



Cosmovisões e narrativas indígenas

Componente curricular na modalidade de educação a distância

Elcio Cecchetti

Possui graduação em Ciências da Religião-Licenciatura em Ensino Religioso (2005) e Especialização em Fundamentos e Metodologias do Ensino Religioso em Ciências da Religião (2009) pela Universidade Regional de Blumenau. Mestrado (2008) e doutorado (2016) em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente, é professor titular da Universidade Comunitária da Região de Chapecó, vinculado à Área de Ciências Humanas e Jurídicas e ao Mestrado em Educação. É coordenador do curso de licenciatura em Ciências da Religião, modalidade EaD. Tem experiência na área de educação, com ênfase em formação continuada de educadores, diversidade cultural, ensino religioso, interculturalidade, laicidade e direitos humanos. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e Desenvolvimento (GPEAD/FURB) e do Grupo de Pesquisa Desigualdades Sociais, Diversidades Socioculturais e Práticas Educativas (Unochapecó). Membro titular do Comitê Nacional de Respeito a Diversidade Religiosa (CNRDR/Ministério dos Direitos Humanos). Coordenador Geral do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER). Atuou como especialista e leitor crítico da Base Nacional Comum Curricular (BNCC).



Reitor

Cláudio Alcides Jacoski

Pró-Reitor de Administração

José Alexandre De Toni

Pró-Reitora de Graduação e Vice-Reitora

Silvana Muraro Wilder

Pró-Reitor de Pesquisa, Extensão, Inovação e Pós-Graduação

Leonel Piovezana

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento

Márcio da Paixão Rodrigues



Editora da Unochapecó

Coordenação: Rosane Natalina Meneghetti Silveira

Assistente Comercial: Luana Paula Biazus

Assistente editorial: Caroline Kirschner

Revisão: Emanuelle Pilger Mittmann

Conselho Editorial: (2018-2021) Titulares: Leonel Piovezana, César da Silva Camargo, Hilario Junior dos Santos, Claudio Machado Maia, Rosane Natalina Meneguetti Silveira, Ivo Dickmann, Gustavo Lopes Colpani, Clodoaldo Antônio de Sá, Cristian Bau Dal Magro, André Luiz Onghero e Cleunice Zanella.

Suplentes: Rosana Maria Badalotti, Josiane Maria Muneron de Mello, Maria Assunta Busato, Rodrigo Oliveira de Oliveira, Reginaldo Pereira e Idir Canzi.

Assistente Administrativo: Manon Aparecida Pereira de Jesus

Capa: Marcela do Prado, Juliane Fernanda Kuhn de Castro

Diagramação: Kamila Kirschner

Servidão Anjo da Guarda, nº 295-D, Bairro Efapi - Chapecó (SC)

CEP: 89809-900 - Caixa Postal 1141 - Fone: (49) 3321 8088

E-mail: unovirtual@unochapeco.edu.br

Home Page: www.unochapeco.edu.br/ead

Não estão autorizadas nenhuma forma de reprodução, parcial ou integral deste material, sem autorização expressa do autor e do Núcleo de Educação a Distância - Unochapecó

CARTA AO ESTUDANTE

Seja bem-vindo!

Você está recebendo o livro do componente curricular de Cosmovisões e narrativas indígenas.

No atual cenário educacional, em que, cada vez mais, as pessoas buscam por uma formação complementar e há a inserção massiva das tecnologias de informação e comunicação, a modalidade de educação a distância é vislumbrada como uma importante contribuição à expansão do ensino superior no país, que permite formas alternativas de geração e disseminação do conhecimento.

A educação a distância tem sido importante para atingir um grande contingente de estudantes de vários locais, com disponibilidade de tempo para o estudo diversa, além daqueles que não têm a possibilidade de deslocamento até uma instituição de ensino superior todos os dias. Desta forma, a Unochapecó, comprometida com o desenvolvimento do ensino superior, vê a educação a distância como um aporte para a transformação dos métodos de ensino em uma proposta inovadora.

Levando em consideração o pressuposto da necessidade de autodesenvolvimento do estudante da modalidade de educação a distância, este material foi elaborado de forma dialógica, baseada em uma linguagem clara e pertinente aos estudos, além de permitir vários momentos de aprofundamento do conteúdo ao estudante, através da mobilidade para outros meios (como filmes, livros, sites).

Temos como princípio a responsabilidade e o desafio de oferecer uma formação de qualidade, para tanto, a cada novo material, você está convidado a encaminhar sugestões de melhoria para nossa equipe, sempre que julgar relevante.

Lembre-se: nós estaremos à disposição sempre que necessitar de um auxílio, pois assumimos um compromisso com você e com o conhecimento.

Acreditamos no seu sucesso!

Diretoria de Educação a Distância

SUMÁRIO

UNIDADE 1: O UNIVERSO RELIGIOSO E A DIVERSIDADE SOCIOCULTURAL DOS POVOS INDÍGENAS – APONTAMENTOS HISTÓRICOS.....	7
INTRODUÇÃO.....	9
1 AS TENTATIVAS DE DESTRUIÇÃO DOS SABERES SAGRADOS	10
2 AS TENTATIVAS DE ENCOBRIMENTO DO PLURALISMO RELIGIOSO... 	11
3 DIVERSIDADE INDÍGENA NO TEMPO PRESENTE	15
3.2 Diversidade indígena no tempo presente.....	19
CONSIDERAÇÕES FINAIS	23
REFERÊNCIAS.....	23



Unidade 1

O universo religioso dos povos indígenas – apontamentos históricos

Objetivo:

- Conhecer historicamente o universo religioso dos povos indígenas, evidenciando as tentativas de destruição dos saberes sagrados e o encobrimento do pluralismo religioso indígena;
- Conhecer a diversidade da cultura e religiosidade indígena na atualidade.

Conteúdo programático:

- As tentativas de destruição dos saberes sagrados
- As tentativas de encobrimento do pluralismo religioso
- Diversidade indígena no tempo presente

[illegible]

INTRODUÇÃO

Essa unidade traz elementos que nos ajudarão a compreender a diversidade cultural e religiosa dos povos indígenas. Além de apresentar a diversidade cultural, sociopolítica e religiosa, traz também alguns apontamentos sobre a história da relação de contato desses povos com o cristianismo, gerador de profundas mudanças das cosmovisões e narrativas indígenas. Sem compreender esses apontamentos dificulta entendermos o contexto atual de sincretismos e mudanças culturais forçadas.

Pode uma pessoa definir-se como atea, afirmar que não crê em nada para além das coisas materiais e imediatas, mas não existe uma cultura ou um povo ateu. Nos processos de formação cultural, os povos vão buscando explicação e respostas para as questões que a razão não alcança, procurando sentido à própria existência humana e, ao fazê-lo coletivamente, essa atitude perpassa a perspectiva da crença individual, incide naquilo que definimos como doutrina ou teoria, considerada religião. Evidentemente as religiões não são iguais, porque os povos não são iguais, porque as culturas não são iguais e porque as pessoas não são iguais. O que há de comum entre as religiões é a crença de um (ou mais de um para algumas culturas religiosas) ser superior ou uma força superior definida como Deus, Allah, Buda, Tupã, Nhanduru, Brama etc. Algumas sociedades são monoteístas, acreditam num único deus, outras são politeístas, acreditam que existem várias divindades, cada qual cuidando de determinado aspecto do mundo.

De qualquer modo, “não há nenhuma sociedade sem religião”, na definição de Brandão (1983, p. 11). As culturas se explicam por si mesmas, possuindo uma lógica própria, não são apenas diferentes, são específicas, peculiares.

Os povos indígenas nas Américas foram considerados pagãos pelos europeus que aqui chegaram a partir do ano 1492, ou seja, não comungavam do credo judaico-cristão e por extensão eram considerados sem religião. Durante um longo período, os europeus diziam que os indígenas não tinham alma, não eram gente. Foi preciso longas discussões e uma manifestação formal do Papa Paulo III, em 1537, para reconhecê-los como gente. Ocorre que os colonizadores tinham uma única referência religiosa, que era o cristianismo, aceita como verdadeira, única, e buscavam encontrar os ritos cristãos nas religiões indígenas; como não encontraram, tendiam a considerá-los ateus.



Você sabia?

Para compreender o universo religioso dos povos indígenas é fundamental não classificá-los e compará-los em termos de doutrina e rito ao catolicismo ou ao cristianismo, apenas perceber que se trata de povos que vivem suas próprias espiritualidades, teologias, experiências de Deus e relação com o sagrado que os torna diferentes. Em certa medida, as religiões emergem de experiências comuns como o “amor ao próximo”, “a busca da verdade” e a “vida em primeiro lugar”, e a religião é a base que define os princípios da ética e da moral na sociedade.

Há quem defina as religiões indígenas como “religiões tribais” ou “tradicionais”, consideradas inferiores as religiões ocidentais como o cristianismo, judaísmo e islamismo, no entanto os estudiosos das religiões indígenas apontam elementos que contradizem essa definição e destacam a percepção de experiências de deus em todas as religiões.

Sinteticamente, podemos afirmar que o que caracteriza as religiões indígenas é a noção de que tudo “tem alma” ou espíritos (animistas), sejam humanos, animais ou vegetais, por esse motivo mantém uma relação de profundo respeito pela natureza – a natureza é a morada dos espíritos. Respeitá-la é condição indispensável à continuidade da espécie humana. O xamanismo é o elemento central dessas religiões. Em cada povo o xamã recebe um nome específico: entre os Kaingang é chamado Kuiãs, entre os Guarani é chamada de Karaí/Oporaiva/Nhanderu. Os não indígenas costumemente chamam todos de “pajé”, mas esse termo é específico para determinada função e em determinados povos. As funções do xamã vão desde sacerdote, curandeiro a conselheiro.

1 AS TENTATIVAS DE DESTRUIÇÃO DOS SABERES SAGRADOS

As religiões indígenas sofreram processos extremamente violentos, seja por parte das Igrejas como por parte do Estado, para que fossem substituídas pelo cristianismo. Até 1988, ano da promulgação da atual Constituição Federal, era desejada e incentivada a conversão indígena – conversão em seu sentido amplo – religiosa, linguística, cultural, econômica... Enfim, os indígenas deveriam virar “brancos”.

Foi um processo de extrema violência e de muita resistência. O importante é notar que não estamos falando apenas da violência do período colonial, mas de um tipo de violência que se estendeu até recentemente, nos anos 1970, 1980. Há uma continuidade da violência, com suas especificidades em cada período histórico. A diferença entre a violência histórica da atual contra os povos indígenas é que hoje ela não encontra amparo legal; no passado, além do amparo, era incentivada politicamente.

Optamos em trazer alguns elementos do século XIX porque esse século foi extremamente importante para construção da imagem de indígena que mantemos até hoje, no geral o Brasil adotou em seu “espírito fundante” enquanto “nação” o indígena como sendo do passado, um passado nostálgico, mas imóvel. Por outro lado, o indígena que estava presente e atuante foi ignorado em seus direitos e destruído em sua cultura e forma de vida.

Com o advento da CF/88, os indígenas finalmente conseguiram expressar suas religiões de maneira livre (sabemos que as tentativas de conversão ainda persistem, mas legalmente elas são realizadas ao arrepio da lei, diferentemente do período anterior que eram até incentivadas). Ocorre que pelo processo de violência sofrida, muitos povos conseguiram preservar apenas alguns elementos de sua tradição religiosa, de maneira que apenas alguns rituais ainda podem ser manifestados. Alguns povos incorporaram elementos de outras religiões, alguns ainda perderam todos os seus xamãs ou líderes religiosos e não há mais maneira de praticar a religião própria. Como são povos que

transmitem seus conhecimentos pela oralidade, não deixando escrituras, os registros ficam apenas na memória, e quando há um corte abrupto a recuperação se torna mais difícil.

Portanto, esse primeiro artigo é um apanhado geral, apenas para estimular que a(o) leitora(o) perceba que sem compreender a dimensão histórica desses povos é impossível compreendê-los no presente.



Você sabia?

"O mito da existência na América Latina, no passado e no presente, de sociedades 'puras', dotadas cada uma de uma cultura específica e singular, é um tanto enganosa e tem sido criticada com base em distintos pontos de vista, assim como o fez Boccara (2000) ao insistir na flexibilidade e na adaptabilidade dos grupos indígenas, cuja lógica política e social incluía uma abertura às relações interculturais." (BARTOLOMÉ, 2006, [s.p.]).

Para saber mais:

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, abr. 2006.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002>. Acesso em: 3 mar. 2019.

2 AS TENTATIVAS DE ENCOBRIMENTO DO PLURALISMO RELIGIOSO

Ao falar de pluralismo religioso ou das religiões indígenas, estamos rompendo com conceitos e formulações até recentemente adotadas no interior das teologias cristãs: de que os povos indígenas não tinham religião, eram pagãos e suas práticas e rituais eram chamados de heresias, muito combatidas pelos cristãos.

É verdade que na contemporaneidade nem todas as religiões cristãs aceitam os rituais e práticas religiosas dos povos indígenas como religião, preferindo considerar heresias para poder impor o cristianismo, a partir da teologia de seu credo ou sua igreja.

Essas aberturas e mudanças, em parte, devem-se a reformulações conceituais das igrejas para o diálogo inter-religioso. No caso do catolicismo, a abertura tem um marco temporal, que é o Concílio Vaticano II, realizado em 1962, e depois as conferências episcopais latino-americanas que ocorreram em Medellín (1968) e Puebla (1972), que veremos no fascículo 2. Por outra parte, deve-se aos desafios do mundo moderno, dos contextos contemporâneos, ou da "realidade de hoje". As sociedades ocidentais atuais são mais tolerantes ao pluralismo social, cultural e especialmente o religioso, resultado do advento do fundamentalismo científico do século XIX e da separação da Igreja e Estado.



Reflita!

Será mesmo que a sociedade contemporânea está mais aberta ao pluralismo religioso? Será mesmo que a sociedade contemporânea está mais tolerante à diversidade cultural – às manifestações não apenas dos povos indígenas –, ou estamos retrocedendo?

O fundamentalismo científico veio ocupar o espaço deixado pelo fundamentalismo religioso. A partir do século XIX, com o advento do conceito das teorias de “raça” e teorias da “evolução”, os indígenas continuaram sendo inferiorizados. É importante notar que no século XIX, os indígenas não eram inferiorizados por serem ateus, hereges ou pagãos, mas por não possuírem a “capacidade inerente aos seres humanos”, por serem considerados inferiores civilizatoriamente, ou como foi dito no código civil de 1916, “relativamente incapazes”. Se em todo período colonial o propósito era “evangelizar” os indígenas, a partir do século XIX a evangelização se converteu em “civilizar”. Os indígenas passam a ser considerados como cidadãos neófitos, que necessitariam de um período “catequético” para se tornarem civilizados e fazer parte da comunhão nacional. Havia “intelectuais sem fé”, que não acreditavam na conversão indígena e queriam encurtar o processo, eliminando-os; outros intelectuais, que “tinham fé pela metade”, acreditavam que, se bem doutrinados, os indígenas poderiam se tornar civilizados.

O principal expoente da primeira vertente era Francisco Adolfo de Varnhagen (visconde de Porto Seguro), considerado o pai da história no Brasil. Varnhagen (1851, p. 390-402) afirmava que: “[...] não temos outro recurso, para não estarmos séculos à espera de que estes queiram civilizar-se, do que o de declarar guerra aos que não resolvam submeter-se, e o de ocupar pela força essas terras pingues que estão roubando a civilização.”

Adepto da teoria racial do branqueamento, acreditava que a “raça” branca era superior à “raça” indígena e, portanto, teria todo o direito de submetê-los a seu agrado.

Mota (1998, [s.p.]) observa que

[...] os brancos europeus traziam a lei, a religião, a ordem e a autoridade, os pilares da formação de uma nação. Portanto, caberia ao índio a sua integração nesse processo de constituição da nação, ou a negação dessa via o colocaria como inimigo interno, a ser combatido com a utilização das forças armadas.

Para Varnhagen, não havia dúvida quanto à inexorável eliminação indígena, cultural ou física se necessário.

No reino animal, há raças perdidas; parece que a raça índia, por um efeito de sua organização física, não podendo progredir no meio da civilização, está condenada a esse fatal desfecho. Há animais que só podem viver e produzir

no meio das trevas; e se os levam para a presença da luz, ou morrem ou desaparecem. Da mesma sorte, entre as diversas raças humanas, o índio parece ter uma organização incompatível com a civilização. (VARNHAGEN, 1867 apud CUNHA, 1992, p. 135).

As manifestações intelectuais do século XIX ocorriam no interior do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), criado em 1938. Outra parte dos sócios do IHGB, aqueles mais ligados aos setores da Igreja Católica, tinham posições diferentes, defendiam a catequese religiosa dos índios.

No final do século XIX, um setor dos militares brasileiros, adeptos à filosofia positivista, defendiam a integração do índio à sociedade nacional. Para esse setor, os indígenas eram humanos e mereciam ser tratados como tais, apenas estavam em estágios civilizatórios atrasados.

Naquele período não havia conhecimento da diversidade indígena. Os povos indígenas eram classificados em duas categorias, Tupis e Tapuias. Os Tupis eram genericamente chamados os povos da Costa Atlântica, das várzeas dos grandes rios que pertenciam ao tronco linguístico Tupi (ver a seguir os troncos linguísticos). Os Tapuias eram como os Tupis chamavam os "outros" povos, os que viviam nos chamados sertões, que também foram chamados de Botocudos, no geral eram os povos do tronco linguístico Macro Jê.

Mais do que uma classificação genérica, a distinção entre Tupi e Tapuia implicava em um universo de reações e de ações sobre os povos. Os Tupis eram considerados extintos, e por estar extintos, foram tratados como bom selvagem, símbolo da pureza e inocência, amigo e aliado dos portugueses. Inspirou uma corrente literária denominada "Indianismo", justamente por ter como tema o indígena idealizado. Aparece na poesia com Gonçalves Dias na obra "I-Juca Pirama" (1851), na ópera "O Guarany" de Carlos Gomes (1870), em Victor Meireles com sua "Moema" (1866), com o amor infeliz de uma índia por um português, e, na literatura, com José de Alencar na obra "O Guarani" (1857), este, leitura obrigatória até recentemente para vestibulares, sendo um dos mais representativos escritores a explorar a ideia do Tupi como herói nacional.

Nada era tão original do lado de cá do Atlântico. Já que essa corrente indianista era uma cópia do que ocorria naquele momento na Europa, com o resgate da imagem dos cavaleiros medievais, figuras românticas, tratados como heróis, corajosos e destemidos. O "próprio" do Brasil era o Tupi. Como era o indígena considerado extinto, não gerava demandas. Porém, os Tapuias eram os selvagens, os inimigos dos portugueses agora brasileiros, e dos próprios Tupis. Os Tapuias eram os Kaingang do centro-sul do Brasil, os Krenak e Maxacali em Minas Gerais, os Xokleng Laklãno em Santa Catarina, que um pouco mais tarde farão parte desse grupo os Xavantes e Bororos do Mato Grosso. Eram indígenas que estavam resistindo com toda força à invasão de suas terras pelas novas frentes de ocupação. Lembremos que as penetrações nos territórios Kaingang ocorreram apenas a partir de 1820, mas em 1910 no interior de São Paulo os Kaingang ainda resistiam bravamente à invasão de suas terras pelos fazendeiros. Os Xokleng Laklãno resistiram à invasão de suas terras pelos colonizadores até 1914. Em Minas Gerais necessitou que o príncipe Regente, Dom João VI, declarasse

“guerra justa” contra esse povo em 1810. Eram, portanto, os indígenas que deveriam ser eliminados na opinião de Varnhagem.

O bom selvagem foi fundamental também para o binômio “Nacionalismo-Indianismo”. O Brasil recém-independente desejava criar uma nação, com heróis civilizadores, com imagens próprias que não fossem cópias da Europa. A imagem do Tupi inspirou esse novo nacionalismo, era o “herói nacional” que faltava, uma vez que o “português” estava relacionado com o colonizador e explorador, e o “africano” com a mão de obra escrava. Inclusive Pedro II falava língua denominada Tupi-Guarani, certamente uma língua do tronco Tupi. Portanto, temos no indígena o herói e o vilão, o amigo e o inimigo, o bom e o mau, em todos os casos o positivado era o que havia morrido, e o negativado era o que ocupava e defendia suas terras contra a penetração do latifúndio, da elite oligárquica e dos novos ruralistas.



Saiba mais sobre o século XIX

ALMEIDA, Maria Celestino. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

CUNHA, Manuela. A política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela C. da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia da Letra e Secretaria Municipal da cultura; Companhia das Letras; Fapespe, 1992.

MOTA, Lúcio Tadeu. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado nacional. **Diálogos**, v. 2, n. 1, 1988. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/37488>>. Acesso em: 13 jun. 2011.

3 ALGUMAS IMAGENS E REFERÊNCIAS DO PERÍODO INDIANISTA DO SÉCULO XIX

Figura 1 – Moema



Fonte: Victor Meireles (1866). Museu de Arte de São Paulo.

Figura 2 – O último Tamoio



Fonte: Rodolfo Amoedo (1883). Museu Nacional de Belas Artes

Figura 3 – Combate de Botocudos em Mogi das Cruzes



Fonte: Oscar Pereira da Silva (1920). Acervo do Museu Paulista.

Figura 4 – Chefe de Botocudos



Fonte: Giulio Ferrario, 1830.

O quadro “Primeira missa no Brasil” é, sem dúvidas, a obra que melhor expressa o pensamento indianista do século XIX. Embora ele deseje representar um acontecimento do século XVI (missa celebrada na atual Santa Cruz Cabrália-BA no dia 26 de abril de 1500, por Frei Henrique de Coimbra), sua percepção é toda resultada do pensamento indianista do século XIX. A projeção da luz sobre o catolicismo e sua relação com o Estado, cercado nas sombras por imagens representando os povos indígenas, da dimensão de pessoas inocentes, ou mesmo não humanas que estão presentes apenas para serem serviçais do poder estabelecido.

Figura 6 – Primeira missa no Brasil



Fonte: Victor Meireles (1860).

“A partir da popularização da fotografia e das viagens exóticas, multiplicam-se as imagens: resta saber se elas nos revelam os índios ou se revelam nossos antigos fantasmas” (CUNHA, 1992, p. 20).

A classificação Tupi *versus* Tapuia não era ignorância ou desconhecimento da existência de diferentes povos, era uma concepção propositada. Não interessava conhecer os povos, pois na lógica dos ideários da nação, todos os indígenas desapareceriam, seja pela eliminação física defendida por um setor, seja pela eliminação cultural defendida por outro. O destino era um só, a transformação do “índio em branco”. Alguns autores denominam de “via camponesa”, ou seja, transformar os povos em camponeses.

Todo esse debate era fundamentado nas teorias raciais, primeiro um novo conceito de raças, diferente daquele do período colonial, e segundo aplicado de forma a inferiorizar pessoas pela cor da pele ou por possuir cultura diferente. O “branco” europeu era o “ideal de humanidade” que os próprios europeus acreditavam e queriam fazer crer aos outros.

O conceito de indígena no século XX seguiu a mesma lógica da do século XIX. Os indígenas ainda eram vistos como categorias transitórias que desapareceriam quando descobrissem as “benesses” da sociedade nacional.

Administrativamente, existiu uma grande diferença da ação do Estado imperial com relação à ação estatal republicana. Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos

Índios (SPI) para administrar e proteger essas populações. O Estado se autoproclamou tutor dos indígenas e passou a decidir pela vida indígena, de acordo com seus critérios, o que os indígenas poderiam e deveriam fazer, onde e quando ir, quais elementos culturais deveriam manter e quais deveriam modificar. Criou estruturas administrativas nas terras indígenas para melhor explorar os recursos naturais e controlar a população indígena. A chefia nas terras indígenas passou a ficar com um funcionário público, um não indígena denominado chefe do posto.

Houve empenho em fazer com que eles adotassem o cristianismo como crença. A maioria dos chefes de postos optou pelo catolicismo, mas houve também alguns chefes de postos que preferiam o pentecostalismo para melhor controlar o uso de bebida alcoólica, por exemplo. Em algumas regiões do Brasil houve acordo do Estado com ordens religiosas, como os salesianos (MT e AM), jesuítas (MT), consolatras (RR), além de outros. O Estado brasileiro decidiu que as religiões indígenas não poderiam ser praticadas, que seus templos não poderiam ser erguidos e que esses conhecimentos deveriam ser substituídos. A escola foi um instrumento importante, aliado do Estado, para controlar os indígenas e transformá-los em “cidadãos”.

Por considerar que todos os povos eram “índios” e sendo “índios” todos eram iguais, o Estado criou algumas áreas, denominadas reservas indígenas ou parques indígenas, e para lá transferiu dezenas de povos diferentes a título de liberar as terras para as empresas privadas. Foi assim com o Parque Nacional do Xingu (MT), que de uma área para o povo Kaiapó, serviu para vários outros povos transferidos para lá. No Mato Grosso do Sul, dezenas de comunidades Guaraní foram transferidas para nove colônias, liberando as terras para os fazendeiros. No sul do Brasil, esse processo ocorreu com os Xokleng Laklãno e com os Kaingang que tiveram o território reduzido a pequenas reservas; mais tarde, os guaranis da região também foram transferidos para esses locais. Conflitos de toda ordem se verificaram nesses espaços, desde confronto ou submissão, até proibição de determinadas práticas culturais pelos outros povos.

Novamente o conceito racial se impõe sobre a diversidade sociocultural e dezenas de povos são condenados a desaparecer. No ano de 1978, o próprio Estado brasileiro, por meio do ministro do Interior Rangel Reis, propôs que todos os indígenas que dominassem a língua portuguesa e alguns códigos da sociedade nacional poderiam ser “emancipados”. A emancipação previa a entrega de um lote de terra individual a cada família, transformadas em camponesas, e o restante das terras seriam destinadas aos interesses do Estado e grupos privados.

A imposição das religiões ocidentais levou ao “epistemicídio”, na tentativa de fazer crer que saberes e religiões de determinados grupos sociais são inferiores e precisam ser superados por outra crença do grupo dominante. Esse pressuposto está ancorado numa forma de discriminação racial, operando a partir do pressuposto de que o pertencimento a um determinado grupo social é critério suficiente para determinar sua inferioridade. Essa discriminação está vinculada ao pensamento colonial, e sua superação “[...] não pode ser abolida pela independência nacional, mas apenas por meio de uma inclusão que tenha suficiente sensibilidade para a origem cultural das diferenças individuais e culturais específicas.” (HABERMAS, 2002, p. 166).

3.2 Diversidade indígena no tempo presente

A mudança mais profunda ocorreu com a Constituição Federal de 1988 (CF/88). Se até 1988 os indígenas eram transitórios, com a aprovação da CF/88 eles passaram a ser reconhecidos:

- Foi reconhecida a **organização social**: significa que a forma de CADA POVO se organizar é reconhecida e válida. Eles não precisam mais adotar os costumes dos não indígenas;
- Foram reconhecidos os **costumes**: ou seja, o Brasil reconheceu que aquelas práticas indígenas que servem de regra geral para guiar a conduta de seu povo, que são atos habituais enraizados na cultura, tem valor e devem ser respeitados. Inclusive naquilo que para as sociedades ocidentais chamamos de ordenamento jurídico;
- Foram reconhecidas as línguas: cada língua indígena é portadora de narrativas, poesias, músicas, cantos e saberes produzidos ao longo de séculos e transmitidos de uma geração a outra e que permitiam que essas populações sobrevivessem num território;
- Foram reconhecidas as **crenças**, entendidas como as próprias religiões indígenas. O antropólogo francês Émile Durkheim (2000) considera fundamental compreender que as religiões dos povos indígenas "[...] não são menos respeitáveis do que as outras. Elas respondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas, portanto podem perfeitamente servir para manifestar a natureza da vida religiosa." Logo, com o advento da CF/88, as religiões indígenas devem ser respeitadas pelo Estado e pela sociedade. Embora alguns credos as considerem como "crenças" ou "superstições", para legislação brasileira elas têm o mesmo valor que o catolicismo, o pentecostalismo, o judaísmo e outras tantas;
- Foram reconhecidas as **tradições**: de origem latina, *traditio* significa "entregar" ou "passar adiante". Portanto, tradição é a transmissão de comportamentos, costumes memórias, **crenças** e mitos. Esses elementos transmitidos passam a fazer parte da cultura.



Curiosidade

VOCÊ SABIA QUE EXISTE DIFERENÇA ENTRE ÍNDIO, INDÍGENA E NOME PRÓPRIO?

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro lembra que existe diferença fundamental entre "índio" e "indígena". Diz que muitas pessoas pensam que as palavras são sinônimas, ou que "índio" é só uma forma abreviada de "indígena", mas não é. Para o antropólogo, "todos os índios no Brasil são indígenas, mas nem todos os indígenas que vivem no Brasil são índios".

Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência – seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram – de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Foram

chamados de “índios” por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado à Índia.

Indígena, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de “indiana” nela, significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive”. Há povos indígenas no Brasil, na África, na Ásia, na Oceania e até mesmo na Europa.

O antropólogo lembra ainda que o antônimo de “indígena” é “alienígena”, ao passo que o antônimo de índio, no Brasil, é “branco”, ou melhor, as muitas palavras das mais de 250 línguas índias faladas dentro do território brasileiro que se costumam traduzir em português por “branco”, mas que se refere a todas aquelas pessoas e instituições que não são índias.

Povo só “(r)existe” no plural – povo(s). Um povo é uma multiplicidade singular, que supõe outros povos, que habita uma terra pluralmente povoada de povos. Quando perguntaram ao escritor Daniel Munduruku se ele “enquanto índio etc.”, ele cortou no ato: “não sou índio, sou Munduruku”. Mas ser Munduruku significa saber que existem Kayabi, Kayapó, Matis, Guarani, Tupinambá, e que esses não são Munduruku, mas tampouco são brancos. Quem inventou os “índios” como categorias genéricas foram os grandes especialistas na generalidade, os brancos, ou por outra, o Estado branco, colonial, imperial, republicano.

Tradição não é necessariamente passado, mas a forma como se articula passado e presente através da vivência coletiva. Portanto, não se pode confundir tradição com lenda ou elementos “inverídicos”, pois para o povo a tradição é a própria vivência e se renova constantemente.

O alcance do marco legal gerado pela CF/88 é inigualável na história de 500 anos de invasão europeia nessas terras. Os povos originários do Brasil passaram a ser considerados em suas particularidades, e devem ser tratados no singular e não mais no plural “indígenas”, muito menos “índios”.

A partir dos elementos acima citados é possível afirmar com toda convicção que não existe religião indígena. O que existe é religião Guarani, Kaingang, Xokleng, Laklãno, Xavante, Xetá, Maia, Quon, Wayuu e mais, pelo menos, cinco centenas de formas distintas de manifestações religiosas. Cada povo possui uma religião própria, específica que é celebrada e manifestada com toda particularidade inerente ao povo.

A diversidade de religiões é semelhante à diversidade linguística, ou seja, cada povo possuiu sua língua, seus costumes, suas tradições e sua religião. Algumas se assemelham, outras são totalmente distintas, o que há de comum nelas e em todas as religiões é o fundamento mitológico que dá a base para sua explicação, seja com Adão e Eva no paraíso, seja com o buraco no centro da Terra, seja a existência de gêmeos. Os mitos de criação ajudam as sociedades darem sentido lógico às dúvidas de onde viemos, para onde vamos e qual nossa “missão” na terra.



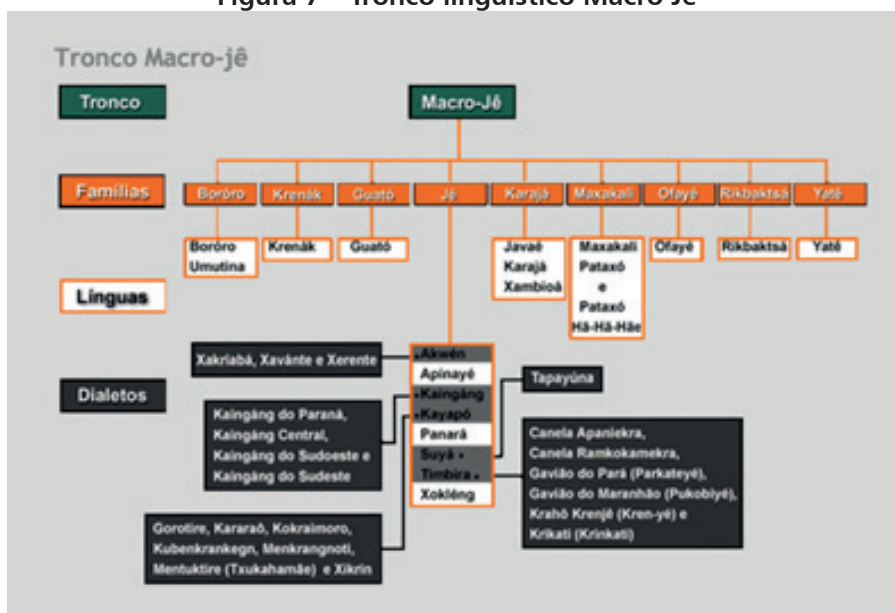
Importante

Da mesma maneira que as línguas, a religião é própria de cada povo. No entanto devido a diferentes fatores, mas especialmente devido à violência e intransigência da sociedade brasileira, muitos povos professam religiões cristãs, outros possuem religiões sincréticas, ou seja, adotaram costumes e práticas de cristãos e de outros povos. O importante é percebermos como esses povos vivenciam e professam suas religiões. Muitas vezes aquilo que parece ser religião católica nada mais é do que uma resignificação para as práticas do povo, passando a ser sua própria religião.

No Brasil, a maioria dos povos indígenas estão agrupados em dois grandes troncos linguísticos: Macro Jê e Tupi. Um tronco linguístico é o agrupamento de línguas que tem proximidade/semelhança entre si, revelando origens comuns e que com o passar do tempo e o distanciamento físico e geográfico foi se diferenciando. No caso da Língua Portuguesa, ela pertence à família linguística latina e ao tronco Indo Europeu. Nesse tronco linguístico estão as famílias eslavas, germânicas, celtas e latinas. Portanto, a língua portuguesa é parente próxima do inglês, checo, russo e bretão.

A seguir (figura 7) o tronco linguístico Macro Jê, que reúne dezenas de povos que habitam o interior do País, especialmente os campos do sul, o serrado e região de transição com a floresta amazônica.

Figura 7 – Tronco linguístico Macro Jê

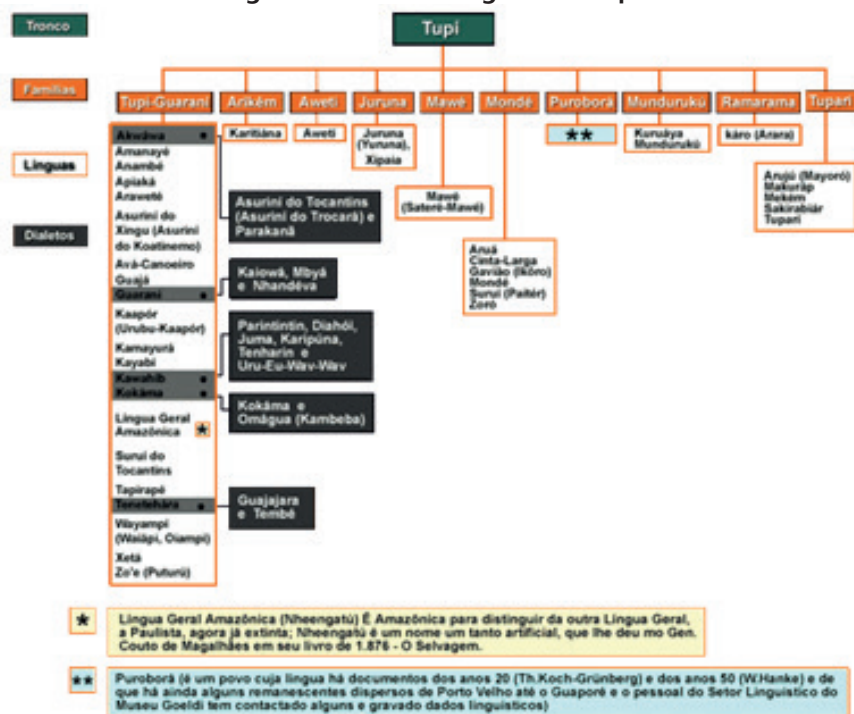


Fonte: ISA ([s.d.]).

O tronco linguístico com mais número de famílias é o Tupi (figura 8). São povos que ocupam prioritariamente as terras baixas do Brasil e cone sul, como o litoral

atlântico e a calha dos grandes rios, por isso foram os primeiros a ter contato com os europeus e também os primeiros considerados desaparecidos.

Figura 8 – Tronco linguístico Tupi



Fonte: ISA ([s.d.]).

Existem mais 19 famílias linguísticas que não “apresentam graus de semelhança suficientes para que possam ser agrupadas em troncos”, que são: Karib, com 20 línguas; Arúak, com 16 línguas; Pano, com 12 línguas; Tukano, com 11 línguas; Arawá, com 8 línguas; Makú, com 6 línguas; Guaikuru, Iranxe, Koazá, Máku, Trumái e Tikuna com uma língua cada; Jabuti, Kanoé e Aikaná, com duas línguas cada; Katukina, com 4 línguas; Nanambikwára, com 3 línguas; Txapakúra, com 4 línguas; e Yanomami, com 4 línguas. Há, também, famílias de apenas uma língua, às vezes denominadas “línguas isoladas”, por não se revelarem parecidas com nenhuma outra língua conhecida.

Há ainda uma quantidade de povos sem contato, ou seja, línguas desconhecidas, e povos que perderam a língua nativa porque são resultado da miscigenação de povos, especialmente no nordeste brasileiro. Com o passar do tempo seu universo sagrado foi sendo rearticulado e recriado, naquele fenômeno que os autores chamam de etnogênese, ou seja, o surgimento de etnias.



Para assistir

SEDUC/RJ e MUSEU DO ÍNDIO. **Povos indígenas**: conhecer para valorizar, 2013.

“No vídeo [...] é apresentada as quatro ideias equivocadas sobre as populações indígenas identificadas nos livros didáticos: ‘índio é tudo igual’, ‘índio é atrasado e primitivo’, ‘índio parou no tempo’ e ‘índio é passado’. Para falar sobre esses equívocos ideológicos, foram convidados para participar do vídeo o indígena Huni Kuin, Joaquim Mana, o indigenista e documentarista Vincent Carelli, a antropóloga Ingrid Weber, o antropólogo Wallace de Deus Barbosa, a linguista e antropóloga Bruna Franchetto, o diretor do Museu do Índio, José Carlos Levinho, o indígena Guarani Mbya, Alberto Alvarez, o antropólogo Milton Guran, a antropóloga Lux Vidal e a etnomusicóloga Rosangela Pereira de Tugny. Há, ainda, a participação do indígena Kaingang Micael de Oliveira, da historiadora Marcia Malheiros, do antropólogo Carlos Augusto da Rocha Freire e da professora Ana Maria Santoli.”

Produção: Secretaria do Estado de Educação do Rio de Janeiro e Museu do Índio. Duração: 24min50s.

<https://www.youtube.com/watch?v=MwMEuK-DfEw>

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para conhecer, compreender e respeitar as religiões indígenas é necessário primeiramente desconstruir a ideia equivocada e genérica de indígenas ou índios. Precisamos tratá-los em suas particularidades sociolinguísticas e culturais. Saber que cada povo possui uma cosmologia e uma experiência específica do sagrado. Em segundo lugar é fundamental conhecer a história desses povos, a fim de entender por que alguns conservam sua religião totalmente distante das religiões cristãs e outros já possuem religiões sincréticas com o cristianismo. Isso está relacionado com formas distintas de contatos e violências estabelecidas, bem como com o protagonismo histórico desses povos, afinal as culturas são dinâmicas e todos os povos na medida em que interagem com outros modificam suas práticas.

Por fim, saber que a resistência à imposição de religiões cristãs foi porque estão muito convictos de que o mundo dos “brancos” não lhes interessa. Como bem pontou um líder religioso Guarani, “[...] quando os brancos provarem que o deus deles é mais poderoso que o nosso, vamos abandonar nossa religião e seguir a deles.”

REFERÊNCIAS

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, abr. 2006.

BRANDÃO Carlos R.; OLIVEIRA P. A. R. et al. Impor, persuadir convidar, dialogar: a cultura do outro. In: **Cultura e libertação**. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 9-17.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. [2005]. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2019.

_____. **Povos indígenas: os involuntários da Pátria**. 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/554056-povos-indigenas-os-involuntarios-da-patria>>. Acesso em: 6 ago. 2018.

CUNHA, Manuela. A política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela C. da. (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia da Letra e Secretaria Municipal da cultura; Fapespe, 1992.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Tradução de George Sprber e Paulo Astor Soethe. Loyola: São Paulo, 2002.

ISA – Instituto Socioambiental. **Línguas**. [s.d.]. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/L%C3%ADnguas>>. Acesso em: 1 mar. 2019.

MESTERS, Carlos. Considerações sobre a catequese dos povos indígenas: uma leitura bíblica. In: _____. SUESS, P. **Utopia Cativa: catequese indigenista e libertação indígena**. Petrópolis: Vozes, 1986.

MOTA, Lúcio Tadeu. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado nacional. **Diálogos**, v. 2, p. 149-176, 1998.

SUESS, Paulo; MESTERS, Carlos. **Utopia cativa: catequese indigenista e libertação indígena**. Petrópolis: Vozes, 1986.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Memorial orgânico. **Revista Guanabara**, Rio de Janeiro, 1851.

WOLFF, Elias. O diálogo ecumênico e inter-religioso nos documentos do magistério e teologia das religiões. **SEDOC**, v. 33, n. 281, jul./ago. 2000.

Anotações