p. 167), e esta ao fracasso do amor. E sem amor, a existência humana perde seu significado. Nesse sentido, sem idealizarmos uma sociedade perfeita, livres do mito de Rousseau do bom selvagem, seja interessante pensarmos em outros modelos sociais, comunidades humanas que tradicionalmente vivem em uma sociedade sem Estado, sem mercado e sem escrita. Mesmo considerando que toda cultura é dinâmica, os povos indígenas guardam de forma diversificada, signos mentais coletivos diferenciadores. Ou seja, sociedades que não passaram pelo modelo mental linear, do conhecimento unidimensional, e pela lógica de Descartes. Nesse processo de transição, do linear ao complexo, como refletir a presença dos povos indígenas? Qual a contribuição e aprendizagem podemos tirar desses modelos sociais alternativos ao projeto moderno de progresso industrial, desenvolvimento tecnológico, aceleração do tempo, e de consumo

em excesso? Sem dúvida que tal questionamento demandaria um trabalho mais extenso, contudo vale à título provisório uma reflexão inicial.

Primeiramente temos que pensar o significado de se ser índio. Quais as variantes, conceitos e elementos indispensáveis para definirmos a condição indígena. Nesse sentido torna-se necessário adentrarmos no mundo da etnologia, da etnicidade e das discussões antropológicas.

### **POVOS INDÍGENAS: DA SOBREVIVÊNCIA A REINVENÇÃO:**

Nesse tópico, talvez a discussão principal do texto, quer-se refletir sobre a identidade indígena, presente ou em processo de desaparecimento, frente à sociedade de informação e das mudanças do pensamento linear ao complexo.

O estudo das identidades tornou-se um dos temas fundamentais dos estudos sociais, considerando o avanço visível dos movimentos atuais de reivindicação identitária. Em meio ao processo de globalização, em suas mais variadas formas interpretativas, certo é a presença de ampla discussão e mobilização anti- homogeneização cultural mundial.

Refletir sobre identidade é ir ao centro dos estudos da etnologia, e perquirir sobre os complexos mecanismos das relações da alteridade, do Outro, da diferença, enfim, da própria diversidade humana. Se somos seres da cultura, discutir identidade é sinônimo da própria condição humana, ou seja, quem somos, ou quem pensamos que somos. Nesse item, tentar-se-á apontar algumas considerações sobre a identidade indígena. Quem poderá ser considerado índio, e como a sociedade da informação, pode ser inserida nessa identidade. Índio, sem perder a sua identidade, pode usufruir da tecnologia? Entre o radicalismo romântico de certos antropólogos, que gostariam de manter etnias indígenas como espécie de museu arqueológico vivo para seus estudos exóticos ou o entendimento despreparado e fatalista daqueles que negam a diversidade e proclamam a lógica moderna e capitalista como única forma existencial, onde pode estar a identidade indígena, como suas diferenças, especificidades e beleza? Bem, primeiramente torna-se necessário apontar algumas reflexões sobre identidade étnica.

Etnia é a definição de um povo, marcado por traços culturais que lhe dão uma identidade própria. Muito além dos traços físicos, os contornos da etnia são de natureza essencialmente culturais. Essa identidade atua não somente no plano material, mas possui também uma dimensão abstrata, ou seja, abrange modelos econômicos, organizações políticas até relações de parentesco e padrões afetivos. Conhecemos um povo

pela forma que se veste, pela maneira que chora seus mortos, por seus gostos alimentares, por suas festas e suas crenças espirituais. Também compartilham de um passado comum, de uma história viva na memória coletiva. O critério físico, reducionista e completamente sem valor científico, é um conceito profundamente ultrapassado.

Boas referenciado por Marconi e col., (2005, p. 22) assinala que a cultura, é “a totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracterizam o comportamento dos indivíduos que compõe um grupo social.” Para Malinowski (1944 *apud*, MARCONI e col. 2005, p. 22), cultura é o todo global consistente de implementos e bens de consumo, de cartas constitucionais para os vários agrupamentos sociais, de idéias e ofícios humanos, de crenças e costumes. De acordo com Marconi e col. (2005) ultrapassa mais de 160 definições de cultura, contudo como ressalta Herkovits (*apud* LAKATOS 1982, p.125) de forma clara e objetiva, cultura é a parte do ambiente feita pelo homem. A cultura pode ser tanto material – ergologia – artefatos, bens tangíveis, construções, ferramentas, instrumentos, como também imaterial – animologia – como crenças, conhecimento, significados, valores e aptidões. O conjunto desses elementos constrói aquilo que chamamos de identidade. E a identidade é o que caracteriza a etnia. Assim etnologia é o estudo das identidades étnicas, e etnografia a descrição gráfica dos comportamentos étnicos.

A identidade porém acompanha a diferença, pois são justamente nas relações entre etnias diferentes que as identidades se projetam, naquele espaço chamado por Barth de fronteira interétnica (1998, p. 185). É na fronteira interétnica, nessa faixa de confronto, que melhor observamos as especificidades culturais da etnia, e descobrimos as identidades, pois identidade e diferença estão permanentemente juntas, considerando que a identidade possui um caráter relacional. Como aponta Woodward (2000, p. 7), “ser um sérvio é ser um não-croata. A identidade é assim, marcada pela diferença”. Algumas vezes a identidade assume um caráter simbólico, como uma comunidade imaginada, quando são reivindicados desejos de uma unidade já transformada. Mas de qualquer forma, como cita Silva (2000, p. 75) “assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade”. Essa relação, identidade-diferença, é chamada de identidade contrastiva, ou seja, para perceber os limites da minha identidade, preciso comparar com a identidade do “Outro”. O “Outro” é a diferença e é justamente a diferença que possibilita criar o sentimento de pertencimento e unidade da identidade.

Importa destacar que as sociedades humanas nunca se encontram isoladas, como observa Lévi-Strauss (1952, p. 17). Por mais distantes, a troca de informações entre sociedade estranhas ocorre via de regra, mesmo em graus diferentes. A cultura é dinâmica,

manifesta-se sempre de forma processual e relacional. Contudo, quando as identidades diferentes se encontram, como entre etnias indígenas e não-índias, ocorre o que Oliveira (1996) entende por fricção interétnica. Muitas vezes, a fricção interétnica é marcada por violências, tanto no plano físico como simbólico. Como pontua Oliveira (1996, p. 46) “a existência de uma tende a negar a da outra.” Inclusive a própria idéia de fricção já insinua um processo complexo e tenso de atrito. Como ensina Martins (1997, p. 81) “a fronteira tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro é degradado para desse modo, viabilizar a existência de quem domina, subjuga e explora.” Nesse sentido acrescenta Silva (2000, p. 81) “a identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder.”

A fricção interétnica é uma questão atual no mundo contemporâneo, inclusive urbano. Não apenas nas fronteiras dos povos exóticos, como também presente no coração das grandes metrópoles do mundo. Os conflitos entre hispânicos, negros, coreanos, iraquianos e demais grupos humanos nos Estados Unidos é um exemplo típico da contemporaneidade da fricção interétnica.

Nesse sentido, importa reconhecer que o “Outro” sempre foi motivo de antagonismo e estranheza, quando não de exploração e crueldade. Afinal, o distante, o desigual, na maioria das vezes, é visto na perspectiva de uma humanidade diminuída, ou melhor, de uma humanidade inferior a sua. E nesse sentido, como bem observa Elias (2000, p. 199) “ao que parece, quase todos os grupos humanos tendem a perceber determinados outros grupos como pessoas de menor valor do que eles mesmos.”

É sabido que o processo de exclusão do “Outro”, ou seja, a prática da intolerância, pode variar de forma e intensidade de um grupo para outro, como também se diferenciar particularmente entre indivíduos do mesmo grupo, contudo, ainda são escassos os estudos que dêem a origem de tal sentimento da personalidade humana, já que, a estigmatização do “Outro” tende à universalidade. Talvez, indaga Elias (2000, p. 209) “possamos falar da necessidade humana, nunca serenada, de elevar a autoestima, de melhorar o valor da própria pessoa ou do próprio grupo.” E esse processo de diminuir o “Outro” para elevar a própria estima “é tão difundido que quase não podemos imaginar uma sociedade humana que não tenha desenvolvido, em relação a certos grupos, uma técnica de estigmatização” (ELIAS, 2000, p. 210).

Sugere Elias (2000) que, quanto maior a autoconfiança de um povo em relação ao seu próprio valor, maior seria também o nível de tolerância com os outros povos. Pois, o processo de estigmatização tem muito a ver com o sentimento de medo que paira entre os povos, e,

nessa direção, este autor pontua que só poderemos esperar uma maior igualdade entre os grupos humanos, ou tolerância entre os povos se conseguirmos reduzir o temor recíproco existente, tanto no plano individual quanto no coletivo.

Feitas essas considerações iniciais sobre identidade étnica, de que forma podemos pensar a identidade indígena? Será que não há espaço para se ser índio nesse mundo de tecnologia avançada? As identidades indígenas estão falecendo? Ou condenadas à memória de um passado da humanidade?

Desde o informe em 1971, de Hérnan Santa Cruz, relator especial da Subcomissão de prevenção à discriminação e proteção das minorias das Nações Unidas, o debate sobre os critérios de identificação da pessoa ou grupo indígena motivou muitas discussões. Segundo assinala Hérnan Santa Cruz, qualificar *una persona o a un grupo como indígena puede ser, sin embargo, un problema complejo y difícil* (PAPADÓLO,1995, p. 8). Esta dificuldade também é compartilhada por Stavenhagen, que declara: *una de las mayores dificultades a las que se enfrentan los autores de éstos y otros estudios, es definir las poblaciones indígenas* (STAVENHAGEN, 1988, p. 135).

As dificuldades se explicam pelo fato de que, com o correr dos anos, em muitos lugares do mundo houve um certo “hibridismo biológico e cultural” (PAPADÓLO,1995, p. 8), pois com exceção daqueles habitantes indígenas que vivem isolados da sociedade nacional, em florestas mais profundas, as relações interétnicas e a vida em comum diminuíram drasticamente os contraste físicos e culturais fundamentais existentes em períodos remotos. Cita-se Guatemala, Bolívia e Equador, onde os descendentes dos habitantes originários formam a maioria da sociedade nacional. Nesses casos, indaga-se se é possível identificar quase a totalidade de um país como indígena.

Assim, em um primeiro momento, temos a formulação do seguinte problema: o que é ser indígena. Resolvida esta questão, chega-se ao entendimento de quais indivíduos e grupos no mundo podem ser considerados ou não indígenas. Resta contudo uma segunda indagação: essas pessoas devem ser tratadas como grupos, comunidades, povos ou populações? Como observa Papadópolo (1995, p. 9), atualmente a controvérsia resume-se em dois termos; “populações” ou “povos”. Naturalmente, a adoção dessa ou daquela expressão possui implicações diversas no direito internacional, como por exemplo o direito à autodeterminação reconhecido pelas Nações Unidas a todos os povos.

A primeira discussão deve ser sobre os possíveis critérios que definem a condição indígena, ou seja, quem pode ser considerado indígena. Diga-se, de antemão, que a categoria

índio tem sido de difícil conceituação no marco dos trabalhos jurídicos das Nações Unidas (STAVENHAGEN, 1988, p. 63).

O estudo realizado pela Organização Internacional do Trabalho – OIT, em 1953, referia-se aos indígenas como os descendentes da população aborígine originária de um local antes da colonização. Considerava-se também que esses descendentes tinham mais tendência a viver em conformidade com suas instituições sociais, econômica e culturais do que com a cultura nacional (PAPADÓLO, 1995, p. 8). No âmbito da Organização Internacional do Trabalho -OIT, também o Convênio Nº 107 de 1957 fazia menção à condição indígena, enfatizando em seu artigo 1º “o caráter atrasado das comunidades indígenas em relação às sociedades nacionais que estas integram” (PAPADÓLO,1995, p. 13). Tratava-se obviamente de uma visão etnocêntrica e colonialista. Posteriormente, o Convênio 169 de 1989 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, reformulou seu conceito de indígena, ainda utilizando porém o termo “tribal”, que possui conotações discutíveis do ponto de vista etnológico.

No estudo das Nações Unidas sobre discriminação contra as populações indígenas, elaborado por Martinez Cobo e publicado em 1987, comunidades indígenas são as que possuem uma continuidade histórica com as sociedades existentes antes da invasão colonialista e as que se consideram distintas da sociedade nacional dominante. Essas comunidades, de acordo com o referido estudo, possuem a determinação de preservarem e transmitirem a suas futuras gerações sua identidade étnica, com seus valores particulares de cultura.

Alguns fundamentos dessa definição devem ser destacados, acompanhando o pensamento de Stavenhagen (1998, p. 63):

[...] existência originária e continuidade histórica anterior ao processo de colonização; identidade própria distinta da sociedade dominante; posição de subordinação ante a sociedade dominante; preservação de padrões culturais e ligação particular com um território.

Quanto ao indivíduo integrante ou não de uma comunidade indígena, o estudo do Sr. Martinez Cobo propõe a seguinte definição: é índio quem se auto-identifica como tal – consciência de grupo - e é reconhecido por essa população como seu membro – aceitação do grupo (PAPADÓLO,1995, p. 15).

Nesse mesmo sentido, aponta a antropóloga Cunha (1985) que comunidades indígenas são aquelas comunidades que se consideram segmentos distintos da sociedade nacional em

virtude de uma consciência de sua continuidade histórica com sociedades pré-colombianas. E índio, conclui a referida antropóloga, é quem se considera pertencente a uma dessas comunidades e é por ela reconhecido como membro.

A percepção da diferença em face da continuidade histórica das sociedades pré-coloniais indica a direção daquilo que podemos identificar como indígena. Assim, é necessário que se registre a superação dos critérios puramente biológicos e culturais, pois mesmo considerando a existência de uma especificidade cultural própria dos indígenas, não há cultura estática, como bem observa Benatti (1992, p. 213); “cultura não pára no tempo, não é isolada, está sempre em contato com outras culturas”.

No mesmo sentido apontava Ribeiro (1970, p. 446) que “a língua, os costumes, as crenças, são atributos externos à etnia, suscetíveis de profundas alterações, sem que esta sofra colapso ou mutação [...]”, e de que, antes de especificidades culturais e raciais, as etnias formam categorias de representações recíprocas e de lealdades morais.

É indígena a sociedade comunitária originária, que mantém vínculos históricos pré-coloniais e consciência da diversidade em relação à sociedade nacional dominante e estabelecida. São fundamentos para uma conceituação ampla de indígena: a autoidentificação e a oposição, ou seja, a identidade contrastiva (BENATTI, 1993, 213). Estes conceitos são baseados em Barth referenciado por Santos (1989, p. 4), quando define grupos étnicos como organizações sociais que se identificam e são identificados pelos outros como diferentes.

Segundo o Conselho Mundial de Povos Indígenas, “el derecho de definir quién es persona indígena se reserva a los propios pueblos indígenas”. E acrescentam, “ninguna circunstancia debe permitir que definiciones artificiales nos digan quienes somos” (PAPADÓLO, 1995, p. 18).

Para o Conselho Índio da Sudamérica, os povos indígenas são os descendentes das primeiras populações do continente, com uma história em comum e uma personalidade étnica própria, e que, após 500 anos, procuram a libertação do colonialismo ocidental (PAPADÓLO, 1995, p. 18). De qualquer forma, importante citar o estudo pioneiro de Martinez Cobo, publicado pelas Nações Unidas em 1987, quando assinala que cabe à comunidade indígena o direito soberano de decidir quem é indígena, sem interferência externa (PAPADÓLO, 1995, p. 19).

Outra questão relevante é questionar se a etnias indígenas estão ameaçadas ou condenadas ao desaparecimento. Percebe-se a expectativa frustrada do indigenismo oficial, quanto ao processo de integração ou assimilação desses povos. Ou seja, os povos indígenas, apesar de tudo, continuam vivos como etnias específicas, preservando suas tradições e



culturas. Como observou Oliveira referenciado por Monte (1999, p. 37) “ [...] ao contrário do que muitos poderiam pensar (e seus inimigos desejar) não estão absolutamente em processo de desaparecimento, mas apresentam tal vitalidade – em que pese toda sorte de adversidades que nos permite dizer que eles estão aqui para ficar.”

Povos que eram considerados praticamente como ruínas, como aponta Diaz-Polanco (1987, p. 15), ou que pareciam estar condenados a serem diluídos nas unidades nacionais, têm demonstrado uma força vital surpreendente, até mesma revolucionária.

Como relata Martinez Cobos em seu estudo apresentado às Nações Unidas e publicado em 1987, a política dos Estados baseava-se na suposição de que as culturas, línguas e tradições indígenas desapareceriam naturalmente, ou seriam incorporados pela cultura nacional. Hoje, acrescenta Martinez Cobos, a julgar pelos acontecimentos, essa idéia, a desindigenização, parece não ter sido bem fundada ou as políticas integracionistas não foram tão bem sucedidas (PAPADÓLO, 1995, p. 44). Talvez a opressão e a discriminação, como aponta Diaz-Polanco (1987, p. 15), tenham efeito contrário e mesmo ajudem a fortalecer as identidades étnicas próprias.

Desde a Declaração de Barbados, marco fundamental do reconhecimento dos direitos indígenas, é exigido que os Estados assumam uma política libertária, que reconheça a dimensão étnica pluralista e que permita que os povos indígenas sejam sujeitos de sua própria história. Nesse sentido, Luis Villoro (*apud* RANGEL, 1998, p. 238) coloca de forma decisiva:

Enquanto formos nós quem decide por eles, continuarão sendo objeto da história que outros fazem. A verdadeira libertação do índio é reconhecê-lo como sujeito, em cujas mãos está o seu próprio destino; sujeito capaz de nos julgar segundo os seus próprios valores, como nós os temos sempre julgado; sujeito capaz de exercer a sua liberdade sem restrições, como nós exigimos exercê-la. Ser sujeito pleno é ser autônomo. O problema indígena só tem uma solução definitiva: o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas.

Conclui-se primeiramente que cabe aos próprios índios definirem a sua identidade, e depois, a identidade indígena não está desaparecendo, pelo contrário, cada vez vem se afirmando, independentemente do mundo moderno e tecnológico em que pode estar inserido. Isso se chama autodeterminação dos povos indígenas, que significa, acima de tudo, tomar o próprio rumo da história, como sujeito capaz de decidir. Isso é condição básica para um povo. Segundo apontamento de Bartolomé (1998, p. 195), “um povo que carece de autodeterminação carece precisamente do direito de existir como tal”. Em segundo, importante compreender que toda cultura é dinâmica, é que o fato de povos indígenas usufruírem de certas comodidades tecnológicas do mundo moderno não descaracteriza a

identidade indígena. E finalmente, para encerrar o tópico, pode-se aprender bastante com as culturas indígenas, tanto no sentido de relação com a terra, com o mundo da natureza, como também nas relações sociais, nas estruturas políticas e principalmente com as capacidades afetivas e imaginativas. Talvez seja o momento de uma reflexão profunda da direção humana, e o melhor caminho ainda seja o da simplicidade e da ingenuidade da vida.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A sociedade industrial, marcada pelo pensamento linear e unidimensional, fragmentou o conhecimento e o ser humano, criando um processo de alienação tanto pela exploração econômica como também pela individualização do ser.

A perspectiva de uma ontologia pessimista do humano, na condição de mau, contribui de forma significativa para que a competitividade torna-se o modelo das relações sociais, o progresso linear a qualquer preço, a felicidade comprada no modelo do consumo e da tecnologia. Tudo isso fez com que novas preocupações surgissem desse momento opulento e doente da história humana judaico-cristã.

Nesse sentido, um processo de conhecimento baseado na heteropoiese, aberto ao ambiente, onde muitas formas de conhecimento se relacionam numa preocupação existencial dialógica. Assim, torna-se significativo refletir sobre os povos indígenas, modelos sociais tradicionalmente diferenciados por suas opções existenciais.

Como manter a tradição, a diferença, a integração com a natureza, livres do poder-violência do Estado e das pressões de consumo do mercado, e continuar índio? Partimos de algumas considerações: primeiramente toda cultura é dinâmica e que a relação indígena com o mundo tecnológico em nada altera sua identidade própria. Depois, que cabe aos próprios índios definirem quem é índio e quem não é. Isso é condição de reconhecimento da autodeterminação dos povos indígenas. Cabe somente aos próprios índios definirem os limites da identidade indígena. Ainda, apontamos nesse trabalho, que as estatísticas provam que os povos indígenas, apesar de tudo e de todos, não estão em processo de desaparecimento, mas inclusive se fortalecendo em movimentos políticos. E finalmente, para uma civilização cansada e obesa, fragmentada e alienada, pensar sobre o modelo indígena – relação humano/natureza, lazer/trabalho, simplicidade / tecnologia – poderá trazer uma troca de vivências muito interessante para nós, os senhores do progresso e da certeza.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do Índio: signos da intolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, LuxBoelitz, FISCHMANN, Roseli (Orgs.) **Tolerância e Povos Indígenas: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Edusp, 2001.

BARSH, Russel Lawrence. Indigenous Peoples: An Emerging Object of International Law. **American Journal of International Law**, v. 80, n. 2, 1986.

\_\_\_\_\_. Revision of ILO Convention 107. **American Journal of International Law**, v. 81, n. 3, 1987.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina. In: BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alícia M. (Coord.). **Autonomías étnicas y Estados nacionales**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: UNESP, 1998.

BENATTI, José Heder; ALENCAR, José Maria. **Os crimes contra etnias e grupos étnicos: questões sobre o conceito de etnocídio**. Os Direitos Indígenas e a Constituição. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1993.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Definições de Índio e Comunidades Indígenas. In: SANTOS, Silvio Coelho (Org.). **Sociedades Indígenas e o Direito – uma questão de Direitos Humanos**. Florianópolis: UFSC, 1985.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Theo Santiago. 5. ed. Brasil: Francisco Alves, 1990.

COLOMBRES, Adolfo. **Por la Liberación del Indígena: documentos y testimonios, compilación del Proyecto Marandú**. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 1975. (Serie antropológica).

DIAZ-POLANCO, Hector. **Etnia, Nación y Política**. México: Juan Pablos Editor, 1987.

ELIAS, Norbert. **Os Estabelecidos e os *Outsiders***. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000

FROMM, Erich. **Psicoanálisis de La sociedad contemporânea**. Fondo de cultura econômico: México, 1964.

GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização Reflexiva**. Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997. 264p

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Os povos Indígenas e a Escola Diferenciada: comentários sobre alguns Instrumentos Jurídicos Internacionais. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, LuxBoelitz, FISCHMANN, Roseli (Orgs.) **Tolerância e Povos Indígenas: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Edusp, 2001.

GRUNBERG, Georg (Coord.). **La situación del Indígena en América del Sur**. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

\_\_\_\_\_. Os Índios da América Central e a Construção de uma Cultura de Tolerância. Tradução de Maria Denise Fajardo Grupioni. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, LuxBoelitz, FISCHMANN, Roseli (Orgs.) **Tolerância e Povos Indígenas: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Edusp, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania**. Tradução de Antonio Sergio Rocha. Revista Novos Estudos, São Paulo, n. 43, p. 88, 1998.

LAKATOS, Eva Maria. **Sociologia Geral**. São Paulo: Atlas, 1982.

LERNER, Natan. **Minorías y grupos en el Derecho Internacional**. Derechos y Discriminación. [S. l.]: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1991. (Serie Folletos, 17)

LÉVI-STRAUSS- Claude. **Raça e história**. São Paulo: Martins Fontes, 1952.

MAIA, Luciano Mariz. Comunidades e Organizações Indígenas. natureza jurídica, legitimidade processual e outros aspectos jurídicos. **Os Direitos indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1993.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia N. **Antropologia**. Uma introdução. São Paulo:Atlas, 2005.

MARIOTTI, Humberto. **As paixões do ego**: complexidade, política e solidariedade. São Paulo: Palas Atenas, 2000.

MARTINS, Jose de Souza. **Não há terra para plantar neste verão**. O cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. Petrópolis: Vozes, 1986.

MATURANA, Humberto. **A ontologia da realidade**. Organizado por Cristina Magro, Miriam Graciano e Nelson Vaz. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

MENEGAT, Marildo. **O Olho da Barbárie**. 1ed. São Paulo: Expressão Popular, 2006, p.21 - p.42.

MONTE, Marcos Antonio Lorencette. **O Pluralismo Jurídico e os Povos Indígenas no Brasil**. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.

MORIN, Edgar. **Para Sair do Século XX**. Tradução de Vera Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Etnicidad, eticidad y globalización. Autonomías étnicas y Estados nacionales. In: BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alícia M. (Coord.). **Autonomías étnicas y Estados nacionales**. México: Instituto Nacional de Antropología e História, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Sobre o diálogo Intolerante. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, LuxBoelitz, FISCHMANN, Roseli (Orgs.) **Tolerância e Povos Indígenas**: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Edusp, 2001

PANOF, Michel; PERIN Michel. **Dicionário de Etnologia**. Lisboa: Edições 70, 1979.

PAPADÓPOLO, Midorí. **El nuevo enfoque internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas**. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 1995.

RANGEL, Jesus Antonio De La Torre. Direitos dos Povos indígenas: da Nova Espanha até a modernidade. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). **Direito e Justiça na América Indígena**. da conquista à colonização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a Civilização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Os Povos Indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: UFSC, 1989.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Editora Record, 13ª ed. Rio de Janeiro, 2006.

SILVA, Aracy Lopes da. Educação para a Tolerância e Povos Indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, LuxBoelitz, FISCHMANN, Roseli (Orgs.) **Tolerância e Povos Indígenas: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Edusp, 2001.

SILVA, da Tomas Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, da Tomas Tadeu. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

STAVENHAGEN, Rodolfo. El sistema internacional de los derechos indígenas. In: BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alícia M. (Coord.). **Autonomías étnicas y Estados nacionales**. México: Instituto Nacional de Antropología e História, 1998.

\_\_\_\_\_. **Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina**. México: El Colégio de México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.

\_\_\_\_\_. **Os Derechos Indígenas**: nuevo enfoque del Sistema Internacional. Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México, 1989.

SWEPSTON, Lee. **Las Normas Internacionales y la Protección al derecho a la tierra de los pueblos indígenas y tribales**. Revista Internacional del Trabajo, v. 104, n. 1, 1985.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, da Tomas Tadeu. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.