

## ENTREVISTA: JOSÉ GLEBSON VIEIRA

*Interview: José Glebson Vieira*

ANA MARIA MORAIS COSTA<sup>1</sup>

SIMONE CABRAL MARINHO DOS SANTOS<sup>2</sup>



José Glebson Vieira é professor adjunto e chefe do Departamento de Ciências Sociais e Política da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). É líder do Grupo de Estudos Culturais (GRUESC) da UERN e atualmente é colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (1999), mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (2001) e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2010). concentra seus estudos na área de antropologia, com ênfase em etnologia Indígena e antropologia política, atuando principalmente nos seguintes temas: agência, alteridade,

chefia indígena, cultura, formas de apropriação, modos de transmissão, parentesco, redes, segmentaridade, xamanismo, cosmopolítica. Desde 1998 desenvolve pesquisa etnológica com os índios do nordeste particularmente sobre os Potiguara da Paraíba e, mais recentemente, sobre os índios norte-riograndenses no município de Assu.

Texto baseado em informações disponíveis pelo autor na Plataforma Lattes, em 30/12/2011. O endereço eletrônico para acessar o Currículo do entrevistado é o seguinte: <http://lattes.cnpq.br/0513632032515079>

---

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – Campus de Mossoró e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

<sup>2</sup> Professora do Departamento de Pedagogia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - Campus de Pau dos Ferros e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

**1 REVISTA *INTER-LEGERE*: Ao longo da sua formação você tem se dedicado ao estudo dos índios Potiguara da Paraíba. Fale um pouco de como surgiu esse interesse, quem são os Potiguara e como se deu sua aproximação e vivência com os mesmos?**

Bem, meu interesse pelos estudos etnológicos começou na época de minha graduação em Ciências Sociais na UFPB em Campina Grande no ano de 1997. Tal interesse decorreu, de um lado, do contato e deslumbramento com as leituras de variadas etnografias e reflexões sobre os índios do Brasil, e de outro, na constatação de escassez e até certo ponto, de um silêncio (palavra sinônima) sobre os Potiguara da Paraíba; naquela época, o único grupo indígena reconhecido na Paraíba; hoje existe o grupo Tabajara no litoral sul da Paraíba. O contraste era muito nítido. Ao lado dessa constatação, outro dado que me surpreendeu foi as visões e concepções (concordância) sobre índios do Nordeste apontar para o possível apagamento ou mesmo aculturação dos índios, decorrente do intenso contato desde a colonização do litoral brasileiro. Se do ponto de vista do senso comum, essa ideia tinha muita força, a academia, de certo modo, também reforçava com essa visão pessimista e errônea acerca da persistência dos índios do nordeste.

Naquele contexto, eu estava tendo contato com trabalhos acadêmicos que tinham como pauta principal a persistência dos grupos indígenas no Nordeste brasileiro, demonstrando o vigor das identidades étnicas no cenário regional, o que contrastava com a previsão de teóricos aculturacionistas de que os grupos nordestinos estavam em vias de assimilação com relação à sociedade envolvente.

O esforço em compreender a realidade dos Potiguara sem submeter-me a visão de perdas e de mudanças culturais expressos pela ideia de aculturação norteou minhas reflexões que procuraram criticar a visão de mudança que ora indicava a “transfiguração étnica” dos Potiguara em “índios camponeses”, ora demonstrava as perdas culturais e a sobrevivência histórica dos Potiguara pela reconstrução do passado.

Os Potiguara da Paraíba constituem, em termos demográficos, um dos maiores grupos indígenas brasileiros com uma população estimada de 10.600 pessoas (SIASI, Funasa/MS, 2009), o que corrobora a classificação nativa de ser “uma grande nação”. Encontram-se espalhados em três terras indígenas contíguas localizadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, litoral norte da

Paraíba e distribuídos em trinta e oito localidades. A Terra Indígena (TI) Potiguara situa-se nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto e possui 21.238ha que foram demarcados em 1983 e homologados em 1991. A TI Jacaré de São Domingos tem 5.032ha nos municípios de Marcação e Rio Tinto, cuja homologação ocorreu em 1993. Por fim, a TI Potiguara de Monte-Mór, com 7.487 ha, em Marcação e Rio Tinto, demarcada em 2007. Há ainda, aqueles que vivem fora das terras indígenas em centros urbanos dos estados do Rio Grande do Norte, Rio de Janeiro, São Paulo, Santa Catarina, dentre outros. Na Paraíba, sua presença é marcante nos dois municípios litorâneos (Baía da Traição e Marcação) situados no interior de seu território e nas cidades contíguas de Rio Tinto, Mataraca e Mamanguape, bem como na capital do Estado.

Imbuído então da necessidade de investigar e melhor compreender como os Potiguara persistiam enquanto nação e povo, iniciei minha experiência de campo no ano de 1998, orientado pela professora Mércia Batista. Não imaginava os desvios que a experiência etnográfica iria impor à construção das análises já desenvolvidas, até chegar à análise que fiz em minha tese de doutorado. Depois da rápida pesquisa em 1998, que durou apenas três semanas, retornei à área em outros momentos, para rever pessoas, consolidar e ampliar as redes de relações. No ano de 2000, já estudante de mestrado em Antropologia Social, na Universidade Federal do Paraná e sob a orientação do professor Marcos Lanna, retornei ao campo e realizei pesquisa etnográfica por um período de três meses, o que propiciou a ampliação do número de aldeias pesquisadas e as questões a serem abordadas. Desta pesquisa, a organização política potiguara passou a ser um tema de meu interesse, em razão de que era exequível estabelecer conexões da formação das lideranças com a esfera ritualística e o parentesco. Ingressei no doutorado em Antropologia Social na USP com o intuito de aprofundar essas reflexões etnológicas. Apostei num trabalho de campo mais intensivo, com duração de doze meses que tinha como foco a esfera da política, a ser observada pelo processo sucessório das lideranças indígenas, de acordo com o ponto de vista das próprias lideranças e dos índios.

**2 REVISTA INTER-LEGERE: Podemos dizer que a etnologia tem uma presença relevante nos estudos da Antropologia no Brasil, desde a sua constituição. Como você percebe a evolução desses estudos, eles permanecem com o mesmo enfoque ou é possível identificar alguma mudança e em que perspectiva se situa?**

Esta é uma pergunta interessante e ao mesmo tempo faz referência a uma discussão longa e, até certo ponto, problemática, na antropologia brasileira. Ela refere-se ao debate em torno das diferenças e (im)possibilidades de comunicação ou diálogo entre tendências que os estudos etnológicos realizados no Brasil têm seguido. Grosso modo, o debate “divide” especialistas que desenvolvem pesquisas no nordeste brasileiro, orientados por uma “antropologia histórica”, proposta pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira e pesquisas desenvolvidas nas chamadas Terras Baixas Sul-Americanas, cuja orientação teórica está mais próxima do chamado “perspectivismo ameríndio”, proposto pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro.

Antes de prosseguir, é importante ressaltar, a fim de não pairar qualquer tipo de questionamento, que essa divisão não é rígida quanto possa parecer, uma vez que há trabalhos da primeira tendência de pesquisas desenvolvidas na Amazônia e da segunda no nordeste brasileiro; além do fato de nem todas as abordagens levadas a cabo na Amazônia indígena serem orientadas pelo “perspectivismo ameríndio”. O que tem singularizado as duas tendências é a inspiração numa linha mais “externalista”, como se observa na “antropologia histórica”, cuja ênfase recai sobre os processos coloniais de territorialização, a configuração de grupos, a emergências e ressignificações de identidades étnicas por atos administrativos do Estado-nação, e elege como temas principais de investigação: contato interétnico, relações interétnicas, políticas de identidade, etnogêneses, relações com agências estatais. No caso da outra tendência, observa-se o enfoque “internalista”, voltando-se aos gerenciamentos simbólicos de alteridades, por meio de políticas da domesticação, predação, canibalismo, xamanismos; os temas principais de reflexão são cosmologia, ritual, morfologias sociais, sistemas de parentesco e gerenciamento de relações com agências extra-humanas. Outra vez, é fundamental deixar claro que a distinção de temas não significa a exclusividade dos mesmos em cada tendência.

O grande desafio hoje da etnologia indígena é justamente estimular o debate acerca das intersecções entre as etnologias produzidas sobre as regiões amazônicas e nordestinas e apostar em etnografias sobre os grupos indígenas sem se comprometer com dicotomias, ou os chamados Grandes Divisores de que fala Bruno Latour, como “tradicional” e “moderno”, “externo” e “interno”, “natureza” e “cultura”.

Adentrando na questão suscitada, de fato, os estudos sobre povos indígenas marcaram significativamente a construção e consolidação das Ciências Sociais no Brasil, em especial, o campo da Antropologia, estando, assim, presentes nos cursos de graduação e pós-graduação em Ciências Sociais e de Antropologia. É importante ressaltar que o interesse em examinar as sociedades indígenas existiu antes mesmo da institucionalização da Antropologia no Brasil, sendo possível falar de uma prática etnológica realizada, especialmente, por etnólogos alemães que vieram ao Brasil em expedições científicas. Posso mencionar alguns deles: Karl von den Steinen, que visitou o Xingu; Paul Ehrenreich, que esteve entre os Botocudos do Rio Doce, no Xingu e nos Karajá; Theodor Koch-Grünberg, que também esteve no Xingu e dedicou-se, posteriormente, ao estudo dos índios do noroeste da Amazônia; Alfred Métraux, que se destacou nos estudos sobre a cultura material e a religião dos extintos Tupinambá; e Curt Nimuendajú que deu uma importante contribuição aos estudos sobre língua, mitologia, história de diversos grupos indígenas, e ainda um mapa etno-histórico dos índios do Brasil, percorrendo diferentes regiões do país; ele foi ainda funcionário no recém-criado Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Depois desses estudos, foram desenvolvidas outras abordagens sobre mudança cultural e contato interétnico por pesquisadores norte-americanos como Charles Wagley, Robert Murphy e alguns brasileiros como Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Cabe registrar que Herbert Baldus foi um dos primeiros a falar da necessidade de estudar o contato entre índios e brancos; ao lado de Donald Pierson e Radcliffe-Brown, ele fez parte da leva de pesquisadores estrangeiros contratados para atuar na Escola de Sociologia e Política em São Paulo nos anos de 1930. No caso dos antropólogos brasileiros mencionados, ocorreu uma determinada reorientação teórica para se falar sobre perdas culturais, ou melhor, para tratar da aculturação dos índios brasileiros. O foco passou a ser a relação dos índios com a sociedade nacional, com a finalidade de produzir uma reflexão sobre esta última.

Ao propor o conceito de fricção interétnica, Roberto Cardoso de Oliveira sugere analisar os contextos de mudanças, por meio da reflexão sobre o fenômeno da integração dos índios à sociedade nacional, ou como ele próprio afirmou a “passagem da ordem tribal à ordem nacional”, a partir das “situações de fricção interétnica” deflagradas pelo contato interétnico. Diferentemente do que se pode

depreender do conceito de aculturação, com a noção de fricção passa-se a considerar as posições de dominação e de subordinação na análise da “situação social” ou da interação dos grupos indígenas com a sociedade nacional. A melhor demonstração de tal recorte ocorreu na primeira dissertação de mestrado defendida no Museu Nacional por Paulo Marco Amorim, na qual defende que os Potiguara da Paraíba constituiriam o exemplo de índio camponês integrado ao mercado regional.

Pode-se falar numa certa continuidade da abordagem sobre o contato e as relações interétnicas, na produção mais atual de João Pacheco de Oliveira. Do contexto acima mencionado, visualiza-se a apropriação do entendimento do contato em sua dimensão histórica e política, na qual sobressaem as relações de dominação, subordinação e controle, na perspectiva de uma “antropologia histórica”. Suas elaborações foram influenciadas pela definição de grupo étnico proposta por Fredrik Barth, que o considerou um tipo organizacional, além da ideia de contato interétnico como um fato constitutivo, por presidir a organização interna e o estabelecimento da identidade do grupo étnico. Porém, ele assegura a pretensão de ir além da definição de Barth sobre grupo étnico, ao considerar a necessidade de uma reflexão mais detida sobre o contexto intersocietário, no qual se constituem os referidos grupos, dentro de um quadro político. Além disso, ele busca não restringir o olhar à dimensão identitária, pois considera outros elementos que concorrem na organização social, como a distinção e a individualização. Neste quadro, é possível visualizar a atuação do Estado-nação na configuração de uma “situação histórica”; vale salientar que este conceito foi proposto por João Pacheco em sua tese de doutorado sobre os Ticuna.

Além de Barth, outro autor que influenciou João Pacheco foi Max Gluckman, em especial, a ideia de “situação social”, enquanto um repertório de atores relacionados por determinadas ações e eventos, e a abordagem processualista que incorpora a dimensão histórica nas análises sobre o contato e da historicidade do objeto de investigação. O conceito de “situação histórica” é definido como referência a uma situação de interdependência, em torno da qual se observam modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais, especialmente, em fontes e canais institucionais de conflito.

João Pacheco ressalta a importância da dimensão territorial na compreensão da incorporação de diferentes populações étnicas no interior deste Estado-Nação e,

em vista disso, propõe a noção de “territorialização”. Como ele próprio afirma, essa noção possui a mesma função heurística que a de “situação colonial”, utilizada por Balandier, por manifestar a centralidade da presença colonial como um fato histórico; a presença colonial tende a promover um novo tipo de relação com o território e deflagra transformações em vários níveis na vida social e cultural dos grupos envolvidos.

Simultaneamente a essa abordagem do contato interétnico, outra linha de estudos etnológicos se desenvolveu no Brasil nos anos de 1960. A partir do trabalho de pesquisa de David Maybury-Lewis entre os Xavante e no bojo do Projeto Harvard/Museu Nacional, desenvolvido na década de 1960 e que consistiu na comparação de várias sociedades do tronco linguístico Jê e bororo no Brasil Central, propôs verificar a etnografia de Nimuendajú que se constitui como uma crítica aos conceitos tradicionais da antropologia do parentesco e da organização social. Dentre os trabalhos produzidos, posso mencionar o de Terence Turner e Joan Bamberger sobre os Kayapó, de Roberto DaMatta sobre os Apinayé e de Julio Cezar Melatti sobre os Krahó. Vale salientar que o Projeto Harvard/Museu Nacional esteve articulado com o projeto “Estudo comparativo das sociedades indígenas do Brasil”, de Roberto Cardoso de Oliveira e seguido pelo “Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil”, que buscou estudar a relação entre índios e brancos.

Um dos impactos do Projeto Harvard/Museu Nacional foi a elaboração de uma crítica aos modelos africanistas e o desenvolvimento de abordagens que contemplassem as realidades dos índios sul-americanos. O ponto culminante dessa crítica ocorreu em 1976 no Congresso dos Americanistas, num simpósio organizado por Joana Overing, no qual ficou patente que a compreensão das estruturas sociais dos índios sul-americanos deveria partir da noção de pessoa e das elaborações nativas sobre a corporalidade.

Influenciado, especialmente, pela tetralogia das Mitológicas de Lévi-Strauss, o americanismo tropical provou um renascimento nos anos 70 e 80, sobretudo, no número de monografias e do rigor teórico e etnográfico de suas análises que apontavam para as relações entre mito, ritual e história, além do idioma simbólico do corpo e das elaborações ameríndias sobre a corporalidade.

Como afirma Eduardo Viveiros de Castro, um antropólogo dessa tradição de estudos, é possível falar da influência de Lévi-Strauss nas análises e descrições

etnológicas, mas se reconhece que a etnologia americanista é pós-estruturalista, por ela supor a existência anterior da obra de Lévi-Strauss, cujos termos de reflexão e os problemas a serem enfrentados foram estabelecidos ou reformulados por ele próprio. Além disso, ele ainda tem afirmado o fato de Lévi-Strauss ter introduzido na teoria antropológica, o pensamento indígena/ameríndio, sendo ele também um americanista.

Dentro dessa linha de estudos, podemos falar, usando a terminologia de Eduardo Viveiros de Castro, de três estilos analíticos que marcam as análises etnológicas contemporâneas sobre sociedades amazônicas. Para ele, estes estilos indicam ênfases teóricas dentro de um campo mais amplo que é compartilhado e que supõe combinações.

O primeiro estilo é intitulado *economia política do controle* que recebeu a influência do funcional-estruturalismo britânico, no que se refere à distinção entre o domínio doméstico e o domínio político-ritual. Foi o que fizeram, por exemplo, Terence Turner nos estudos sobre os Kayapó e Peter Rivière que generalizou o modelo a partir de sua etnografia sobre as Guianas. Terry Turner considerou que instituições comunais, como metades e classes de idade, tinham a função de mediar o domínio público e o doméstico; a essa ideia, Turner adiciona a questão do controle dos homens mais velhos sobre os mais novos através das mulheres, considerando a residência uxorilocal. Já Rivière considerou o trabalho humano como recurso escasso na Amazônia, gerando uma economia política de pessoas baseada na distribuição e controle das mulheres.

O segundo estilo é a *economia moral da intimidade*. Os trabalhos de Joanna Overing e de seus ex-alunos estão diretamente ligados a esse estilo. Eles tiveram forte influência da crítica feminista, no tocante à distinção entre público/doméstico. As reflexões enfatizam uma complementaridade igualitária entre os gêneros, o caráter íntimos das economias nativas, apresentam uma etnologia baseada na fenomenologia do desejo e privilegiam a ideia da convivialidade, em torno da qual, gravitam as experiências pessoais diretas, vividas e compartilhadas e os fluxos presentes nas interações cotidianas. Aqui é possível falar de uma dimensão da noção de sociedade a partir da ideia do doméstico. Ao mesmo tempo, introduz a ideia de socialidade, tematizada por Marilyn Strathern na etnografia da Melanésia,

que rompe com noção de sociedade como totalidade a priori, na medida em que não se trata de algo dotado de realidade estrutural objetiva.

O outro estilo é chamado de *economia simbólica da alteridade*. De orientação estruturalista, autores como Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola apontam para a necessidade de descrever as inter-relações entre as sociologias e as cosmologias nativas, assim como a tensão entre alteridade e identidade e seu papel nos regimes sociopolíticos amazônicos. Destacam ainda o valor simbólico da alteridade entre os ameríndios, e os múltiplos sentidos da categoria da afinidade, como a afinidade potencial que é considerada o operador sociocosmológico central. Essa afinidade é uma categoria dinâmica da diferença.

O enfrentamento da clássica relação binária entre natureza e cultura é parte importante das reflexões dos autores desse estilo no tocante aos modos diferentes de relação entre humanos e não-humanos. De um lado, Descola propõe a reinvenção da noção clássica de “animismo”, que é característico das sociedades onde os animais desempenham o papel estratégico de objetivar a natureza e sua socialização. Para Descola, toda conceitualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social, e, assim, o animismo é uma ontologia que postula o caráter social das relações entre humanos e não-humanos. De outro lado, Eduardo Viveiros de Castro apresenta o perspectivismo como uma teoria indígena ou um ponto de vista ameríndio que aponta para a diferença entre a visão dos humanos em relação aos animais e outras subjetividades que povoam o universo, como deuses, espíritos, mortos, vegetais, etc., e o modo como esses seres os veem e se veem. O perspectivismo ameríndio deriva do princípio segundo o qual o ponto de vista cria o sujeito, isto é, será sujeito quem se encontrar “agenciado” pelo ponto de vista.

**3 REVISTA INTER-LEGERE: Você integra um grupo de pesquisadores que tem atuado nas comunidades indígenas do Rio Grande do Norte e que provavelmente estará envolvido na demarcação das áreas indígenas no Rio Grande do Norte. Quantas comunidades indígenas estão registradas, como é o processo de demarcação de suas áreas e que outras políticas serão desenvolvidas?**

Atualmente, seis comunidade rurais do Rio Grande do Norte estão reivindicando a identidade indígena. São elas: o Amarelão em João Câmara, o Catu de Goianinha e o Catu de Canguaretama, o Sagi/Trabamda em Baía Formosa e os Caboclos e o Banguê no município de Assu; as quatro primeiras comunidades se

reconhecem como Potiguara, já as outras duas usam o qualificativo “caboclo” e “índio” respectivamente para se referirem à sua identidade étnica. Um fato importante que merece o registro é que durante a II Assembleia Indígena do Rio Grande do Norte, realizada nos dias 22 e 23 de novembro na cidade de Goianinha/RN, houve a participação de uma indígena da etnia Tapuia da comunidade Tapará situada no município de Macaíba. Todas as comunidades apontaram nessa Assembleia que a principal prioridade atualmente é a regularização de suas terras e envolve a busca por assegurar o direito à terra, garantindo um espaço cultural para subsistência e para a continuidade e atualização de sua cultura.

O processo de regularização fundiária das terras indígenas segue várias fases administrativas, como é definido no Decreto Nº 1.775 de 08 de janeiro de 1996. Para que o processo tenha início, é observado o autorreconhecimento dos próprios índios e a apresentação dessa demanda ao órgão indigenista oficial, tal como prevê a Convenção 169 da OIT. Cabe à FUNAI orientar e executar a regularização fundiária.

A primeira fase compreende os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena. Para tanto, é constituído um Grupo Técnico de Identificação e Delimitação, que tem como coordenador um antropólogo, com qualificação reconhecida para elaborar o estudo antropológico de identificação da Terra Indígena. O Grupo Técnico pode realizar estudos complementares, priorizando informações etnohistóricas, sociológicas, jurídicas, cartográficas e ambientais, além do levantamento fundiário com a finalidade de delimitar a Terra Indígena. Vale salientar que a comunidade indígena é envolvida diretamente no momento da identificação e delimitação da terra indígena.

Após os estudos, o antropólogo encaminha o relatório de identificação e delimitação à FUNAI, que deverá aprová-lo ou não. No caso de aprovado, o relatório deverá ser publicado, no prazo de 15 dias, no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do Estado, onde a Terra Indígena se localiza. A partir da publicação, poderão ocorrer manifestações contrárias ao relatório, as quais deverão ser objeto de parecer do órgão indigenista oficial. Na sequência, os procedimentos são encaminhados ao Ministério da Justiça.

De posse da documentação, o Ministério da Justiça tem o prazo de 30 dias para expedir portaria, declarando os limites da área e determinando a demarcação física, como também determinando diligências a serem cumpridas no prazo de 90 dias ou desaprovando a identificação. Esta é a segunda fase que consiste na Declaração da Terra Indígena.

Superados todos os recursos judiciais, quando houver, tem início a terceira fase que compreende a demarcação propriamente dita da Terra Indígena. A demarcação física dos limites faz-se com a abertura de picadas, colocação de marcos geodésicos e azimutais, além de placas indicativas. No caso dos não índios residentes na Terra Indígena, cabe ao INCRA promover o reassentamento dos mesmos.

A demarcação é confirmada por meio de Decreto Federal, constituindo assim, outra fase, a homologação da Terra Indígena. Em seguida, o processo de demarcação e homologação é remetido ao Ministério da Justiça. Este fará o registro da referida Terra no cartório imobiliário da comarca da situação do imóvel e na secretaria de patrimônio da união e encaminhamento das peças técnicas da homologação, juntamente com a certidão de registro imobiliário à Secretaria de Patrimônio da União.

**4 REVISTA *INTER-LEGERE*: O Rio Grande do Norte conquistou recentemente uma Coordenadoria Técnica da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Como você percebe essa conquista e quais contribuições pode trazer para os estudos nessa área e para o resgate da memória e o reconhecimento dos grupos indígenas aqui existentes renegados há década pela historiografia oficial e pelas políticas públicas desenvolvidas?**

A instalação da Coordenação Técnica Local (CTL) da FUNAI em Natal é de fato uma grande conquista. Ela é fruto da mobilização das comunidades indígenas do RN. Desde o início das mobilizações ocorridas no início deste século, o projeto de ter no RN a estrutura estatal voltada às questões indígena era um anseio de todos os índios e de instituições - como o Museu Câmara Cascudo, através do Grupo Paraupaba e o Departamento de Antropologia da UFRN, o Departamento de Ciências Sociais da UERN - que têm se destacado na reflexão da presença indígena nas terras potiguares e no diálogo efetivo com os próprios índios. A participação das instituições ocorre por meio de assessorias com vistas à construção de projetos,

desenvolvimento de pesquisas acadêmicas, bem como a promoção de atividades que deem maior visibilidade às demandas indígenas, como em simpósios e seminários e as Assembleias indígenas estaduais.

Do ponto de vista das contribuições da CTL/FUNAI em Natal, é possível falar, em primeiro lugar, do reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, acerca da existência de comunidades indígenas no RN e da legitimidade de suas demandas, contrastando com o “apagamento” dessas identidades étnicas, muito presente até bem pouco tempo no cenário local. A CTL/FUNAI configura-se como um espaço político relevante para tornar pública as demandas indígenas que envolvem a regularização dos territórios indígenas, o desenvolvimento de políticas públicas diferenciadas, dentre outros aspectos. Outra contribuição, que a meu ver, será consequência, em médio prazo, da presença da FUNAI no RN, refere-se à possibilidade do “aparecimento” de outras comunidades pleiteando o reconhecimento como indígenas. Penso que esse fato pode ocorrer se considerarmos que a visibilidade das políticas públicas e o envolvimento das comunidades já reconhecidas, além da atuação de lideranças indígenas nos cenários local e regional podem contribuir para a valorização e posituação das identidades indígenas, fomentando, assim, o sentimento de pertença étnica.

### **5 REVISTA *INTER-LEGERE*: O Rio Grande do Norte é um dos últimos estados no Brasil a contar com a presença e ação da FUNAI. Quais desafios se apresentam para sua instalação?**

Um dos primeiros desafios é a instalação plena do órgão em Natal, haja vista que o funcionamento da CTL é precário devido à falta de infraestrutura; a CTL funciona hoje com apenas o coordenador local num espaço cedido pelo IBAMA. Outro desafio é catalisar as reivindicações dos índios e dar respostas com maior agilidade, sobretudo, para o que é mais urgente hoje: a regularização fundiária. Além disso, é preciso que o referido órgão garanta a consulta prévia acerca de iniciativas que afetem seus territórios, com acesso a informações adequadas para que os índios estejam aptos a tomarem decisões acertadas, além do diálogo com as organizações indígenas, respeitando sua lógica, sua agenda, seus propósitos. Na mesma direção, espera-se que, na sua condição de órgão responsável pelo atendimento e apoio aos índios, possa estabelecer parcerias com outras instituições,

organizações, visando o desenvolvimento de projetos de geração de renda e melhoria da vida das comunidades, cursos de capacitação e formação, etc. A relação com outras instituições públicas e organizações não-governamentais é desafiadora igualmente, pois a FUNAI precisa articular as ações do Estado, pautando a construção de uma atuação integrada da instituição, numa realidade local adversa, na qual não se vislumbrou até o momento, atuações específicas para as populações indígenas. Nesse sentido, cabe a FUNAI, em parceria com os próprios índios, o Ministério Público Federal e outras instituições e organizações romper a barreira do desconhecimento e do preconceito que recai sobre os índios, propondo uma agenda pautada na realização de ações integradas, assegurando o acesso às políticas diferenciadas.

**6 REVISTA *INTER-LEGERE*: A promulgação da Lei 10.639/2003 e 11.645/2008 torna obrigatório incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Como você percebe essa iniciativa e quais exigências ela coloca para os profissionais de ensino e para os cursos de graduação e pós-graduação em Ciências Sociais?**

A inclusão da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” é uma importante iniciativa. Constitui uma oportunidade singular para os profissionais das ciências sociais em ocupar um espaço na educação básica, permitindo o aprofundamento das discussões sobre a pluralidade cultural, já definidas nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN). A obrigatoriedade proposta pela Lei 10.639/2003 e 11.645/2008 traz um desafio para a maneira como os nossos cursos de graduação, em especial, os de Ciências Sociais e Antropologia, possam formar profissionais capazes de pensar criticamente as questões étnicas e raciais.

Apesar da lei mencionada definir a inclusão de aspectos plurais da história e da cultura indígena e africana que caracterizam a formação da população brasileira, é preciso ter em mente a necessidade dos profissionais articular o lugar do índio e do negro na formação da sociedade nacional com as realidades contemporâneas das populações indígenas e afrodescendentes. A intenção disso é fazer com que os alunos conheçam a história do Brasil a partir da compreensão dos grupos que foram historicamente postos como dominados, vencidos, assimilados ou mesmo extintos. É preciso, portanto, dar um caráter contemporâneo à vida de tais populações,

observando e conhecendo suas demandas, seus dilemas, seus projetos, enfim, seus modos de vida, fazendo com o que elas sejam pensadas como partes do Brasil, com quem podemos dialogar, respeitar e colaborar. Cabe, então, aos profissionais refletir sobre os índios e os negros sem restringi-los a uma abordagem que tematiza apenas seu papel histórico na construção da nação brasileira.