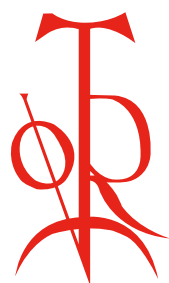


Euzelene Rodrigues de Aguiar

**ANÁLISE HISTÓRICA DA EVOLUÇÃO
DO CONSUMO DE ÁLCOOL
ENTRE INDÍGENAS DO BRASIL:
Um processo individual, coletivo e étnico**

DOI: <https://doi.org/10.14201/0VI0447>

COLECCIÓN



VÍTOR

Ediciones Universidad
Salamanca

EUZELENE RODRIGUES DE AGUIAR

**ANÁLISE HISTÓRICA DA EVOLUÇÃO
DO CONSUMO DE ÁLCOOL
ENTRE INDÍGENAS DO BRASIL:
Um processo individual, coletivo e étnico**



EDICIONES UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

COLECCIÓN VÍTOR

447

©

Ediciones Universidad de Salamanca
y Euzelene Rodrigues de Aguiar

1.ª edición: julio, 2021
I.S.B.N.: 978-84-1311-494-1
DOI: <https://doi.org/10.14201/0VI0447>

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito s/n
E-37002 Salamanca (España)
<http://www.eusal.es>
eus@usal.es

Hecho en UE-Made in EU

Realizado por:
Cícero, S.L.U.
Tel. +34 923 12 32 26
37007 Salamanca (España)



Usted es libre de: Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

- ⓘ Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.
- Ⓒ NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.
- Ⓔ SinObraDerivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas www.une.es



Accesible en:
<https://eusal.es/index.php/eusal/catalog/book/978-84-1311-184-1>



Catalogación de editor en ONIX disponible en <https://www.dilve.es/>

RESUMO:

AGUIAR, Euzelene Rodrigues. Análise histórica da evolução do consumo de álcool entre indígenas do Brasil: um processo individual, coletivo e étnico. 2020. 397f. il. Tese (Programa de Doutorado em Psicologia) – Universidade de Salamanca, Salamanca – Espanha.

O consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas no Brasil remonta a tempos imemoriais, cujas práticas etílicas tradicionais já incluíam a fermentação de frutas, cereais e raízes. Posteriormente, as bebidas destiladas foram introduzidas em sua vida cotidiana através dos processos de pacificação e colonização. A análise da interface entre raça/etnia, gênero e saúde parte da investigação sobre o consumo de álcool entre homens e mulheres indígenas e propõe um estudo interdisciplinar, privilegiando a interlocução entre a História da Ciência e as Ciências Sociais, com ênfase em Psicologia. O enfoque da Psicologia Social, especificamente, deve-se à íntima relação entre o consumo de álcool e as interações indivíduo-sociedade, que integram a dimensão subjetiva da conduta bebedora. O alcoolismo foi considerado uma enfermidade social, geralmente presente nas classes populares em função das condições de vida, status, poder, costumes, assim como da participação econômica e política. Nesta pesquisa realizou-se uma análise da origem e evolução do consumo de álcool entre indígenas no Brasil, considerando-se aspectos históricos e socioculturais a partir de um contexto geral até a sua realidade local. Desde a metodologia histórica optou-se pela Teoria Fundamentada (Grounded Theory), como método de investigação, através da realização de entrevistas semiestruturadas. O trabalho de campo foi realizado com bebedores indígenas de duas distintas etnias, os Pataxó do extremo sul do estado da Bahia, de liderança masculina, e os Jenipapo-Kanindé, estado do Ceará cuja liderança é feminina. O objetivo principal deste estudo foi compreender a dimensão subjetiva da ação de consumir bebidas alcoólicas entre homens e mulheres indígenas, de ambas etnias, a partir de um estudo comparativo. Entre as principais conclusões deste trabalho verificou-se que no caso dos Pataxó, ao contrário de suas celebrações tradicionais, a conduta bebedora de muitos indígenas, não mais se caracteriza pela festividade e socialização, mas trata-se de uma atividade solitária que geralmente ocorre em seu ambiente doméstico. Entre os Jenipapo-Kanindé a socialização também se dá através do consumo de bebidas alcoólicas, neste contexto as mulheres indígenas se assumem publicamente como bebedoras, indicando um empoderamento feminino, que se expressa através de uma maior participação das mesmas nas instâncias comunitárias de liderança e poder.

Palavras-chave: História do consumo de álcool. Identidades étnicas e socioculturais. Terras/territórios Indígenas. Direitos Humanos. Violência/trauma e Saúde Indígena.

RESUMEN:

AGUIAR, Euzelene Rodrigues. Análisis histórico de la evolución del consumo de alcohol entre indígenas en Brasil: un proceso individual, colectivo y étnico. 2020. 397f. il. Tesis (Programa de Doctorado en Psicología); Universidad de Salamanca, Salamanca – España.

El consumo de bebidas alcohólicas en las culturas indígenas brasileñas se remonta a tiempos inmemoriales, cuyas prácticas éticas tradicionales ya incluían la fermentación de frutas, cereales y raíces. Posteriormente, las bebidas destiladas fueron introducidas en la vida cotidiana a través de los procesos de pacificación y colonización. El análisis de la interfaz entre raza/etnia, género y salud parte de la investigación sobre el consumo de alcohol entre hombres y mujeres indígenas y propone un estudio interdisciplinar, favoreciendo la interlocución entre la Historia de la Ciencia y las Ciencias Sociales, con énfasis en la Psicología. El enfoque de la Psicología Social, específicamente, se debe a la íntima relación entre el consumo de alcohol y la interacción individuo-sociedad. El alcoholismo ha sido considerado como una enfermedad social generalmente presente en las clases populares en función de sus condiciones de vida, status, poder, costumbres, así como de su participación económica y política. En esta investigación se realizó un análisis del origen y evolución del consumo del alcohol entre indígenas en Brasil, considerándose aspectos históricos y socioculturales a partir de un contexto general hasta su realidad local. Desde la metodología histórica se optó por la Teoría Fundamentada (Grounded Theory), como método de investigación, a través de la realización de entrevistas semiestructuradas. El trabajo de campo fue realizado con bebedores indígenas de dos etnias; los Pataxó del extremo sur del estado de Bahía, de liderazgo masculino; y los Jenipapo-Kanindé del estado de Ceará, cuyo liderazgo es femenino. El objetivo principal de este estudio fue comprender la dimensión subjetiva de la acción de consumir bebidas alcohólicas entre hombres y mujeres indígenas de ambas etnias a partir de un estudio comparativo. Entre las principales conclusiones de este trabajo se verificó que en el caso de los Pataxó, al contrario que en sus celebraciones tradicionales, la conducta bebedora de muchos indígenas ya no se caracteriza por la festividad y socialización sino que se trata más bien de una actividad solitaria que generalmente ocurre en su ambiente doméstico. En lo que se refiere a los Jenipapo-Kanindé la socialización también se da a través del consumo de bebidas alcohólicas, en cuyo contexto las mujeres indígenas se asumen públicamente como bebedoras, indicando un empoderamiento femenino que se revela también a través de una mayor participación de aquellas en las instancias comunitarias de liderazgo y poder.

Palabras clave: Historia del consumo de alcohol. Identidades étnicas y socioculturales. Tierras/territorios Indígenas. Derechos Humanos. Violencia/ trauma y Salud indígena.

ABSTRACT:

AGUIAR, Euzelene Rodrigues. Historical analysis of the evolution of alcohol consumption among indigenous people in Brazil: an individual, collective and ethnic process. 2020. 397f. il. Thesis (PhD in Psychology), –Universidad de Salamanca, Salamanca – Spain.

The consumption of alcoholic beverages among the indigenous people in Brazil dates to immemorial times whose traditional ethyl practices already included the fermentation of fruits, grains and roots. Subsequently, distilled beverages were introduced into their daily lives through the processes of pacification and colonization. The analysis of the interface between race / ethnicity, gender and health is part of the research on alcohol consumption among indigenous men and women and is proposes an interdisciplinary study, privileging the interlocution between the History of Science and the Social Sciences, with emphasis on Psychology. The focus of Social Psychology, specifically, is due to the close relationship established between alcohol consumption and individual-society interactions, being the alcoholism considered a social disease, usually present in the popular classes in reason of their living conditions, status, power, customs, as well as their economic and political participation. In this research it was made an analysis of the origin and evolution of alcohol consumption among Brazilian natives, considering historical and sociocultural aspects from a general context to their local reality. From the historical methodology it was chosen the Grounded Theory as a research method through the realization of semi-structured interviews. The field work was accomplished with indigenous drinkers of two distinct ethnic groups, the Pataxó from the south of the state of Bahia, with male leadership and the Jenipapo-Kanindé from the state of Ceará, with female leadership. The main aim of this study was to understand the subjective dimension of the action of alcohol consumption among indigenous men and women from both ethnic groups, based on a comparative study. Among the main conclusions of this work it was verified that in the case of the Pataxó, unlike their traditional celebrations, the drinking behavior of many indigenous people is no longer characterized by festivity and socialization, but it is a solitary activity that usually occurs in their domestical environment, whereas among the Jenipapo-Kanindé the socialization also occurs through the consumption of alcoholic beverages in which context the indigenous women publicly assume themselves as drinkers indicating a female empowerment that reveals in greater participation in community leadership and power.

Keywords: History of alcohol consumption. Ethnic and sociocultural identities. Indigenous lands/territories. Human Rights. Violence/trauma and Indigenous Health.

ÍNDICE

	CAPÍTULO 1 - INTRODUÇÃO	18
1.1	OBJETIVOS	27
1.1.1	Objetivo Geral	27
1.1.2	Objetivos Específicos	27
1.2	ÁREAS DE CONHECIMENTO	27
1.3	METODOLOGIA HISTÓRICA	33
1.3.1	Aplicação das Ciências Sociais à Metodologia Histórica	33
I	PARTE HISTÓRICA	42
	CAPÍTULO 2 - TRAJETÓRIA ETNO-HISTÓRICA DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL: COLONIZAÇÃO, DIÁSPORA, VIOLÊNCIA E TRAUMA	42
2.1	CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO “ÍNDIO” NO BRASIL: DISCRIMINAÇÃO, PRECONCEITO E INVISIBILIDADE	43
2.1.1	A Via-Crucis dos Povos Indígenas no Período Colonial: Evangelização, Aculturação, Escravidão e Outras Formas de Violência	48
2.1.2	Direitos Humanos e Direitos Indígenas: Breve Retrospectiva	50
2.1.3	Direitos Indígenas no Âmbito Internacional: Desafios e Repercussões	53
2.2	EVOLUÇÃO HISTÓRICA DOS DIREITOS INDÍGENAS: AVANÇOS E RETROCESSOS	55
2.2.1	Retrocessos e Violações Sistemáticas dos Direitos Indígenas	61
2.2.2	Movimento Indígena Organizado: Esperança, Luta e Resistência	68
2.2.3	Raça/Etnia: Múltiplas Concepções E Complexidade	70
2.3	ASPECTOS EDUCACIONAIS: HISTÓRIA, REFLEXÕES E PERSPECTIVAS	73

2.3.1	Educação Superior Indígena: Ações Afirmativas e Interculturalidade	78
2.4	DADOS DEMOGRÁFICOS	80
2.4.1	Dados Demográficos Divulgados por Órgãos Oficiais	82
2.4.2	Povos Indígenas na Bahia	84
2.4.3	Povos Indígenas no Ceará	87
	CAPÍTULO 3 - HISTÓRIA DO CONSUMO DE ÁLCOOL: PRAZER, LIBERTAÇÃO, TRANSGRESSÃO, LOUCURA E DEGENERAÇÃO	93
3.1	HISTÓRIA GERAL DO CONSUMO DE ÁLCOOL	96
3.1.1	Consumo Abusivo de Álcool: Dimensão Paradoxal da Ebriedade	98
3.1.2	O “Alcoolismo” como uma Enfermidade Social	104
3.2	HISTÓRIA DO CONSUMO DE ÁLCOOL NO BRASIL	118
3.2.1	Construção Histórica do Alcoolismo entre Indígenas	127
3.3	ÁLCOOL/ETNIA E GÊNERO: O PAPEL DAS MULHERES INDÍGENAS NA PRODUÇÃO DE BEBIDAS FERMENTADAS	131
3.3.1	Interface Etnia/Gênero: Mulheres Indígenas na Luta por Autonomia e Protagonismo	133
II	PARTE PSICOSSOCIAL	138
	CAPÍTULO 4 – O CONSUMO DE ÁLCOOL ENTRE INDÍGENAS NO BRASIL: DIMENSÃO INDIVIDUAL, COLETIVA E ÉTNICA	138
4.1	TRÍADE: IDENTIDADES SOCIOCULTURAIS/TERRAS E TERRITÓRIOS INDÍGENAS/DIREITOS INDÍGENAS	141
4.1.1	Identidades Socioculturais/Étnicas	143
4.1.2	Terras/Territórios Indígenas	151
4.1.3	Direitos Humanos/Indígenas	154

4.2	ASPECTOS PSICO-SOCIO-AMBIENTAIS E SINGULARIDADES SOCIOCULTURAIS	157
4.3	POVOS INDÍGENAS NA HISTÓRIA DO PRESENTE: IDENTIDADES, TERRITORIALIDADES E CONFLITOS	159
4.3.1	Assistência à Saúde Indígena: Complexidades e Desafios	163
4.3.2	Evolução Histórica das Políticas Indigenistas no Brasil	166
4.3.3	A Realidade Social do Consumo Abusivo de Álcool entre Indígenas	175
	CAPÍTULO 5 - VIOLÊNCIA, TRAUMA E ADICÇÃO ALCOÓLICA: PROGRAMAS DE PREVENÇÃO E INTERVENÇÕES PSICOSSOCIAIS	180
5.1	DEGENERACIONISMO E MODERNIDADE: PARADOXOS DA ETNOHISTÓRIA INDÍGENA	182
5.1.1	Violência e Trauma: Impactos nos Processos Neuro-Psico-Biológicos	185
5.2	FATORES SOCIOCULTURAIS QUE FRAGILIZAM A IDENTIDADE ÉTNICA	189
5.3	A ETERNA SAGA DOS POVOS INDÍGENAS: CORRUPÇÃO, VIOLÊNCIA, ETNOCÍDIO E GENOCÍDIO	195
5.3.1	Criminalização de Líderes Indígenas: Arbitrariedade, Ilegalidade e Violência	199
5.4	PROGRAMAS DE PREVENÇÃO DO CONSUMO ABUSIVO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS E INTERVENÇÕES PSICOSSOCIAIS NAS ALDEIAS INDÍGENAS	203
5.4.1	Políticas Públicas e Educação em Direitos Humanos em Tempos de Globalização	206
5.4.2	Campanhas Educativas, Medidas de Prevenção ao Consumo de Álcool e Possibilidades de Intervenções Psicossociais nas Aldeias	208
III	CAMINHOS DA INVESTIGAÇÃO	218

CAPÍTULO 6 - METODOLOGIA	218
6.1 MATERIAL E MÉTODO	218
6.1.1 Fontes Orais	218
6.1.2 História Oral	219
6.1.3 História do Presente	221
6.1.4 Estudos Comparativos	222
6.2 PROCEDIMENTOS DO TRABALHO DE CAMPO	224
6.2.1 Povo Pataxó	224
6.2.2 Povo Jenipapo-Kanindé	225
6.3 MÉTODOS DE ANÁLISE CIENTÍFICA	226
6.3.1 Teoria Fundamentada (<i>Grounded Theory</i>)	226
6.3.2 Análise de Dados no <i>Scientific Software</i> ATLAS.Ti	227
6.3.3 Entrevista Semiestruturada	229
6.4 VARIÁVEIS	230
6.5 DESCRIÇÃO DA AMOSTRA	233
6.5.1 Povo Indígena Pataxó: Caracterização	233
6.5.2 Aldeias da Etnia Pataxó Investigadas	236
6.5.2.1 Aldeia Barra Velha: Aspectos Históricos, Geográficos e Demográficos	237
6.5.2.2 Aldeia Velha: Aspectos Históricos, Geográficos e Demográficos	246
6.5.3 Povo Indígena Jenipapo-Kanindé: Caracterização	249
6.5.3.1 Aldeia Indígena Jenipapo-Kanindé	251
CAPÍTULO 7 - RESULTADOS	262

7.1	BEBIDAS FERMENTADAS E DESTILADAS NAS ALDEIAS INVESTIGADAS	262
7.1.1	<i>Cauim: A Bebida Ritual dos Pataxó</i>	262
7.1.2	Consumo de Outras Bebidas Alcoólicas entre os Pataxó	263
7.1.3	<i>Mocororó: A Bebida Ritual dos Jenipapo-Kanindé</i>	267
7.1.4	Consumo de Outras Bebidas Alcoólicas - Jenipapo Kanindé	268
7.2	PERFIL DOS ENTREVISTADOS PATAXÓ	273
7.3	PERFIL DOS ENTREVISTADOS JENIPAPO-KANINDÉ	274
7.4	ANÁLISE DAS ENTREVISTAS NO ATLAS.TI	275
7.4.1	Relatório de Grupos de Códigos Criado no ATLAS.Ti	275
7.5	CATEGORIAS DE ANÁLISE	282
	CAPÍTULO 8 DISCUSSÃO E CONCLUSÕES	284
8.1	COMPARAÇÃO DOS RESULTADOS	284
8.2	DISCUSSÃO DOS RESULTADOS	287
8.2.1	Análise do papel das variáveis	287
8.2.2	Discussão por categoria de análise - Povo Pataxó	288
8.2.3	Discussão por categoria de análise - Povo Jenipapo-Kanindé	316
8.3	CONCLUSÕES	326
8.4	CONTRIBUIÇÕES, LIMITAÇÕES E DIREÇÕES PARA FUTURAS INVESTIGAÇÕES	331
	REFERÊNCIAS	333
	APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	353
	APÊNDICE B – FICHA DE REGISTRO DO ENTREVISTADO(A)	357

APÊNDICE C – AUTORIZAÇÃO PARA GRAVAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS	358
APÊNDICE D – FORMULÁRIO - AUXILIAR DE INVESTIGAÇÃO	359

LISTA DE ABREVIATURAS

art.	Artigo
abr.	Abril
ago.	Agosto
dez.	Dezembro
Dr.	Doutor
f.	Folha
fev.	Fevereiro
jan.	Janeiro
jul.	Julho
jun.	Junior
mar.	Março
n.	Número
nov.	Novembro
out.	Outubro
p.	Página
Prof.	Professor
s.d.	Sem data
séc.	Século
set.	Setembro

LISTA DE FIGURAS, GRÁFICOS E TABELAS

Figura 1 –	Localização dos Povos Indígenas do Estado da Bahia	93
Figura 2 –	Localização dos Povos Indígenas do Ceará	98
Figura 3 –	Tríade	156
Figura 4 –	Venda de artesanato na Reserva da Jaqueira	262
Figura 5 –	Aldeia de Barra Velha	263
Figura 6 –	Mercearia em Barra Velha	267
Figura 7 –	Igreja em Barra Velha	268
Figura 8 –	Farmácia Indígena	270
Figura 9 –	Aldeia Velha	273
Figura 10 –	Escola em Aldeia Velha	274
Figura 11 –	Aldeia Jenipapo-Kanindé.....	279
Figura 12 –	Lagoa da Encantada.....	280
Figura 13 –	Plantio indígena para subsistência.....	284
Figura 14 –	Posto de Saúde Jenipapo-Kanindé	289
Figura 15 –	Bebidas temperadas (garrafadas) Pataxó.....	292
Figura 16 –	A Mulher e a Bandeira.....	293
Figura 17 –	Bebidas Consumidas.....	294
Figura 18 –	Cachaça Corote.....	294
Figura 19 –	Mocororó e o Caju	296
Figura 20 –	Bebida Temperada (garrafada) Jenipapo-Kanindé	297
Figura 21 –	Cachaça Ypióca.....	298
Figura 22 –	Centro de Referência e Assistência Social – CRAS	301
Gráfico 1 –	Suicídios em Mato Grosso do Sul [2000–2016]	71

LISTA DE SIGLAS

AATR	Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia
ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABRASCO	Associação Brasileira de Saúde Coletiva
ACO	Ação Cível Originária
AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
AMIJK	Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé
ANAI/BA	Associação Nacional de Ação Indigenista da Bahia
APOINME	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo
BIRD	Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento
CAQDAS	<i>Computer Assisted Qualitative Data Analysis Software</i>
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CDPDH	Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos
CEB	<i>Centro de Estudos Brasileños</i>
CEC	Conselho de Educação do Ceará
CHESF	Companhia Hidrelétrica do São Francisco
CIJK	Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CINEP	Centro Indígena de Estudos e Pesquisas
CLSJK	Conselho de Saúde Local Jenipapo-Kanindé
CGEEI	Programa de Educação Escolar Indígena
CGIIRC	Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CPP	Conselho Pastoral da Pesca
CRAIS	Centros de Referência de Assistência Social para Índios e Quilombolas
DSEI	Departamento de Saúde Especial Indígena da Bahia
DSEIs	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
EMDR	<i>Eye Movement Desensitization and Reprocessing</i>
FUB	Fundação Universidade de Brasília
FNDE	Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
HAP	Programas de Assistência Humanitária
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBDH	Instituto Brasileiro de Direitos Humanos
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IES	Instituto de Educação Superior
IIDH	Instituto Interamericano de Direitos Humanos
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
INE	Instituto Nacional de Estatística
ISA	Instituto Socio-Ambiental
LLI-PITAKAJÁ	Licenciatura Intercultural Indígena dos Povos Pitaguary, Tapeba, Kanindé, Jenipapo-Kanindé e Anacé
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MPF	Ministério Público Federal

NECTAS	Núcleo de Estudos em Comunidades e Povos Tradicionais e Ações Socioambientais da Universidade do Estado da Bahia
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organizações Não-Governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
OMS	Organização Mundial da Saúde
PAC	Programa de Aceleração do Crescimento
PDPI	Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PF	Polícia Federal
PNDH	Plano Nacional de Direitos Humanos
PNI	Programa Nacional de Imunização
PNUD	Programa de Desenvolvimento da ONU
PPGAS	Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
PROLIND	Programa de Licenciaturas Indígenas
SDC	Secretaria da Diversidade Cultural
SECADI	Secretaria de Educação Contínua, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
SEDUC	Secretaria de Educação Básica do Ceará
SENAD	Secretaria Nacional de Políticas Sobre Drogas
SESAI	Secretaria Especial da Saúde Indígena
SESC	Serviço Social do Comércio
SESU	Secretaria de Ensino Superior
SIASI	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
SJCDH	Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SUS	Sistema Único de Saúde
STF	Supremo Tribunal Federal
TCLE	Termo de Compromisso Livre e Esclarecido
TEPT	Transtorno do Estresse Pós-Traumático
TI	Terra Indígena
UCDB	Universidade Católica Dom Bosco
UEMS	Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
UFBA	Universidade Federal de Bahia
UFC	Universidade Federal do Ceará
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UnB	Universidade de Brasília
UNFPA	Fundo de População das Nações Unidas
UNITAR	Instituto das Nações Unidas para Formação Profissional e Investigações
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
USAL	Universidad de Salamanca
VMT	Verba de Manutenção Temporária

INTRODUÇÃO

Este estudo propõe analisar a evolução histórica do consumo de álcool entre indígenas do Brasil, desde suas bebidas tradicionais, obtidas através da fermentação, até as bebidas destiladas, destacando-se a dimensão individual, coletiva e étnica do processo de alcoolização verificado contemporaneamente entre muitos povos. Com o intuito de contribuir com a formulação de políticas preventivas, buscou-se compreender os aspectos subjetivos do ato de beber, privilegiando as narrativas dos índios a fim de recuperá-los como os protagonistas de sua própria história.

A primeira etapa da investigação, realizada com o povo indígena Pataxó do estado da Bahia, foi desenvolvida no Programa de Doutorado “*La Enfermedad, su dimensión personal e condicionantes socioculturales*” no Departamento de Psiquiatria, Psicología Médica, Historia de la Ciencia y Medicina Legal. O Trabalho de Grado intitulado *Análisis histórico de la evolución del consumo de alcohol entre indígenas Pataxó de Bahia (Brasil): un proceso individual, colectivo y étnico* foi apresentado em 2012, sob a orientação do Doutor Juan Antonio Rodríguez Sánchez, Professor Titular da Facultad de Medicina – USAL, Salamanca, Espanha. O referido Trabajo de Grado conferiu o título de Grado por Salamanca, pré-requisito para a posterior obtenção do Diploma de Estudios Avanzados – DEA (2012).

Para conhecer a memória histórica coletiva dos indígenas entrevistados, explicitada através das subjetividades, emoções e motivações que conduzem à ingestão de álcool, buscou-se identificar os processos sociais básicos (PSBs) que evidenciam a relação entre o consumo de bebidas alcoólicas e o alcoolismo. Neste percurso, optou-se pela metodologia histórica e pesquisa qualitativa baseada na Teoria Fundamentada (*Grounded Theory*).

O consumo do álcool está diretamente relacionado à cultura, portanto requer a realização de estudos sociológicos e transculturais, especialmente ao se tratar do binômio raça/etnia e saúde. Sendo assim, o conhecimento da etiologia do alcoolismo entre indígenas envolve fatores individuais e socioculturais, os quais por sua vez integram-se aos fatores ambientais.

A realização de estudos comparativos forneceu um extenso e relevante material, no qual foram integrando-se paulatinamente os aspectos psicológicos e socioantropológicos da conduta bebedora dos indígenas. Neste percurso foram primados

o bom desenvolvimento e a qualidade da pesquisa explicitando-se os pressupostos teóricos, metodológicos e ideológicos.

A escolha da história do consumo do álcool entre indígenas como objeto de estudo se deve à minha atuação na *Comissão de Elaboração das Propostas de Ações Afirmativas para as Populações Indígenas no Âmbito da UNEB* e em seguida na *Comissão de Elaboração do Projeto do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena*, ambas instituídas em 2007. Na ocasião, além da experiência prática e teórica compartilhada com outros professores da UNEB e também professores indígenas de diferentes etnias no estado da Bahia, tive a oportunidade de visitar aldeias supervisionando cursos preparatórios para o vestibular e realizando oficinas de Direitos Humanos para os povos indígenas em parceria com a Coordenação de Políticas Indígenas da Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos – SJCDH

Estas experiências despertaram o desejo de investigar as expectativas dos indígenas em relação à universidade e os significados atribuídos por estes à educação intercultural indígena. A aprovação do respectivo projeto de pesquisa no Mestrado de Políticas Públicas, Gestão do Conhecimento e Desenvolvimento Regional do Departamento de Ciências Humanas da UNEB possibilitou a realização da pesquisa com professores indígenas que pretendiam ingressar na universidade e posterior elaboração da dissertação intitulada *Políticas Públicas para a Educação Superior Indígena na Bahia: Caminhos para o Protagonismo e a Autonomia?* orientada pela Doutora Vanessa Simon Ribeiro Cavalcanti, professora do Programa de Doutorado em Família na Sociedade Contemporânea da Universidade Católica do Salvador – UCSal.

Ao visitar aldeias de distintos grupos étnicos do estado da Bahia, pude perceber comportamentos aditivos entre muitos índios, cujas inquietações suscitaram o anseio de compreender a história do consumo de álcool entre eles.

Diante da precariedade das condições de vida; desafios da educação intercultural; informalidade no mercado de trabalho; contexto de dificuldades para o desenvolvimento sustentável nas aldeias, desassistência da saúde indígena e frequentes conflitos agrários foi possível constatar que a exclusão social, marginalização e estigmatização¹, lamentavelmente, é uma inexorável realidade para muitos indígenas.

Vale ressaltar que a ancestralidade indígena e minha própria história de vida integram as motivações pessoais que me conduziram à realização deste estudo. A partir de

¹ O conceito de estigma está baseado em Erving Goffman (1975), o qual define que o estigma é um atributo depreciativo que propicia discriminações tornando o indivíduo desacreditado socialmente.

uma reflexão autobiográfica, posso perceber uma forte autoidentificação com os fatos históricos narrados e com as pessoas que os protagonizaram que, inevitavelmente, ocasionaram implicações afetivas e reivindicativas ao longo deste trabalho.

No entanto, por participar ativamente do universo investigado e das implicações subjetivas e emocionais inerentes, busquei a objetividade nas análises empíricas, pois o compromisso metodológico deste estudo estabelece critérios e posicionamentos racionais. Ao fazer essa autocrítica devo confessar que a história de injustiça, crueldade, opressão e violação sistemática dos direitos indígenas, institucionalizada por diferentes governos brasileiros desde o Período Colonial, mobilizou-me emocionalmente em muitos momentos, nos quais esforcei-me em priorizar o meu pensamento racional. De acordo com Edgar Morin (1984, p. 12) “al confesar nuestra subjetividad, nuestras debilidades e incertidumbres, sabemos que nos hallamos más cerca de la objetividad que quienes creen que sus palabras reflejan el orden de las cosas”.

A escolha de um caminho teórico, tendo como ponto de partida a história do consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas, levando-se em conta as identidades socioculturais, as terras e territórios indígenas, bem como os direitos indígenas, foi realmente um grande desafio.

Nesta trajetória, a construção do conhecimento se fez a partir de um marco ideológico, científico e conceitual, apresentando uma dimensão interpretativa e subjetiva. Entretanto, ao longo deste complexo percurso, minha posição enquanto pesquisadora indígena, esteve centrada num profundo compromisso com o rigor acadêmico e com o desafio da objetividade, considerando o valor histórico das narrativas individuais nos diferentes momentos, principalmente em relação à transcrição fidedigna dos testemunhos dos indígenas entrevistados e sua expressão através dos registros escritos e publicados do presente trabalho.

Na análise das variáveis “etnia” e “álcool”, foram consideradas as relações entre etnicidade e consumo de bebidas alcoólicas entre homens e mulheres indígenas, conduzindo a uma reflexão que transcende o cultural, aprofundando a compreensão a partir da História da Ciência e das Ciências Sociais. Portanto, essa abordagem contempla distintos campos do conhecimento, num estudo essencialmente interdisciplinar. Morin defende a importância da interdisciplinaridade para o conhecimento científico, argumentando que:

La hiperespecialización de los saberes disciplinares ha fragmentado el saber científico (que sólo puede estar unificado a niveles de formalización muy alta y abstracta), incluidas en él, sobre todo, las ciencias antropológicas, que tienen todos los vicios de la superespecialización, sin tener sus ventajas. Así todos los conceptos morales que se aplican a las diversas disciplinas son triturados o lacerados entre estas disciplinas y no son reconstituidos en absoluto por tentativas interdisciplinares (MORIN, 1984, p. 90).

Portanto, na análise da evolução histórica do consumo de álcool entre os indígenas no Brasil, foram observados os aspectos históricos, sócio-culturais, econômicos, políticos e ideológicos. Estudos prévios ao desenvolvimento da pesquisa contemplaram os conceitos de *degeneracionismo, medicalização e higienização social*, pois na falta de uma identidade própria, diversos paradigmas predominaram na história da América Latina, sendo o primeiro deles o europeu, o qual, a partir do século XIX passou a competir com o paradigma americano.

O Brasil é um país de dimensões continentais, cuja sociedade é caracterizada por grande sociodiversidade étnica e cultural. Constituído por vinte e seis estados e um Distrito Federal, distribuídos em diferentes regiões, esse gigante é fortemente marcado por intensa heterogeneidade sociocultural e racial. A valorização do multiculturalismo no âmbito da Constituição Federal Brasileira de 1988 desencadeou a criação de ações afirmativas e políticas públicas reparadoras das desvantagens históricas de determinados grupos étnicos nos anos 90. Este cenário propiciou a educação para as relações étnico-raciais introduzidas nos diversos níveis de ensino, favorecendo profundas transformações sociais no reconhecimento das identidades e singularidades do povo brasileiro.

Porém, o contexto de crise política, econômica e sanitária tem ameaçado cada vez mais os povos indígenas, aprofundando de forma abissal as desigualdades sociais. Fragilidades macroeconômicas, devastação do meio ambiente, deterioração fiscal e corrupção têm ameaçado a confiança e levado o país a um verdadeiro colapso. No acirramento das disputas e divergências entre os distintos grupos sociais perpetua-se a herança escravista e oligárquica do período colonial através da naturalização da concentração de renda e do neopatrimonialismo. Neste complexo cenário, o Brasil tem se convertido paradoxalmente num país tão plural e ao mesmo tempo tão desigual, onde as violações de direitos humanos são frequentemente baseiam-se nas questões raciais, de gênero, orientação sexual, classe social, dentre outros marcadores sociais.

Sendo o Brasil um país multicultural, o índio integra de forma singular a identidade brasileira. Entretanto, a história indígena é marcada por discriminação,

preconceito, racismo, desigualdades acentuadas que impedem seu pleno desenvolvimento político, social e econômico e participação igualitária nas instâncias de decisão e poder.

Fatores que impactam os modos de vida tradicionais, como a pobreza, perda do equilíbrio individual/social, sofrimento individual/coletivo, precárias condições de vida, relacionados com o processo de colonização, aculturação, fragmentação das identidades étnicas, têm sido determinantes do crescente processo de alcoolização indígena. Paulatinamente tem sido observadas mudanças na conduta bebedora de indígenas, as bebidas fermentadas que originalmente ocupavam lugar central nas tradições indígenas, vem sendo substituídas pelas bebidas destiladas.

Na busca de compreensão da evolução histórica do consumo do álcool, campos de conhecimento aparentemente autônomos como Psicologia, História da Ciência, Antropologia, Sociologia e Ciência Política estão imbricados ao contemplar-se as identidades étnicas, terras / territórios indígenas e direitos indígenas. Nesta investigação foram analisadas as representações sociais em torno do termo “índio”, bem como as representações sociais do próprio índio relacionadas à sua identidade étnica. Os significados e interpretações atribuídas pelo indígena à sua conduta alcoólica foram essenciais para entender o universo cultural, simbólico e subjetivo que conduzem ao consumo de bebidas alcoólicas.

Casos de disseminação de bebidas alcoólicas e drogas em aldeias indígenas são frequentemente denunciados por associações indigenistas, porém não têm sido desenvolvidas políticas de combate e prevenção. O “Relatório de Violência contra Povos Indígenas – 2019²”, divulgado pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI, denuncia o aumento no consumo de bebidas alcoólicas destiladas nas aldeias, entre diferentes grupos étnicos.

As causas incluem conflitos por terras (intensificados pela burocracia e morosidade na demarcação e homologação das terras indígenas), perseguições e expulsão de indígenas de seus territórios tradicionais, construções de hidrelétricas, estradas, desmatamento, invasões de terras indígenas, processos de urbanização, venda irrestrita de bebidas alcoólicas no entorno não indígena, disseminação de álcool e drogas nas aldeias, chegada de empresas terceirizadas para a construção de grandes empreendimentos próximos às áreas indígenas, violações sistemáticas dos direitos indígenas.

² CIMI – CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2019-Cimi.pdf. Acesso em: 30 maio 2019.

O abandono social e governamental resultante dos referidos processos são determinantes das precárias condições de vida, exclusão social, pobreza, conflito e adoecimento em que vivem atualmente muitos índios. Os recursos naturais ainda existentes nas terras e territórios indígenas continuam sendo objeto da ambição e cobiça. Realidade que explica as diferentes formas de violência (sutis, simbólicas ou explícitas) vivenciadas continuamente por indígenas de diferentes etnias.

Os processos de “modernização” que impactam os modos de vida destas populações geralmente ocorrem a partir da privatização dos recursos naturais. Conseqüentemente, muitos indígenas são expulsos de suas terras, perdendo o sentimento de pertencimento às mesmas. Estes processos afetam sua especial relação com a natureza, caracterizada por aspectos subjetivos, sagrados e simbólicos; impactando profundamente na sua autoestima e condições de subsistência. Retirar a terra do índio é como amputar uma parte do seu próprio corpo, pois provoca a fragmentação da sua identidade étnica.

A história de exploração, violência e trauma entre os índios do Brasil tem se perpetuado ao longo do tempo. As atividades de exploração implementadas por setores privados da sociedade (agropecuária, monocultivo de soja e cana-de-açúcar, uso indiscriminado de agrotóxicos, privatização, urbanização, mineração, grandes obras, entre outros), afetam drasticamente os modos de vida tradicionais. Neste complexo cenário, os direitos humanos e as políticas públicas mostram-se insuficientes para garantir a cidadania da maioria dos índios do Brasil.

A modernização afeta os modos de vida tradicional desses povos, suas relações familiares e comunitárias. As interações simbólicas e representativas que os índios estabelecem com suas terras são históricas, culturais, sociais, espirituais e identitárias. Sendo assim, a perda dos seus territórios ancestrais e o conseqüente deslocamento para outras zonas, geralmente ocasiona forte impacto bio-psico-social, deteriorando sua história individual, sua memória coletiva, tradições, rituais e idiomas originários.

Como conseqüência dos processos anteriormente descritos, muitos povos indígenas brasileiros enfrentam, atualmente, sérios problemas: desemprego, pobreza, conflitos de interesses com fazendeiros e setores empresariais; impactos das grandes obras em seus territórios (construção de centrais hidrelétricas, transposição de rios, rompimento de barragens de rejeitos minerais); ineficiente sistema educacional indígena; desnutrição e mortalidade infantil; violência, prostituição, perseguição, criminalização e assassinato de líderes indígenas; degradação do meio ambiente por madeireiros, garimpeiros e fazendeiros;

falta de respeito às suas organizações e tradições culturais; aumento das enfermidades infecciosas, endêmicas e crônicas; disseminação de bebidas alcoólicas e outras drogas em suas comunidades; desassistência à saúde indígena nas aldeias, dentre outras graves violações aos direitos indígenas. Neste cenário de tensão social e violência, o consumo abusivo de bebidas alcoólicas surge como um destino implacável para muitos indígenas.

Diante de tais desafios, a transversalidade que configura esse estudo expressa-se através da análise de uma trajetória não linear, mas impregnada de complexidades e incertezas, na medida em que a ciência é “intrínseca, histórica, sociológica e eticamente complexa”. (MORIN, 2010, p. 8). Não se pretende, portanto, apreender todas as ambiguidades e paradoxos inerentes à história do consumo de álcool entre indígenas, pois os caminhos percorridos nas últimas décadas nos levam a ver o mundo e redefinir conceitos, sem esquecer a ideologia subjacente a cada nova informação, pois, vive-se em um mundo dinâmico e transitório, cujo entendimento não permite crítica, mas, observa tanto as conexões internas quanto as contradições. Ao estudar determinada realidade deve-se percebê-la de forma transdisciplinar, paradigma este que, permite distinguir, separar, opor, dividir e relativizar o domínio científico, reunindo diversos campos do conhecimento. (MORIN, 2010, p. 140).

Com o propósito de conhecer o universo simbólico e representativo do consumo de álcool entre indígenas do Brasil, através de estudos comparativos, foram investigados dois diferentes grupos étnicos, os Pataxó e os Jenipapo-Kanindé, situados em diferentes regiões, com cultura, organização social e política diferenciadas. A partir das falas dos bebedores indígenas entrevistados, emergiram dados capazes de contribuir para a compreensão dos aspectos históricos, socioculturais e subjetivos da referida problemática.

A presente tese de doutorado, intitulada “Análise histórica da evolução do consumo de álcool entre indígenas do Brasil: um processo individual, coletivo e étnico” constitui-se de três partes complementares: histórica, psicossocial e caminhos da investigação.

No primeiro capítulo apresenta-se, de modo introdutório, o objeto de estudo, sendo delineados o objetivo geral e específicos. Neste enfoque enfatiza-se a aplicação da Ciências Sociais à metodologia histórica, explicitando-se as áreas de conhecimento abordadas neste amplo estudo interdisciplinar.

O segundo capítulo, *Trajectoria etno-histórica dos Povos Indígenas: colonização, diáspora, violência e trauma*, destaca as representações sociais que circundam a imagem do indígena

desde o período colonial, considerando aspectos históricos, políticos e culturais. São enfatizados os avanços e retrocessos da luta indígena; as principais reivindicações do movimento indígena organizado; a articulação e empoderamento das mulheres indígenas; o campo nacional e internacional dos direitos indígenas. Apresenta-se também uma breve reflexão sobre a contexto educacional e a caracterização regional dos povos indígenas do estado da Bahia e Ceará.

O terceiro capítulo, *História do consumo de álcool: prazer, libertação, transgressão, loucura e degeneração*, discute os aspectos históricos, políticos, econômicos, sociais e culturais que determinam a ação benéfica ou maléfica das bebidas alcoólicas sobre a saúde do bebedor. Destaca-se o caráter paradoxal da História das Drogas, História das Adições e História do Alcoolismo a partir do conceito de degeneracionismo. Discorre sobre a história do consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas, sua utilização em rituais de cura, terapias e celebrações ou de seu uso abusivo. Explorando a relação entre álcool, etnia e gênero, enfatiza-se o papel das mulheres indígenas na produção de bebidas fermentadas.

O quarto capítulo, *Consumo de álcool entre indígenas no Brasil: dimensão individual, coletiva e étnica* pontua os aspectos psicológicos e sociais do consumo abusivo de bebidas no contexto contemporâneo. São analisados os desafios inerentes ao sistema de assistência à saúde indígena e a evolução histórica das políticas indigenistas no Brasil. Os determinantes socioculturais do consumo abusivo de bebidas alcoólicas como a estigmatização, marginalização, exclusão social e invisibilidade do índio brasileiro são evidenciados através da tríade: Identidades socioculturais / Terras e territórios indígenas / Direitos Humanos.

No capítulo 5, *Violência, trauma e adicção alcoólica: programas de prevenção e intervenções psicossociais* foram enfatizados fatores socioeconômicos e culturais que fragilizam a identidade étnica. Foram evidenciados os impactos do etnocídio, violência, corrupção e genocídio que ameaçam os povos indígenas. Eventos traumáticos que predisõem à ruptura de vínculos afetivos, relações interpessoais abusivas, abandono governamental, exclusão social entre outros fatores determinantes do Transtorno de Estresse Pós-Traumático – TEPT. Finalmente destaca-se a importância das medidas preventivas do consumo abusivo de álcool, campanhas educativas e programas de intervenções psicoterapêuticas.

No sexto capítulo, *Metodologia*, são apresentados os procedimentos utilizados na investigação, os pontos hipoteticamente interessantes que basearam este estudo e suas respectivas variáveis. Neste percurso foram explicitados os métodos de análise e seus

pressupostos teóricos, de acordo com a delimitação do objeto de estudo. As populações investigadas são apresentadas no final do capítulo, no qual realiza-se a descrição da amostra, destacando-se as especificidades de cada povo indígena, (Pataxó e Jenipapo-Kanindê); caracterização das respectivas aldeias onde foi realizado o trabalho de campo.

No sétimo capítulo, *Resultados*, apresenta-se os dados que emergiram da análise: os códigos e as categorias resultantes das entrevistas semiestruturadas realizadas em cada aldeia (Pataxó e Jenipapo-Kanindê); são identificadas as bebidas fermentadas utilizadas nos rituais tradicionais e as bebidas destiladas consumidas em cada comunidade; é apresentado o perfil dos homens e mulheres entrevistados em cada povo indígena.

No capítulo 8, *Discussão e Conclusões*, apresenta-se a comparação dos resultados destacando as semelhanças e as diferenças identificadas entre as etnias investigadas; são delineadas as conclusões deste estudo e explicitadas as contribuições, limitações e direções para futuras investigações sobre a temática. Ao final do capítulo são apresentadas as referências bibliográficas e os apêndices referentes aos roteiros e formulários utilizados na investigação.

1.1 OBJETIVOS

1.1.1 Objetivo Geral

Investigar o consumo de bebidas alcoólicas entre os povos indígenas Pataxó e Jenipapo-Kanindé, respectivamente do estado da Bahia e do Ceará, considerando os aspectos históricos e socioculturais, assim como as motivações e percepção subjetiva de sua própria conduta bebedora.

1.1.2 Objetivos Específicos

a) Investigar o contexto histórico e sociocultural dos índios Pataxó e Jenipapo-Kanindé, observando se a tradição de consumir suas bebidas rituais, obtidas através da fermentação de raízes e frutas, tem ou não relação com a ingestão de outras bebidas alcoólicas;

b) Realizar a caracterização do perfil de homens e mulheres indígenas, das etnias Pataxó e Jenipapo-Kanindé, consumidores de bebidas alcoólicas, identificando sua idade, constituição familiar, escolaridade e ocupação;

c) Verificar o tipo de bebida consumida e as formas de consumo adotadas em cada grupo étnico investigado, compreendendo a percepção subjetiva dos bebedores indígenas sobre sua própria conduta bebedora, assim como sua relação com as enfermidades decorrentes do comportamento aditivo;

d) Analisar os determinantes socioculturais do consumo abusivo de bebidas alcoólicas entre indígenas, refletindo sobre possíveis medidas preventivas e intervenções psicoterapêuticas.

1.2 ÁREAS DE CONHECIMENTO

A análise das interfaces entre etnicidade, gênero e saúde, parte da investigação sobre a ingestão de bebidas alcoólicas entre homens e mulheres indígenas e propõe uma reflexão cultural que transcenda a fragmentação disciplinar (SPINK, 2003), privilegiando a interlocução entre a História da Ciência e as Ciências Sociais, com ênfase em Psicologia. O

enfoque da Psicologia Social, especificamente, deve-se à íntima relação entre o consumo de álcool e as interações indivíduo-sociedade, destacando-se os aspectos subjetivos determinantes da conduta bebedora.

Segundo Bruner (1994) a realidade psicológica ocorre de acordo com a subjetividade do indivíduo de modo que grande parte do conhecimento, ação e compreensão da vida geralmente implica no uso de sistemas simbólicos. O significado do símbolo pode ser reconhecido pelas representações com as quais o indivíduo se relaciona, cada sistema de símbolos tem seus próprios referenciais.

O conceito de subjetividade concebido por Fernando Luís González Rey se insere na perspectiva da teoria histórico-cultural, o qual

Rompe com a representação que constringe a subjetividade ao intrapsíquico e se orienta para uma apresentação da subjetividade que em todo momento se manifesta na dialética entre o mundo social e individual, este último representado por um sujeito implicado de forma constante no processo de suas práticas, de suas reflexões e de seus sentidos subjetivos". (GONZÁLEZ REY, 2004, p. 240).

As subjetividades humanas, presentes no processo de interação social, constituem-se a partir das manifestações mentais, afetivas e corporais (BOCK, 1993), que decorrem das experiências do indivíduo como um ser bio-psico-social através dos significados e representações sociais que circundam a vida cotidiana. A Psicologia Social analisa questões que resultam da elaboração de formas históricas de percepção e representação da realidade entre determinadas visões de mundo. (GUARESCHI & CAMPOS, 2002).

Guareschi e Campos destacam três momentos diferenciados que contribuíram para a configuração atual da Psicologia Social:

[...] o modelo da psicologia das multidões, nascido na Europa do início do século como uma resposta específica às questões colocadas pelo advento dos movimentos sociais urbanos nas sociedades capitalistas modernas; o modelo da psicologia da opinião pública, derivado das questões colocadas pelo funcionamento das democracias modernas baseadas na síntese de milhares de pontos de vista individuais; e, finalmente, o modelo da psicologia social comunitária, baseado no pluralismo e na ética igualitarista que se impõem neste final de século. A cada um destes modelos correspondem diferentes visões sobre a relação entre as elites e as modernas populações urbanas e rurais. (GUARESCHI & CAMPOS, 2002, p. 8-9).

Estes autores assinalam que o modelo contemporâneo da Psicologia Social apresenta uma ciência genuinamente preocupada com as questões éticas onde predomina

“o paradigma da construção e da transformação crítica, caracterizado pela relação dialógica entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa e pela ênfase na aplicação da ciência à transformação social”. (GUARESCHI & CAMPOS, 2002, p. 9).

A dimensão interdisciplinar da Psicologia Social, teve início no final dos anos 60, vem se desenvolvendo desde então, possibilitando a emergência de novos campos de pesquisa: psicologia transcultural, medicina comportamental, psicologia ambiental, psicologia política, psicologia econômica, entre outros, situando-se no campo dos Estudos Culturais (GUARESCHI & CAMPOS, 2002).

Os Estudos Culturais utilizam-se de todos os campos que forem necessários para produzir o conhecimento exigido por um projeto particular. Por isso, Johnson (1986) coloca os Estudos Culturais como campos de diferentes saberes para se produzir conhecimento útil sobre a cultura humana. (GUARESCHI & CAMPOS, 2002, p. 9)

Para Silva (apud GUARESCHI & CAMPOS, 2002, p. 33), o que define essa forma de pesquisa e distingue o campo dos Estudos Culturais das disciplinas acadêmicas tradicionais é o “seu envolvimento explicitamente político”.

As análises feitas nos Estudos Culturais não pretendem nunca ser neutras ou imparciais. Na crítica que fazem das relações de poder em uma situação cultural ou social determinada, os Estudos Culturais tomam claramente o partido dos grupos em desvantagem nessas relações. Os Estudos Culturais pretendem que suas análises funcionem como uma intervenção na vida política e social (SILVA apud GUARESCHI & CAMPOS, 2002, p. 33).

Sendo assim, o presente trabalho insere-se na perspectiva dos Estudos Culturais contemplando distintos campos de conhecimento e privilegiando a Psicologia Social ao assumir claramente uma posição reivindicativa, política e de transformação social em favor da autonomia, protagonismo e autodeterminação dos povos indígenas.

A Etnopsicologia configura-se num campo essencial no estudo dos modos de vida tradicionais e busca compreender as identidades culturais, a relação entre personalidade/cultura, motivação/cultura; o problema da integração simbólica entre os grupos humanos; as relações interétnicas, os conflitos culturais; os vínculos comunitários, dentre outros temas.

Esta área de conhecimento favoreceu a compreensão do longo processo de aculturação vivenciado pelos índios e sua incessante busca de reconhecimento, reconstrução e reafirmação da sua etnicidade.

Wundt (1990), ao discorrer sobre a psicologia dos povos, afirma que as questões que resultam da vida humana em comum não podem ser explicadas unicamente pelas propriedades da consciência individual, uma vez que supõem a influência recíproca de muitos; essa é a base para o critério psicológico-etnográfico.

A contribuição da Antropologia Cultural é de compreender os distintos padrões de ingestão de bebidas alcoólicas presentes nas diversas sociedades, abarcando a ampla diversidade.

A Sociologia, por sua vez, contribui para a compreensão das hierarquias presentes na cultura indígena e nas relações de dominação/cooperação ou conflito/solidariedade que caracterizam as interações dos indígenas com o entorno social não indígena.

Porém, ainda que este estudo esteja orientado à evolução histórica do consumo de bebidas alcoólicas nas aldeias e não à Síndrome de Dependência Alcoólica³ enquanto uma enfermidade, faz-se necessário compreender o processo de alcoolização que vem afetando muitos povos.

A interdisciplinaridade se impõe neste estudo pois são múltiplos os fatores biológicos, psíquicos, sociais e culturais que o explicam, Bogani (1976). Alonso-Fernandez (1991) afirma que só é possível compreender a etiologia, o diagnóstico, o tratamento e a prevenção da dependência alcoólica partindo de sua realidade “pluridimensional” e “multicausal” que envolve aspectos psicológicos, psicopatológicos, biológicos, socioeconômicos, sociopolíticos, familiares, sociais, comunitários, culturais e ambientais.

A Psicologia da Adicção orienta seus estudos para a personalidade do alcoólico (FRAGOSO & GARCIA, 1976; BERMEJO, 1989), buscando compreender as motivações para a ingestão de bebidas alcoólicas e os consequentes transtornos sociais, psíquicos ou corporais: euforia, alteração dos reflexos e reações motoras, comportamento agressivo e auto agressivo, condutas psicóticas, etc.

³ Definida pela CID-10 (Classificação Internacional de Doenças, 10ª edição, da Organização Mundial da Saúde - OMS) como um conjunto de fenômenos comportamentais, cognitivos e fisiológicos que se desenvolvem após o uso repetido de álcool, tipicamente associado aos seguintes sintomas: forte desejo de beber, dificuldade de controlar o consumo, uso continuado apesar das consequências negativas, maior prioridade dada ao uso da substância em detrimento de outras atividades e obrigações, aumento da tolerância e por vezes um estado de abstinência física.

As condutas aditivas integram um conjunto de fatores bio-psico-sociais e ambientais, sendo fundamental a compreensão global deste fenômeno para a elaboração de políticas preventivas e realização de estudos comparativos.

No campo da Medicina, os transtornos relacionados ao álcool são classificados como transtornos aditivos com maior incidência nas classes populares, cuja prevalência envolve múltiplos determinantes socioculturais: condições de vida, *status*, poder, costumes, tarefas cotidianas, participação social, econômica e política, sendo catalogados, por exemplo, pelo Manual Diagnóstico de Transtornos Mentais DSM-5.

A História da Ciência oferece um panorama histórico da construção do “alcoolismo” como enfermidade no desenvolvimento da Psiquiatria em diferentes períodos e contextos sociais e políticos, baseando-se no estudo dos pressupostos teóricos e práticos inerentes ao saber médico. No processo histórico, a partir da categorização do “alcoolismo” como doença mental, a Psiquiatria apropriou-se do seu tratamento, o qual era realizado através da internação em centro hospitalares e conseqüente medicalização.

Penso que a história da ciência contém, na sua agenda temática, assuntos da mais alta relevância. Como ciência ocupa, em praticamente todas as sociedades humanas de nosso tempo, um lugar central, conhecer o seu desenvolvimento significa conhecer a trajetória dessas mesmas sociedades, ao menos no que diz respeito aos últimos duzentos ou trezentos anos. Ou seja, compreender a ciência, suas práticas, sua história e até mesmo as razões e os motivos que configuraram as suas imagens filosóficas corresponde a conhecer a sociedade e o mundo em que vivemos. (VIDEIRA, 2004, p. 290).

Cabe explicitar que a História da Ciência apresenta um caráter híbrido e interdisciplinar (VIDEIRA, 2004), sua produção provém de pessoas com distintas formações (cientistas, filósofos, historiadores, entre outros), dificultando sua definição. Por outro lado, boa parte do seu público-alvo é exterior à academia conferindo-lhe uma dimensão transdisciplinar.

A pesquisa contemporânea é, cada vez mais, produzida em situações que podem envolver a presença de atores diferentes e externos ao mundo da ciência. Isso exige paciência e capacidade de diálogo. (VIDEIRA, 2004, p. 291).

Desde uma perspectiva interdisciplinar, configurada pela permeabilidade entre distintas áreas de conhecimento, as análises históricas vêm se expandindo no campo das ciências humanas. Entre estas, situa-se a história brasileira das doenças,

[...] com variadas abordagens, que vão desde a representação e percepção social da doença, passando pela constituição de agendas de saúde pública para prevenção e controle de doenças, até os saberes e práticas de cura, um crescente número de pesquisas tem sido publicado. (NASCIMENTO & CARVALHO, 2004, p. 1).

Nos últimos anos, as investigações têm se expandido significativamente no campo da história social da saúde e da enfermidade.

Segundo Paul Slack, este desenvolvimento muito se beneficiou do alargamento da agenda histórica e de áreas florescentes, como a história demográfica, a antropologia social, a história da cultura material e mental. Seu estudo engloba as doenças crônicas, endêmicas e epidêmicas, as implicações sociais, políticas e ecológicas advindas das trocas entre os diversos continentes, os entendimentos sobre doença e seus cuidados em diferentes contextos sociais, o ponto de vista dos pacientes, os instrumentos de controle médico e social. (PAUL SLACK apud NASCIMENTO & SILVEIRA, 2004, p. 13).

De acordo com Morin (1992), não se pode considerar o homem uma entidade fechada, separada, radicalmente estranha à natureza. É essencial considerar tanto a dimensão biológica quanto a cultural e ecológica. Destaca a necessidade não só de efetuar intercâmbios interdisciplinares entre as ciências biológicas e as ciências humana, mas de favorecer um pensamento verdadeiramente transdisciplinar. Este autor considera que cada homem é uma totalidade bio-psico-sociológica e afirma que quanto maior a autonomia de um sistema vivo maior é sua dependência com relação ao ecossistema.

Fazenda (1994, p. 87) entende que o movimento dialético provém de um enfoque interdisciplinar e busca a totalidade do conhecimento, respeitando as especificidades de cada disciplina, cujos pressupostos epistemológicos e metodológicos são periodicamente revisitados.

Em termos de interdisciplinaridade ter-se-ia uma relação de reciprocidade, de mutualidade, ou, melhor dizendo, um regime de copropriedade, de interação, que irá possibilitar o diálogo entre os interessados. A interdisciplinaridade depende então, basicamente, de uma mudança de atitude perante o problema do conhecimento, da substituição de uma concepção fragmentária pela unitária do ser humano. (FAZENDA, 1994, p. 31).

A partir do paradigma da complexidade, o escopo desta pesquisa é analisar os conceitos estudados através de diferentes referenciais teóricos, observando suas conexões internas e suas contradições, porém sem reduzi-los. Morin (2010, p. 140) afirma que para estudar determinada realidade devemos olhar de forma transdisciplinar, isto permite distinguir, separar, opor e dividir relativamente o domínio científico.

Morin (1992) refere-se à “sensibilidade contemporânea” que resulta do profundo mal-estar ocasionado pela falta de perspectiva de futuro. Segundo ele, é difícil para qualquer teoria do desenvolvimento humano captar a “imaginação cultural” daqueles que temem que não haja futuro algum. Afirma que as teorias atuais são modestas, relativas às preocupações locais, isentas de grandes conceitos sobre as possibilidades futuras.

1.3 METODOLOGIA HISTÓRICA

Nas últimas décadas a autocrítica histórica percebeu que a busca científica de uma objetividade através da quantificação ou da aspiração transcendente para identificar estruturas, havia esquecido aqueles que protagonizavam a história: os indivíduos. A recuperação do sujeito na história, a atenção às subjetividades e às emoções como objeto de estudo, longe de trair o rigor metodológico, permite uma aproximação mais confiável com a combativa reivindicação de Lefebvre (1969), de uma “*historia de los sin historia*”, uma “*historia desde abajo*”.

A interdisciplinaridade se impõe nos pressupostos teóricos e epistemológicos desse estudo, cuja investigação vincula-se à História da Ciência, orientando-se à história do presente, mas fazendo também uma retrospectiva da história passada no que se refere ao consumo de bebidas alcoólicas fermentadas e destiladas entre indígenas e suas respectivas mudanças ao longo do tempo. Constitui-se, portanto, em um estudo histórico com um componente que procede das Ciências Sociais com ênfase em Psicologia, mas contemplando também a Antropologia e a Sociologia.

1.3.1 Aplicação das Ciências Sociais à Metodologia Histórica

Na aplicação das Ciências Sociais à metodologia histórica, torna-se imprescindível recuperar a memória histórica individual e coletiva inerente ao sujeito. No caso dos indígenas, não apenas de forma emblemática e folclórica, mas possibilitando a expressão da sua subjetividade ao explicitar suas crenças, emoções e consciências individuais, fazendo-lhes justiça ao transmitir suas experiências fidedignamente, enfatizando seu papel ativo e constituinte da sociodiversidade brasileira.

A dimensão simbólica exerce uma forte influência no processo histórico, no qual a subjetividade é parte integrante do indivíduo e este, por sua vez, integra a sociedade em

contínua relação dialética, na qual constituem-se em elementos interdependentes e indissociáveis. As dimensões micro e macro referem-se ao indivíduo em relação com o todo, considerando-se o contexto sociocultural, a rede de relações sociais, os significados e sentidos subjacentes às suas experiências.

O sistema simbólico e as representações são, por sua vez, construções multiculturais realizadas através da temporalidade histórica. Transmitidos de geração para geração, passam algumas vezes por transformações e em determinadas situações são retidos pelas experiências acumuladas e transmitidas. (DELGADO, 2006, p. 58).

A visão histórico-cultural do desenvolvimento humano revolucionou as concepções vigentes através da Psicologia Sócio-Histórica, baseada na teoria do psicólogo soviético Lev Seminovitch Vygotsky (1896–1934) e seus compatriotas Luria e Leontiev. Após cerca de meio século de censura na Rússia, Vygotsky (2000) apresentou um novo tipo de interacionismo no qual o desenvolvimento humano está ancorado no processo de evolução histórico-cultural do homem. Para Vygotsky (1984), os processos psicológicos superiores que constituem a psique humana se desenvolvem a partir das interações sociais e culturais do sujeito com o meio, isto é, as funções psicológicas superiores decorrem do desenvolvimento social e cultural e não do biológico.

Sendo o primeiro teórico a se referir à evolução cultural do homem e ao desenvolvimento cultural da criança, a teoria histórico-cultural de Vygotsky baseia-se em Marx e Espinoza e considera o fenômeno psicológico na sua totalidade biopsicossocial a partir de uma concepção dialética do homem como um ser ativo e multideterminado. Para Vygotsky (2000), o resultado da atividade humana é a transformação da realidade que por sua vez também transforma o sujeito.

Vygotsky refere-se à memória simbólica e a memória cultural baseando-se na concepção de um organismo ativo, cujo pensamento é construído paulatinamente num ambiente histórico e social (VYGOTSKY *apud* DAVIS; OLIVEIRA, 1994). A memória cultural e social é transmitida entre os indivíduos e generalizável a toda espécie humana. Atividade, mediação e interiorização são conceitos básicos em sua teoria.

O interacionismo sócio-histórico de Vygotsky pressupõe a mediação simbólica e instrumental enfatizando as relações entre a linguagem e o pensamento, a aquisição da escrita, a zona de desenvolvimento proximal e sua importância para a educação. Constitui-se atualmente num dos paradigmas que mais influenciam a psicologia da educação e do desenvolvimento.

O conceito de mediação foi extraído do materialismo histórico e refere-se à ação do sujeito sobre o objeto da aprendizagem, sendo classificados dois tipos de mediadores: a) os instrumentais equivalem aos instrumentos e técnicas de trabalho para transformar a natureza ou a sociedade; b) os signos e as palavras são constituídos pelas lembranças, memórias, valores simbólicos que atuam internamente no sujeito (VYGOTSKY, 1984). A linguagem é concebida como um grande sistema de mediação instrumental constituído por um conjunto de instrumentos fonéticos, gráficos, táteis, entre outros.

A mediação instrumental converge para a mediação social, integram a dimensão interpessoal, isto é, quando duas ou mais pessoas cooperam em uma atividade conjunta. A aprendizagem significativa centra-se na atividade social, na experiência externa compartilhada. Vygotsky atribui grande importância à linguagem e afirma que “um pensamento não tem um equivalente em palavras, a transição do pensamento para a palavra passa pelo significado. Na nossa fala há sempre o pensamento oculto, o subtexto”. (VYGOTSKY, 2000, p. 186).

Sendo assim, este autor preocupa-se mais com o sentido das palavras do que com o seu significado e recomenda recuperar a conexão da mente com o mundo através do sentido, uma vez que este incorpora o significado da representação e o significado da atividade.

O sentido de uma palavra é a soma de todos os eventos psicológicos que a palavra desperta em nossa consciência. É um todo complexo, fluido e dinâmico que tem várias zonas de estabilidade desigual. O significado é apenas uma das zonas do sentido no contexto em que surge; em contextos diferentes altera o seu sentido. O significado permanece estável ao longo de todas as alterações do sentido. O significado dicionarizado de uma palavra nada mais é do que uma pedra no edifício do sentido, não passa de uma potencialidade de formas diversas na fala. (VYGOTSKY, 2000, p. 181).

Desta forma, o sentido da palavra apresenta uma dimensão mais ampla e complexa, condensando múltiplas possibilidades de interpretação dos subtextos expressos através da fala.

A fala e a memória ocupam lugar central também na teoria de Sigmund Freud, para o qual falar por si só é terapêutico. Na teoria psicanalítica, o discurso é o meio do processo analítico, sendo a linguagem o veículo essencial da consciência e, portanto, um meio de liberação da angústia e ansiedade gerada pelos impulsos inconscientes. A Psicanálise tenta solucionar a oposição entre o prazer e a realidade, expressos através dos instintos e da cultura. Constitui-se num método histórico, já que orienta o presente pelo

passado do indivíduo, cujo material são as recordações, devaneios, desejos, crenças, tabus, pensamentos, fantasias, cenas da infância, vida onírica e a sexualidade.

Recordar os vínculos do passado pode ser constrangedor ou perturbador e também libertador, pois compreende-se os terrores e prazeres vividos, para então dominá-los. O autocontrole nesse caso, não é adquirido ao esvaziar uma emoção, mas sim ao compreendê-la e expressá-la. A vida psíquica do sujeito está intimamente relacionada com a sua conduta social. O humor pode ser a expressão disfarçada de um sentimento profundo.

A afetividade refere-se à vida sentimental ou tom afetivo/emocional de uma pessoa e compreende o estado de ânimo ou humor e a paixão. A vida afetiva tem mais riqueza e complexidade do que os fatores representativos, por outro lado apresenta uma reciprocidade, porquanto não existe sentimento sem base intelectual e nem ideia sem fundo afetivo. A forma de pensar, sentir e fazer coisas na vida cotidiana é peculiar a cada sujeito.

Portanto, para compreender o comportamento de uma pessoa em determinada circunstância deve-se procurar relacionar sua conduta com impulsos, emoções, pensamentos e percepções. A definição de Henri Paul Hyacinthe Wallon (1879–1962) à introspecção destaca

[...] a reflexão do sujeito sobre suas sensações e imagens mentais, como único instrumento de acesso à vida psíquica. Reduzindo o psiquismo à vida interior, esta teoria coloca a consciência como ponto de partida da psicologia e como único meio de explicação da realidade psíquica. (WALLON *apud* GALVÃO, 1995, p. 28).

Na Teoria Psicogenética ou “Psicogênese da Pessoa Completa”, de Wallon, a pessoa é constituída por uma herança biológica e inserida no meio interpessoal, cultural e histórico. Wallon buscou compreender a inteligência situacional e analisou a função afetiva, cuja importância atribuiu ao desenvolvimento de uma intuição prática. Sendo esta, considerada uma forma de compreensão da realidade que ultrapassa a emoção e antecede a atividade intelectual nas tarefas abstratas de analisar, conhecer e explicar a realidade.

Desde uma concepção socio-interacionista, Wallon afirma que,

Entre os fatores da natureza orgânica e os de natureza social as fronteiras são tênues, é uma complexa relação de determinação recíproca. O homem é determinado fisiológica e socialmente, sujeito, portanto a uma dupla história, a de suas disposições internas e a das situações exteriores que encontra ao longo de sua existência. (WALLON *apud* GALVÃO, 1995, p. 29).

Para Wallon, a emoção se traduz na primeira forma de afetividade e constitui-se de aspectos psíquicos e orgânicos, nos quais se alternam estados de ânimo, de surpresa,

susto, entre outros, geralmente acompanhados de alterações orgânicas: taquicardia, enrubescimento, tremor e suor frio. Muitas emoções envolvem estados afetivos intensos e complexos, de difícil apreensão e entendimento, provenientes de reações psíquicas do indivíduo frente a certas experiências internas e/ou externas.

As teorias sociológicas concebem o sujeito enquanto criador das estruturas, sendo o mesmo determinado por elas. Neste âmbito têm sido utilizadas diferentes terminologias: sujeito individual, sujeito coletivo, sujeito histórico e sujeito cultural. Para Weber (1982) o que constitui as estruturas sociais é a significação que os indivíduos lhes atribuem ao criá-las ou transformá-las. Levi-Strauss (1975) é representante das correntes do interacionismo simbólico no âmbito da Antropologia Estrutural e afirma que as estruturas inconscientes apresentam níveis mais profundos de um sistema social.

Parsons (1960) enfoca o sistema que engloba o indivíduo e as estruturas, enfatizando mais as estruturas. Habermas (1983) afirma que as macroestruturas sociais são integrantes da ação individual. Giddens (2003) aponta para a superação da lacuna existente entre micro (atores humanos) e macro (nível institucional) na constituição da sociedade e Bourdieu (1984) apresenta propostas de síntese às micro e macroestruturas, afirmando que os indivíduos estão sujeitos às influências que circundam o espaço social.

Durkheim (1978) aborda o poder imperativo e coercitivo do fato social e tenta definir o objeto de estudo da sociologia. A partir de distintos prismas teóricos a antropologia cultural contribui para a compreensão da concepção de pessoa, a qual varia transculturalmente. Laplantine destaca a abrangência da antropologia social e cultural que segundo ele,

[...] diz respeito a *tudo* que constitui uma sociedade: seus modos de produção econômica, suas técnicas, sua organização política e jurídica, seus sistemas de parentesco, seus sistemas de conhecimento, suas crenças religiosas, sua língua, sua psicologia, suas criações artísticas (LAPLANTINE, 1988, p. 19, grifo do autor).

Laplantine (2001) recomenda reconhecer a pluralidade humana e a diversidade social, superando as abordagens etnocêntricas, hegemônicas e autoritárias. A antropologia busca compreender o discurso na perspectiva do sujeito, onde apreender fidedignamente os sentidos e significações das narrativas configura-se num grande desafio que se impõe ao pesquisador, o que requer reduzir as ambições etnográficas e o próprio furor interpretativo, apenas escutar o que diz aquele que vivencia determinada realidade.

Na realização do trabalho de campo a descendência indígena da pesquisadora favoreceu a receptividade nas aldeias, onde o “parentesco” é definido pela “indianidade” e não por consanguinidade. Apesar da recíproca identificação dos entrevistados com a autora, ocasionando a proximidade e confiança necessárias para a realização das entrevistas, os indígenas costumam ser desconfiados e reservados. Geralmente não se sentem à vontade para expressar-se e, através das associações livres, contarem suas histórias, narrando experiências infantis, dinâmicas familiares, relacionamentos afetivos, conflitos existenciais, práticas coletivas, medos, anseios e preocupações com o futuro, principalmente quando se trata de um tema tabu como o consumo de bebidas alcoólicas.

Sendo assim, as questões delineadas no roteiro de entrevista semiestruturada funcionou como um questionário, uma vez que os índios não falavam livremente sobre o tema central deste estudo, isto é, seus hábitos cotidianos relativos ao consumo de bebidas fermentadas e/ou destiladas. Alguns índios se sentiram mais à vontade e narraram suas experiências apenas no final da entrevista quando lhes perguntava se queriam falar mais alguma coisa sobre o assunto.

O retorno da pesquisadora às suas origens étnicas transcendeu enormemente as motivações acadêmico-científicas iniciais, oportunizando um profundo reencontro com sua historicidade. Vale ressaltar que a diáspora caracterizou sua vida pessoal, reproduzindo a história do seu povo, continuou nômade, deixando sua terra natal e suas raízes históricas, familiares e étnico-raciais aos dez anos de idade. Desde então, passou a residir em diversas regiões de contextos socioculturais não indígenas, em incessantes adaptações e readaptações.

A realização de uma etnografia satisfatória representa um grande desafio, exige não apenas a identificação de um conjunto de regras integrantes da sociedade investigada, mas, sobretudo, o conhecimento da teia de significados e sentidos subjacentes à experiência subjetiva do nativo, conforme recomenda a hermenêutica de segundo nível⁴. Porém, como fazer emergir esses sentidos difusos e pouco claros? É possível compreender os significados atribuídos pelos próprios atores sociais ao seu peculiar universo simbólico e representativo?

Malinowski (1967), em seu diário de campo, expressa um tipo de sensibilidade extraordinária, uma capacidade quase sobrenatural de pensar, sentir e perceber o mundo do

² Novo paradigma hermenêutico utilizado nas pesquisas sociais contemporâneas cujos pressupostos teóricos e metodológicos incluem os processos subjetivos e históricos.

nativo. Clifford Geertz (1997) assinalou que a verdadeira questão delineada por Malinowski – ao demonstrar que, no caso dos “nativos”, não é necessário ser um deles para conhecê-los – se relaciona com os papéis que determinados conceitos desempenham na análise antropológica. Definindo a forma como devem ser empregados estes conceitos para produzir uma interpretação do *modus vivendi*, de um povo, sem que fiquem inaudíveis as tonalidades de sua existência. Isto torna o significado de “ver as coisas do ponto de vista dos nativos” menos misterioso.

O universo simbólico e mítico dos nativos costuma ser tão fascinante que atrai muitos cientistas sociais e leigos. São inúmeros os relatos que contribuem para desconstruir os mitos que associam o índio à periculosidade e à criminalidade. O português Diogo Álvares Correa, chamado de “Caramuru”⁵ pelos Tupinambá, chegou à Bahia por volta de 1509, após um naufrágio na costa de Salvador. Recebido pacificamente pelo povo Tupinambá passou a chefá-los e a conviver com eles, casou-se com a índia Paraguaçu e trabalhou na construção da capitania da Bahia juntamente com índios de diversas etnias.

O conquistador espanhol Alvar Nuñez Cabeza de Vaca realizou expedições para a América, mas desertou do exército em 1534 para viver com os índios Avavares e, conquistando sua confiança, tornou-se curandeiro. Em seu livro “Naufrágios” ele descreve o humor, os valores, a vontade e os interesses deste povo.

Os irmãos Vilas Boas (Cláudio, Leonardo e Orlando) trabalharam na Expedição Roncador - Xingu com o Marechal Rondon no período de 1945 a 1951, desbravando terras desconhecidas e pacificando índios. A fim de proteger os índios das frentes de expansão resultantes da campanha de integração nacional conhecida como “Marcha para Oeste” Orlando iniciou uma campanha para a construção da Reserva do Alto Xingu, que culminou na criação do Parque Nacional do Xingu em 1961⁶, onde vivem atualmente mais de cinco mil índios de 14 diferentes etnias.

Entre os anos 1950 e 1960, o padre Casimiro Beksta⁷ foi missionário nas missões salesianas do Alto Rio Negro, noroeste da Amazônia. Referia-se a uma evangelização

⁵ Ver o filme brasileiro “Caramuru: a invenção do Brasil”, de Jorge Furtado e Miguel Arraes, 2001. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nOEuBAdzsKk>. Acesso em: 14 nov. 2015.

⁶ O labor dos três irmãos Vilas Boas na defesa e proteção dos índios foi reconhecido nacional e internacionalmente, tendo sido indicados para vários prêmios, entre estes o Prêmio Nobel da Paz em 1971 e 1975. O filme “Xingu” (2011), dirigido por Cao Hamburger, narra a saga destes desbravadores considerados por muitos como heróis.

⁷ História narrada no documentário “Remições do Rio Negro” de Erlan Souza e Fernanda Bizarria (Amazônia, Brasil, 2010).

inversa, afirmando que os jesuítas aprenderam muito mais com os índios do que vice-versa. Padre Casimiro dedicou sua vida à cultura indígena, aprendeu o idioma Tukano e se interessou em registrar a história dos povos indígenas que habitavam aquela região, localizada na fronteira entre o Brasil e a Colômbia.

Deslumbrado com os conhecimentos tradicionais, o jesuíta Casimiro obteve uma grande quantidade de registros audiovisuais dos nativos. Em troca de bombons e biscoitos, fotografou e gravou tudo o que podia: índios, rezas, cânticos, rituais, artefatos indígenas etc. Este acervo histórico encontra-se, atualmente, no Museu do Índio – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, onde a visita não é gratuita; geralmente os próprios índios não têm acesso ao mesmo.

Estes objetos, de fato, pertencem aos índios, integram sua memória coletiva, estão carregados de valores afetivos, subjetivos e representativos que constituem suas identidades étnicas. Vê-los expostos em um museu, após terem sido usurpados por aqueles que se diziam protegê-los, pode acionar memórias traumáticas advindas da violência vivenciada ao longo de sua cruel e impiedosa etnohistória.

Geertz (1997) descreve suas experiências de campo em três sociedades que estudou intensivamente: a javanesa, a balinesa e a marroquina. Seus objetivos principais foram identificar a autopercepção das pessoas que vivem nestas sociedades, explicitando sua ideia do que é ser “eu” no estilo javanês, balinês e marroquino. Este autor afirma que o conceito de pessoa é um veículo excelente para examinar toda questão relacionada a andar por aí investigando o que se passa na mente alheia.

Algumas vezes, as noções das pessoas sobre o que é ser pessoa podem parecer, desde o nosso ponto de vista, bastante estranhas. Em vez de tentar encaixar a experiência das outras culturas dentro da moldura da nossa concepção ocidental, é necessário que deixemos de lado esta concepção e busquemos ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do “eu”.

Gatti (2007, p. 56) enfatiza que uma das características fundamentais da pesquisa, independentemente do método utilizado, é a imersão do pesquisador ao tratar os fenômenos e manter a lucidez quanto às limitações do conhecimento, pois, cada procedimento metodológico demanda uma epistemologia que o sustente.

Por outro lado, são múltiplos os desafios das ciências sociais no campo da saúde coletiva, em função da complexidade característica dos processos saúde/enfermidade.

Machado (1995), ao discorrer sobre as relações entre sociologia e saúde, chama a atenção para a necessidade de flexibilizar posturas acadêmicas unilaterais e abandonar a ortodoxia da concepção metodológica rígida e meramente científica para se alcançar uma real compreensão do mundo da vida.

Reconhecendo a amplitude dos aportes teóricos aqui apresentados, numa atitude de autocrítica e destacando suas próprias limitações, cabe esclarecer que, diante das múltiplas dimensões que se apresentavam para a compreensão do fenômeno social investigado, não foi possível à pesquisadora concebê-lo de forma mais sintética. Neste grande desafio, frente à diversidade de teorias que contribuem para a análise das variáveis “raça/etnia” e “consumo de bebidas alcoólicas”, tornou-se imprescindível considerar vias transversais que englobam as interações entre o indígena e as instituições sociais e políticas.

I PARTE HISTÓRICA

CAPÍTULO 2

TRAJETÓRIA ETNO-HISTÓRICA DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL: COLONIZAÇÃO, DIÁSPORA, VIOLÊNCIA E TRAUMA

A cobiça, a corrupção e a espionagem impulsionaram o desenvolvimento da bela cartografia do século XVI, além de descortinar novos mundos aos navegadores através de históricas viagens.⁸ Motivados pela ambição, os desbravadores portugueses encontraram as ricas terras que “provocaram o imediato interesse de governantes e banqueiros há muito envolvidos no comércio oriental”. (GUEDES, 2003, p. 38).

Segundo Guedes (2003)⁹, os padrões cartográficos eram guardados sob rigoroso sigilo em Portugal, convertendo-se em verdadeiros “mapas da mina”, pois escondiam tesouros de terras desconhecidas. Diversas estratégias foram utilizadas para mantê-los em segredo e evitar subornos aos cartógrafos, impedindo que navegantes estrangeiros, principalmente franceses e espanhóis, dominassem a rota da Índia. Apesar das inúmeras falhas e equívocos, as rotas já estavam traçadas: extraordinariamente bem desenhado, o mapa-múndi de 1502 reunia todos os descobrimentos dos portugueses¹⁰.

No lado ocidental do Oceano Atlântico, além dos descobrimentos de Cristóvão Colombo e de outros espanhóis estavam lançadas, mal desenhadas, mas belamente iluminadas, as terras achadas pelos portugueses, tanto o depois chamado Brasil quanto costas e ilhas setentrionais americanas. Tão notáveis e revolucionários conhecimentos geográficos atraíram, mais do que nunca, a cobiça estrangeira. (GUEDES, 2003, p. 38).

Não obstante, todos os esforços¹¹ para manter em segredo as novas descobertas e impedir que conhecimentos náutico-geográficos saíssem de Portugal, o Rei Dom Manuel,

⁸ Como, por exemplo, Bartolomeu Dias que dobrou o cabo da Boa Esperança chegando até o oceano Índico e Vasco da Gama que descobriu o caminho marítimo para a Índia e Pedro Álvares Cabral que, tentando repetir a façanha, encontrou o Brasil.

⁹ Almirante da Marinha e autor de importantes obras sobre a História Naval Brasileira e a História da Cartografia.

¹⁰ A totalidade do continente africano, inclusive o mar Vermelho, Arábia, o golfo Pérsico e a costa oriental do subcontinente indiano.

¹¹ Como a criação do Alvará de 1504 que estabelecia estritas normas e severas sanções às práticas ilícitas de subornos, aliciamento e roubo de informações.

“venturoso incentivador dos descobrimentos do século XVI, não conseguiu resguardar os mapas da mina lusitanos”. (GUEDES, 2003, p. 39). Por uma ironia do destino, os colonizadores não conseguiram levar todas as riquezas minerais desejadas, pois Portugal era então um país pobre, não dispondo de recursos suficientes para explorar o novo continente da forma como se almejava.

Diante de tantas desventuras, como o fracasso de muitas expedições e a morte de colonizadores¹², os incontroláveis desejos de poder e riqueza falavam mais alto e, incessantemente, a cobiça se repetia em diferentes contextos europeus através do roubo de mapas, subornos, traições de cartógrafos.

Tais disputas de poder e riqueza entre as grandes potências inimigas contribuíram para a aceleração do processo de mapeamento da América e em apenas 19 anos já se conhecia minuciosamente toda a costa, como demonstra a Carta Atlântica de Pedro Reinel, o primeiro mapa do Brasil, que destacava detalhadamente a localização dos povos indígenas, assim como a riqueza da fauna e flora brasileira.

Tudo isso evidencia que em menos de um século – desde o alvará proibitivo de D. Manuel e apesar das severas penas nele anunciadas – os esforços de autoridades portuguesas para manter em sigilo seus padrões cartográficos haviam fracassado inteiramente, pois se chocaram com a velhíssima ambição humana. Espanhóis, italianos, franceses, ingleses e finalmente os batavos, mediante suborno e cooptação, haviam conseguido transferir para suas escolas cartográficas praticamente a totalidade dos *segredos* náuticos portugueses. (GUEDES, 2003, p. 44).

As desleais competições entre as potências europeias, em relação aos conhecimentos náuticos e geográficos, ilustram o jogo de interesses e as reais intenções que antecederam o descobrimento do Brasil e identifica a predisposição dos colonizadores ao aportarem no novo continente. As sementes da cobiça, corrupção e violência (contrárias à cosmovisão indígena para os quais a acumulação de bens e riquezas não importava) encontraram nos solos férteis brasileiros favoráveis condições para a sua rápida multiplicação, proliferando ininterrupta e vorazmente por toda a região até os dias atuais.

2.1 CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO “ÍNDIO” NO BRASIL: DISCRIMINAÇÃO, PRECONCEITO E INVISIBILIDADE

¹² A exemplo de João Solis, morto a pauladas pelos índios ao entrar no rio Molucas em 1500.

A “Carta a El-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil” é o primeiro documento escrito sobre a história do Brasil, datada na cidade de Porto Seguro (Bahia), no dia 1 de maio de 1500. Rica em detalhes, a Carta de Pero Vaz de Caminha narra as impressões sobre as novas terras descobertas, contribuindo para identificar as representações e os elementos históricos dos primeiros encontros entre europeus e nativos, convertendo-se também na primeira obra literária escrita no Brasil. A carta descreve minuciosamente as peculiaridades daqueles habitantes como sua inocente nudez, as intrigantes pinturas e os elegantes adereços feitos de penas, sementes, entre outros materiais da natureza.

Quarta-feira, 22 de abril: Neste dia, a horas de vésperas, houvemos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele: e de terra chá, com grandes arvoredos: ao monte alto o capitão pôs nome: O MONTE PASCOAL e à terra: a TERRA DA VERA CRUZ. Dali avistamos homens que andavam pela praia, obra de sete ou oito [...] acudiram pela praia homens, quando aos dois, quando aos três, de maneira que, ao chegar o batei à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens. Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijamente sobre o bater; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram. (CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA, 1500 apud CORTESÃO, 2003).¹³

Pode-se perceber no texto o estranhamento dos europeus e a passividade dos nativos no primeiro encontro. O intercâmbio de artefatos indígenas por utensílios e ferramentas dos portugueses que deu a seguir, indicava certa confiança e reciprocidade entre os dois grupos e que o primeiro entre eles foi pacífico.

Os acontecimentos que se seguiram expressam, além da curiosidade dos europeus em relação aos nativos, a ingenuidade dos índios ao se deixarem levar amistosamente até as naus onde comeram, provaram vinho, festejaram e dormiram tranquilamente. Sem saber o futuro de exploração que os esperava, os indígenas inocentemente revelaram aos desconhecidos desbravadores a existência de ouro e prata nas terras descobertas, demonstrando, desde o princípio, a diferença abissal de valores entre nativos e estrangeiros. Foi nessa ocasião que os índios experimentaram o vinho pela primeira vez;

Deram-lhe ali de comer: pão e peixe cozido, confeites, farteis mel e figos passados. Não quiseram comer quase nada daquilo; e se alguma coisa provaram, logo a lançavam fora. Trouxeram-lhes vinho numa taça; mal puseram a boca; não gostaram nada, nem quiseram mais. Trouxeram-

¹³ CORTESÃO, J. **Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**. Texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2003. Acervo digital do Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 10 out. 2015.

lhes água em uma albarrada. Não beberam. Mal a tomaram na boca, que lavaram, e logo a lançaram fora. Então estiraram-se de costas na alcatifa, a dormir, sem buscarem maneira de encobrir suas vergonhas, as quais não eram fanadas; e as cabeleiras delas estavam bem rapadas e feitas. O Capitão lhes mandou pôr por baixo das cabeças seus zoxins; e o da cabeleira esforçava-se por a não quebrar. E lançaram-lhes um manto por cima; e eles consentiram, quedaram-se e dormiram. (CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA, 1500 apud CORTESÃO, 2003).

Segundo Caminha (1500 apud CORTESÃO, 2003), em encontros posteriores, outros índios beberam o vinho oferecido pelos portugueses, enquanto dançavam e brincavam pacífica e animadamente com eles. Os indígenas também foram cordatos nas primeiras eucaristias celebradas pelos portugueses no novo continente, escutando a pregação do Evangelho com grande curiosidade e subserviência. Além disso, os indígenas participaram ativamente da construção da grande cruz, símbolo do descobrimento e do cristianismo¹⁴, expressando grande curiosidade em relação às ferramentas utilizadas pelos carpinteiros e assim que foi terminada, repetindo a ação dos portugueses, se ajoelharam e beijaram a cruz.

Os índios servilmente carregaram a cruz na procissão cantada pelo sacerdote, até o lugar escolhido para colocar o marco do descobrimento, ajudaram a erguê-la e imitando os gestos dos portugueses durante a leitura do evangelho, ficaram de joelhos e levantaram as mãos para o céu. Estes fatos foram interpretados por Caminha, como sinal de grande devoção, concluindo que aqueles homens, não tinham nenhuma crença, mas logo seriam cristãos.

Hospitaleiros e servis, os indígenas não imaginavam o calvário que se iniciaria a partir do levantamento da Cruz do Descobrimento. Os colonizadores, porém, pouco a pouco, foram se dando conta de que os índios não eram tão pacíficos e dóceis como imaginaram a princípio, à medida que as frentes de expansão avançavam as primeiras impressões em relação aos nativos foram mudando e sua preocupação aumentando.

Preocupação decorrente dos maus tratos impostos aos naturais da terra, como forma de dominá-los e subjugá-los, conforme se pode ler nos relatos jesuíticos. Como é compreensível, os aborígenes reagiram, com virulência, a esses atentados de agir livremente em seus domínios, não tolerando a destruição de suas ocas e tabas, o rapto de suas mulheres,

¹⁴ O documentário "O Descobrimento do Brasil", de Humberto Mauro (1936) é baseado na Carta de Pero Vaz de Caminha. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=irKKHDQz6Gk>. Acesso em: 04 mar. 2015/ CORTESÃO, J. **Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**. Texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2003.

enfim todos os desmandos cometidos pelos invasores [...]. Os índios resistiam, cada vez mais, aos que tentavam escravizá-los, ameaçando a segurança dos engenhos e fazendas. (SENA, 2011, p. 19).

Apesar da bravura e grande poder de resistência, registros antropológicos e sociológicos sobre a cruel e impiedosa trajetória etnohistórica indígena atestam que cerca de 6 milhões de índios viviam no território brasileiro à chegada dos portugueses. Entretanto, ao longo dos 520 anos desde o “descobrimento” do Brasil, milhares de índios foram perseguidos, dizimados, escravizados e obrigados a abandonar sua cultura através da colonização, do trabalho indígena, da aculturação e catequização forçadas e da frequente diáspora na luta pela sobrevivência. Nesse sentido, os indígenas são reconhecidos ou nomeados como “Povos Indígenas Sobreviventes”.

Inicialmente, a força de trabalho indígena ocupava um lugar central nas estratégias de colonização e catequização, onde se confundiam ideais econômicos e cristãos, segundo Oliveira e Freire,

A superioridade cristã diante dos nativos “degenerados” justificava a conquista: para mudar costumes e valores era necessário integrar os nativos ao trabalho colonial. No Brasil, os diferentes tipos de trabalho compulsório dos índios junto aos aldeamentos expressavam os conflitos entre os projetos coloniais dos missionários e dos colonos, pois envolviam tanto distintas visões sobre os índios, quanto a disputa sobre a posse do trabalho indígena, com a consequente consolidação dos respectivos projetos. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 30).

A invisibilidade dos índios na história do Brasil pode ser verificada em diversos períodos históricos, como na urbanização da cidade de Salvador, Bahia. Paraíso (2011) refere-se ao caráter eminentemente eurocêntrico de sua fundação, cujos méritos das obras tradicionais são atribuídos exclusivamente ao governador Tomé de Souza e outros portugueses. Ao longo da história foi omitida a contribuição dos índios Tupinambá que habitavam diversas aldeias distribuídas na Bahia de Todos os Santos, conhecida por eles como *Kirimuré*¹⁵.

Além do trabalho nos engenhos, nas roças e nas casas, os Tupinambá também foram envolvidos na construção da cidadela. Alguns atuavam de acordo com os padrões tradicionais de escambo, fornecendo madeira para a construção da cerca da cidade. Também trabalhavam como ajudantes na construção de casas, igrejas, edifícios públicos e na paliçada da cidade fortaleza. (PARAÍSO, 2011, p. 45).

¹⁵ O nome Baía de *Kirimuré* foi originalmente utilizado pelos indígenas com base em uma lenda sobre o surgimento dessa zona de belíssimas praias e ilhas da Bahia de Todos os Santos pelos portugueses. (PARAÍSO, 2011).

Segundo a autora, nesse período surgiram os primeiros aldeamentos¹⁶, isto é, espaços criados ou administrados por agentes coloniais particulares, reais ou missionários para onde eram transferidos os índios e realizada a pregação pelos jesuítas. Sair forçadamente de suas aldeias tradicionais, onde viviam com ampla liberdade e autonomia, gerava grande insatisfação entre os índios, especialmente porque eram proibidos de realizar seus costumes e rituais (como por exemplo a poligamia e antropofagia em alguns povos) o que gerava frequentes revoltas.

A autora explica que as epidemias de enfermidades como catapora (1463), sarampo (1560), e varíola (1564), consequentes dos aldeamentos, também dizimaram grande número de indígenas, obrigando a sucessivas transferências dos sobreviventes para novos aldeamentos e a consequente perda de vínculos familiares, identitários e comunitários. Em relação à participação dos indígenas na construção, defesa e manutenção da cidade de Salvador, Paraíso conclui que,

[...] a História não lhes tem feito justiça. Ignora-se não só sua contribuição, mas também sua presença. Varridos da vida e da memória, esses povos sequer são objeto de estudo ou preocupação sistemática por parte dos estudiosos. É, portanto, nesse sentido, que podemos afirmar que seu drama começa e se encerra no curto período de um século sem deixar marcas ou sequer sentimento de culpa. (PARAÍSO, 2011, p. 49).

A trajetória etnohistórica dos povos indígenas do Brasil é marcada pela vulnerabilidade, discriminação, racismo, violência e invisibilidade social. Lamentavelmente, essa sombria realidade se repetiu em outras regiões, como por exemplo na Bolívia, México, Paraguai e Peru, onde a importação de ideologias, valores e práticas socioculturais, econômicas, políticas e científicas estrangeiras e alheias às realidades locais manteve-se ao longo da história no sempre “novo” continente latinoamericano. Seguindo essa tendência ocidental homogeneizadora, as demais cosmovisões foram desvalorizadas e consideradas obsoletas, ultrapassadas, primitivas e subdesenvolvidas sendo, portanto, esquecidas ou aniquiladas.

¹⁶ “Aldeamento” significa o deslocamento dos índios de seus territórios originais para determinadas áreas, onde prevalece a lei do Estado. Os aldeamentos são também chamados “descimentos”. O Parque Nacional do Xingu, criado em 1961 a partir das articulações dos irmãos Villas Bôas com o então presidente Jânio Quadros, é um exemplo de aldeamento. O filme “Xingu” de Cao Hamburger (2012) apresenta a saga dos irmãos Cláudio, Leonardo e Orlando Villas Bôas. Mais informações disponíveis em: <http://globofilmes.globo.com/filme/xingu/>. Acesso em: 03 nov. 2015.

2.1.1 A Via-Crúcis dos Povos Indígenas No Período Colonial: Evangelização, Aculturação, Escravidão e Outras Formas de Violência

No período colonial, a evangelização e a educação indígena ficava a cargo dos padres jesuítas, utilizadas como instrumento de pacificação dos índios, facilitava a incorporação dos territórios habitados pelos índios à Coroa de Portugal. O território foi assim subdividido ignorando completamente a posse das terras pelos indígenas.

Nas estratégias de catequização, os missionários (portugueses, espanhóis, italianos e alemães, lituanos, entre outras nacionalidades europeias) atraíam e obrigavam os índios a estudar o evangelho. Os índios que desobedeciam às ordens eram submetidos (inclusive os anciãos) a severas punições, que incluíam castigos físicos, isolamento e restrições alimentares. Muitos desses religiosos, em nome de Deus, exerciam poder semelhante aos soldados colonizadores, tornavam-se verdadeiros algozes, lançando as sementes do que viria a se chamar teoria eugenista¹⁷.

As “guerras justas” para aprisionamento dos índios hostis tinham sua legislação baseada num imaginário difuso sobre práticas indígenas “bárbaras” - canibalismo, poligamia, etc. Tal imaginário era sempre acionado em defesa dos interesses econômicos dos colonos. O confronto dos missionários com pajés supostamente demoníacos tinha raízes no imaginário medieval da luta cristã contra feiticeiros, bruxas. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 30).

Nesse complexo cenário predominava a discriminação e o racismo contra os indígenas por considerá-los uma raça inferior e, em muitos casos, animais que falavam por repetição (como os papagaios), mas que careciam de racionalidade. Era essa a justificativa dos religiosos para os maus tratos a eles infligidos. Na iconografia da época¹⁸ destacava-se a selvageria dos índios através das cenas de canibalismo, Oliveira e Freire (2006) reportam-se à sua associação com as práticas demoníacas a fim de justificar a

[...] necessidade de uma intervenção salvadora, disciplinadora e exterior. Foi com base nessas representações, associadas a argumentações de distintas ordens, que se construiu a crença (que se naturalizou como certeza) do caráter filantrópico e humanitário da intervenção colonizadora. (OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 31).

¹⁷ A eugenia é a parte da genética que se ocupa da aplicação das leis biológicas da herança relacionada ao aperfeiçoamento da espécie humana.

¹⁸ Como por exemplo nas representações do canibalismo expressas na obra do gravurista Theodor de Bry que “apresentava guerreiros nus, fortes altivos deliciando-se com o esquartejamento de prisioneiros”. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 31).

Para compreender as relações entre os jesuítas e os nativos nas escolas de evangelização¹⁹, no Brasil colonial, é necessário refletir sobre a função das Missões Salesianas e suas estratégias para promover a obediência e a subalternidade indígena. Em primeiro lugar, os missionários não tinham nenhuma formação prévia para trabalhar com os índios, não falavam sua língua e tampouco conheciam suas realidades culturais. Ao chegar às Missões, os índios eram proibidos de se comunicar em seus idiomas originais, de usar suas pinturas corporais e vestimentas tradicionais, sendo obrigados a falar e escrever o português, rezar, vestir uniformes padronizados e cortar os cabelos.

As crianças indígenas eram separadas de suas famílias logo que aprendiam a andar e falar, sendo levadas para as escolas jesuíticas, onde passavam a viver sob a responsabilidade dos jesuítas. A desagregação familiar ocasionava traumas irreversíveis e irreparáveis que afetariam também as futuras gerações dos sobreviventes do massacre físico, psíquico e a consequente perda da identidade étnica e memória coletiva, características inexoráveis da cruel trajetória etnohistórica dos povos indígenas brasileiros.

Nas práticas de aculturação²⁰ forçada ou inculturação, além de proibirem os índios de cantar e dançar também os obrigavam a se batizarem na igreja católica, receber a eucaristia, construir casas familiares em vez de malocas coletivas. Os centros salesianos se convertiam em verdadeiros espaços de escravização, onde os índios eram obrigados a trabalhar para os padres, a destruir seus próprios artefatos, utensílios e instrumentos musicais, a abandonar suas cerimônias e substituí-las por alheios valores como: entoar os hinos patrióticos, expressar o amor a Deus e à Pátria, conhecer a bandeira brasileira dentre outros símbolos nacionais, exigindo sucessivas adaptações e readaptações.

Os missionários condenavam e proibiam todas as crenças indígenas. Rituais, cânticos e danças eram considerados diabólicos, pois não estavam em consonância com os dogmas católicos, desta forma foi destruída grande parte da cultura indígena. Contraditoriamente, porém, alguns religiosos tentaram preservar ou recuperar as tradições originárias, por entenderem o seu grande valor histórico. Em troca de conhecimentos tradicionais (como histórias, rituais de cura, lendas e imagens) alguns padres davam pão,

¹⁹ O documentário “Remições do Rio Negro”, de Erlan Souza e Fernanda Bizarria (2010) aborda as relações entre jesuítas e indígenas na Amazônia. Mais informações disponíveis em: <http://filmespolvo.com.br/site/eventos/cobertura/1129>. Acesso em: 05 maio 2015.

²⁰ O termo aculturação foi criado por antropólogos para designar mudanças que podem ocorrer em uma sociedade em decorrência da fusão da cultura local com elementos culturais externos, geralmente através da dominação política, militar e territorial. Entretanto, para o historiador Nathan Watchel (1990), aculturação é todo fenômeno de interação social que resulta do contato entre duas culturas.

bombom e outros produtos aos índios, construindo assim um grande arquivo de memória histórica.

Entretanto, o conhecimento oriundo da cultura indígena nunca retornou para os povos originários. Atualmente, este acervo encontra-se distribuído em museus e é reclamado por seus verdadeiros donos, por converterem-se em importantes símbolos de sua identidade étnica e memória coletiva; são imagens, histórias contadas por seus pais, avós, bisavós... carregadas de símbolos, memórias, rituais, rezas, cânticos, dentre outras práticas de cura e celebração. A fragmentação e perda das identidades socioculturais, conseqüente dos traumas vivenciados, causa perturbações de ordem psíquica, sensoriais e psicossomáticas em muitos índios que passaram parte de suas vidas nas missões jesuítas, cuja reconstrução torna-se uma possibilidade remota.

Por outro lado, as missões jesuítas também serviram como refúgio, protegendo milhares de índios dos mercenários europeus que os capturavam e vendiam como escravos. No entanto, a escravização dos índios não gerou os resultados esperados pela Coroa, em função dos desafios culturais e de sua rebelião. Neste complexo cenário, muitos jesuítas se levantaram em defesa dos índios posicionando-se contra os interesses da Coroa, a ponto de serem ameaçados, excomungados e expulsos da ordem ou assassinados juntamente com os índios. Como exemplo se pode citar o genocídio registrado nas missões jesuítas dos índios Guarani na fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai no século XVIII.²¹

A invisibilidade, a exclusão social e a estigmatização dos povos indígenas do Brasil permanecem até os dias de hoje, em diversos âmbitos. A História Oficial referente a esse grupo étnico, nas esferas do poder político e social, nos oferece um panorama de representação quase inexistente e de direitos repetidamente violados.

2.1.2 Direitos Humanos e Direitos Indígenas: Breve Retrospectiva

A defesa dos índios da América se iniciou em Salamanca, Espanha. Cristóvão Colombo, navegador genovês, hospedou-se no Convento de San Esteban a fim de preparar sua expedição para a América, contando com o apoio do rei Fernando V de Aragão (1452–1516) e da rainha Isabel I de Castela (1451–1504). Ao retornar à Salamanca, após o

²¹ O filme "A Missão" de Roland Joffé (1986), se baseia em fatos reais e retrata os conflitos, ocorridos no Paraguai, entre índios e representantes da Coroa de Portugal, da Espanha e alguns jesuítas no ano de 1750. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=m_C-VUeWFX4. Acesso em: 20 jun. 2015.

“descobrimto da América” em 1492, Colombo levou artefatos indígenas e índios até a coroa espanhola, no intuito de demonstrar suas conquistas. Vale mencionar que no Convento de San Esteban existe um acervo de artefatos indígenas e uma editora especializada em direito canônico.

Ao ver o cruel tratamento ao qual eram submetidos os nativos, os padres do Convento de San Esteban buscaram proteger os índios, tentavam a todo custo provar que eram pessoas e não animais, levantando-se contra os interesses da Coroa. Frei Anton Montesino, em 1511, pronunciou dois contundentes sermões sobre a crueldade e servidão impostas aos índios, sua intervenção foi reconhecida como a primeira defesa dos direitos naturais e humanos dos nativos da América, com a Lei de Burgos (1512) proibía os maus tratos aos nativos e recomendava a sua conversão ao Cristianismo.

Outros padres seguiram esse grito revolucionário de liberdade aos índios, entre eles Bartolomé de las Casas, Pedro de Córdoba, Bernardo de Santo Domingo e Tomás de Berlanga que “*profesaron y se formaron en el convento de San Esteban de Salamanca. Aquí aprendieron el valor de la libertad y de los derechos humanos, que ellos predicaron en América*”. (VITORIA, 2009, p. 10).

Francisco de Vitoria, por sua vez, chegou a Salamanca em 1526 e também manifestou suas preocupações com os índios, sendo consagrado fundador do Direito Internacional com a doutrina *De Indis*, desafiando a soberania real e toda a corte ao consagrar direitos aos povos nativos.

Os direitos coletivos à diversidade e à autodeterminação se inserem em distintas culturas e, portanto, sua interculturalização é essencial. Fornet-Betancourt (2004)²² concebe a interculturalidade como uma força capaz de ultrapassar os processos homogeneizadores e totalizantes da sociedade, através da qual se possa renegociar um projeto de liberdade comum que respeite a diversidade sem fragmentar a convivência, a qual nos ofereça novas condições de diálogo com outras culturas.

Os Direitos Humanos não podem ser incorporados ao universo indígena como uma ideologia hegemônica e excludente, mas apresentar uma versatilidade, integrando a

²² RÍOS, Marco Antonio Castillo. **Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad**. México: Consorcio Intercultural, 2004. ISBN 968-5927-03-0. Disponível em: <https://filosofia.uacm.files.wordpress.com/2010/02/fornet-betancourt-concepto-de-interculturalidad.pdf>. Acesso em: 10 set. 2015.

pluralidade de cada cultura indígena de forma diferenciada, com o objetivo não somente de reconhecê-la, mas de potencializá-la.

Portanto, os Direitos Humanos requerem um enfoque pluricultural buscando o reconhecimento dos distintos grupos étnico-raciais, no que tange aos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Trata-se, porém, de uma questão paradoxal que pode ser exemplificada pelo direito ao trabalho, cujas formas são reguladas pelo sistema capitalista que não acolhe a sociodiversidade; geralmente os índios não possuem suficiente qualificação para inserção profissional digna e acabam ocupando postos no mercado informal de trabalho. A vulnerabilidade social decorrente desta realidade dificulta o pleno acesso aos direitos previdenciários.

Atualmente, os direitos dos povos indígenas expressam-se através de leis universais²³ que consagram os direitos à igualdade e à liberdade, e também de leis específicas²⁴ que contemplam o direito à diferença. Sendo assim, parte-se do sujeito genérico e abstrato para o sujeito enquanto categoria, ou seja, de parâmetros internacionais para parâmetros locais, contemplando também singularidades.

²³ Como por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948; o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos; e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos de 1966.

²⁴ Como a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007.

2.1.3 Direitos Indígenas no Âmbito Internacional: Desafios e Repercussões

No campo internacional dos Direitos Humanos, os direitos indígenas são contemplados por documentos universais que consagram o direito à igualdade, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948; o Pacto Internacional de Direitos Econômicos Sociais e Culturais; o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, ambos de 1966. Os direitos indígenas são também consagrados na Tutela das Minorias, a qual se constitui de documentos específicos que conferem o direito à diferença, contemplando a diversidade étnico-racial e cultural, bem como a situação de vulnerabilidade social, por exemplo:

- a) A Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial, adotada no Brasil desde 1968, afirma que toda doutrina de superioridade baseada na raça é cientificamente falsa, moralmente condenável e socialmente injusta e perigosa. Além disso, nada na teoria ou na prática permite justificar, em nenhuma parte, a discriminação racial²⁵;
- b) O Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT – sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes (1989) reconhece,

[...] las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones dentro del marco de los Estados en que viven; [...] Recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales²⁶.

Reafirmando a autonomia dos povos indígenas, o artigo 7º do Convênio 169 da OIT estabelece que,

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en la que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y

²⁵ "Discriminação racial" se refere a toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em motivos de raça, cor, linhagem, origem nacional ou étnica que tenha por objetivo anular ou menoscabar o reconhecimento, a alegria, o exercício da igualdade, dos direitos humanos e liberdades fundamentais nas esferas política, econômica, social, cultural ou qualquer outra esfera da vida pública. Disponível em: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cerd.htm>. Acesso em: 05 jul. 2015.

²⁶ Disponível em: <http://www.ops.org.bo/textocompleto/pi31666.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2015.

regional susceptibles de afectarles directamente. (ARTIGO 7º, Convênio 169 da OIT);

c) A Declaração sobre os direitos das pessoas pertencentes às minorias nacionais ou étnicas, religiosas e linguísticas de 1992 afirma que, *“Los Estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las condiciones para la promoción de esa identidad;*

d) A Declaração de Princípios sobre a Tolerância de 1995 estabelece que:

La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos. La fomentan el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación y la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. La tolerancia consiste en la armonía en la diferencia. No sólo es un deber moral, sino además una exigencia política y jurídica²⁷;

e) A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007 reconhece,

[...] el hecho de que los pueblos indígenas han sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y de haber sido desposeídos de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses, y reconoce la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su filosofía, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos²⁸.

A existência de diversos instrumentos legais, de alcance geral e específico, que contemplam os direitos indígenas, lamentavelmente, não garantem efetividade. Esse fenômeno de multiplicação de declarações, pactos e convenções de direitos humanos foi denominado por Bobbio (1992, p. 68) como “proliferação dos direitos no Brasil moderno”. Vale destacar que os povos indígenas não foram priorizados por nenhum governo brasileiro. Além disso, na maioria dos casos, o próprio Estado viola os direitos indígenas, seja por abuso de poder, omissão, desassistência, corrupção nos processos judiciais que envolvem as terras indígenas, dentre outras formas de violações de direitos humanos.

²⁷ UNESCO. **A declaração de princípios sobre a tolerância de 1995.** Disponível em: <http://portal.unesco.org/>. Acesso em: 05 jul. 2015.

²⁸ NACIONES UNIDAS. **Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.** 2008. Disponível em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf. Acesso em: 05 jul. 2015.

2.2 EVOLUÇÃO HISTÓRICA DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL: AVANÇOS E RETROCESSOS

No Brasil, os direitos indígenas se desenvolveram desde uma perspectiva etnocêntrica, de acordo com uma tradição jurídica monística na qual o Estado é o único produtor da legislação. Historicamente, os direitos indígenas orientam-se para assimilação de costumes ocidentais, sendo sua construção teórica inicial atribuída aos teólogos-juristas representantes do Cristianismo.

A legislação indigenista colonial portuguesa representava os interesses da monarquia e se baseava na ordem cristã que, em meio à política de ocupação de terras, guerra justa e aldeamentos, buscava resguardar, retoricamente, o “direito originário” dos povos nativos. (APARICIO, 2008, p. 12).

No período colonial, o Estado brasileiro implementou direitos antes não reconhecidos em outros países. José Bonifácio de Andrade e Silva (1763–1838) criou os marcos legais que orientaram as políticas de proteção dos povos indígenas, diretrizes estas que permaneceram vigentes até início da República. Estes princípios podem ser sintetizados em seis aspectos, segundo Moreira (2009, p. 5):

- a) Direito às terras que ocupam e à proteção do Estado para garanti-las, inclusive com a anulação de contratos pelo pároco e pelo maioral da aldeia;
- b) Brandura nas ações integracionistas, mormente mediante o catequismo de jovens e crianças, além de estabelecimento de paz com as etnias inimigas;
- c) Permissão para o comércio com os povos indígenas e entre os povos indígenas, estabelecendo a agropecuária como trabalho mais apropriado, sem olvidar o estímulo pelo aprendizado de ofícios e a utilização dos índios na indústria, quando necessária, garantindo-lhes justa remuneração;
- d) Política de assimilação objetivando a criação de identidade nacional, com o incentivo ao casamento dos índios com brancos e mulatos, e a introdução de brasileiros como caciques das nações;
- e) Cuidado com a saúde indígena, garantindo atendimento de enfermagem para os contaminados e vacinas para prevenção;

- f) Criação de órgão estatal, para controle das ações empreendidas pelo Estado, no cumprimento das sugestões, cuja composição não conta com índios.

A base desse conteúdo foi pautada “[...] na miscigenação biológica como alternativa para o fortalecimento do Brasil enquanto nação, uma vez que ele entendia que as diferenças raciais eram um problema político” (MOREIRA, 2009, p. 5). Contudo, essa preocupação ficou perdida na história.

Diante de tanta omissão constitucional, o Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845, Regulamento das missões de catequese e civilização dos índios, que estabeleceu que todos os índios eram cidadãos, mas não garantiu a cidadania política, que continuava regulada pelo critério econômico. (MOREIRA, 2009, p. 132).

A partir da Independência do Brasil, os indígenas se tornaram parte da nova nação brasileira, inspirada nos ideais revolucionários liberais, embora, na prática, tenham sido expulsos de suas terras com a expansão territorial do Império (1822–1889), mesmo que tivessem tentado se adaptar ao sistema de distribuição de terras. (APARICIO, 2008).

O período republicano (1889–1930), marcado por revoltas sociais em todo país, se caracterizou pelo domínio político agrário, pela mineração e desenvolvimento da indústria. A primeira Constituição Republicana de 1891 representava os interesses das elites agrárias do país. Na República das Oligarquias, entre 1894 e 1930, os presidentes pertenciam às elites agrárias e utilizavam seu poder beneficiando o setor agrícola, especialmente os fazendeiros produtores de café (São Paulo) e de leite (Minas Gerais).

Os grandes fazendeiros eram chamados de “coronéis” e usavam seu poder econômico para eleger seus candidatos políticos, muitas vezes através de suborno de eleitores, compra de votos, votos fantasmas, intercâmbio de favores, fraudes eleitorais, e em muitos casos, utilizando-se de violência para exercer seu poder. Buscavam, assim, transformar os indígenas em obreiros, incorporando-os a suas terras para incrementar a agricultura.

No período republicano, cuidar-se-á da apresentação dos direitos indígenas no contexto do positivismo e na busca da transformação do índio em trabalhador nacional, com a incorporação de suas terras para agricultura. O discurso em defesa dos direitos indígenas laiciza-se, mas prossegue a tentativa de incorporação mediante a argumentação da atuação fraternal do Estado. (APARICIO, 2008, p. 12).

O Código Civil de 1916 considerava os indígenas como relativamente incapazes de se protegerem e, assim, definiu o regime tutelar que permaneceu em vigor até 2002.

Referindo-se ao imaginário sobre os povos indígenas no século XX, Oliveira e Freire enfatizam que,

No início do séc. XX, influenciado pela literatura e pela imprensa, sobrevivia o estereótipo romântico do “bom selvagem” que circulara no séc. XIX. Os contatos estabelecidos pelas Comissões de Linhas Telegráficas com índios “selvagens” (identificados com a imagem colonial dos “índios bravos”) ampliavam nas metrópoles o interesse por notícias sobre o interior do país. Os principais jornais divulgavam com regularidade as reações dos índios diante dos militares e dos sertanistas comandados por Rondon. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 157).

Durante a ditadura militar (1964–1985) o governo elaborou a Constituição Federal de 1967, período em que foi criado o primeiro documento específico para a proteção dos direitos indígenas. Baseado na tutela do Estado (representado pela FUNAI) e na progressiva integração do índio ao Estado Nacional, o Estatuto do Índio de 1973 (Lei 6001/1973), passou a regular a situação jurídica dos povos originários com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional (BRASIL, 1973, p. 1)²⁹. No referido documento, os indígenas são chamados de silvícolas, termo que designava aqueles que ainda viviam na selva e não tinham sido integrados à civilização. Desde seu nascimento, os indígenas já se encontravam então sob a tutela do Estado. O artigo 9º define os requisitos para a conquista da sua autonomia:

Qualquer índio poderá requerer ao Juízo competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes: I - idade mínima de 21 anos; II - conhecimento da língua portuguesa; III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional. Parágrafo único. O juiz decidirá após instrução sumária, ouvidos o órgão de assistência ao índio e o Ministério Público, transcrita, a sentença concessiva no registro civil. (BRASIL, 1973).

A preservação da cultura indígena é atribuída ao Estado no artigo 1º do Estatuto do Índio, “Cabe ao Estado preservar a cultura do índio que vive em perigo de extinção. Para afastar essa ameaça é necessário integrá-los, progressiva e passivamente, à comunhão nacional”. A partir de uma visão estereotipada e preconceituosa do índio, associava-se o seu desenvolvimento e autonomia ao ideal de civilização, ordem e progresso, com base na sua integração ao Estado nacional. Neste ponto de vista, também explicitado no artigo 4º,

²⁹ BRASIL. Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Presidência da República Casa Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm Acesso em: 05 jul. 2015.

os indígenas são considerados inferiores e inaptos a garantir sua própria sobrevivência e, portanto, necessitam ser incorporados à ideologia e cultura dominantes:

Art. 4º Os índios são considerados: I. Isolados – quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; II. Em vias de integração – Quando em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais sectores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; III. Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. (BRASIL,1973).

O grande paradoxo consiste em que os forasteiros, que invadiram este continente, tenham determinado o que seus habitantes originários deveriam fazer para serem integrados à “comunhão nacional”. Essa realidade causa estranheza e indignação.

No contexto atual, contradições locais geradas pela globalização são inevitáveis e afetam diversos povos. As dinâmicas sociais contemporâneas converteram-se em verdadeiros campos de batalha onde poderes, significados e identidades locais e globais chocam-se permanentemente num inexorável interjogo de forças antagônicas. Nestes contínuos embates por territórios materiais e simbólicos se insere o indígena, geralmente interpretado como um indivíduo estranho, perigoso, sujo e primitivo, o qual, como outros párias da sociedade: homossexuais, transexuais, negros e nordestinos, deve ficar à deriva, imagem esta que reporta à Nau dos Loucos concebida por Foucault (1977).

Denunciando as várias sujeições e obrigações que têm lugar e funcionam dentro do corpo social, Foucault argumenta que,

[...] no sólo cómo el derecho es el instrumento de esa dominación – lo que es evidente – sino también cómo, hasta donde, y bajo qué formas el derecho (y cuando digo derecho no pienso simplemente en la ley, sino en el conjunto de aparatos, instituciones, reglamentos que se aplican al derecho) transmite, funcionaliza relaciones que no son exclusivamente relaciones de soberanía sino de dominación. Y por dominación no entiendo el hecho macizo de una dominación global de uno sobre los otros, o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas de dominación que pueden ejercerse en el interior de una sociedad. (FOUCAULT, 1980, p. 142)

Aguiar (2001) adverte que as ideologias refletem certas características do direito, as quais são deformadas pelas visões da classe dominante sobre a classe espoliada. O direito, portanto, constitui-se num contínuo e dinâmico processo de luta pela libertação e emancipação. A luta de classes e grupos se expressa na dialética social, onde as

contradições entre a justiça das normas e a injustiça real revelam-se através do embate constante entre espoliados e opressores. Pierre Bourdieu argumenta que,

As ideologias por oposição ao mito, produto colectivo e colectivamente apropriado, servem interesses particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo. A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. (BORDIEU, 2010, p. 10).

A Comissão Nacional da Verdade, criada em 2012 pelo Estado brasileiro, buscou esclarecer as violações de direitos humanos que ocorreram durante a ditadura militar no Brasil. Após dois anos e sete meses de trabalho foram apresentadas as conclusões sobre a repressão e a tortura. No Relatório Final³⁰, composto de 4.328 páginas, distribuídas em três volumes, foram identificados 377 agentes responsáveis pela tortura e 434 mortos e desaparecidos, destes apenas 33 corpos foram localizados.

O referido Relatório denuncia no Volume II, “Eixos Temáticos”, Texto 5, que indígenas sofreram graves violações de direitos humanos no período de 1946 a 1988. A análise explicitada neste capítulo representa uma pequena amostra do martírio vivido pelos índios nos tempos da ditadura militar. Baseada apenas nos casos que foram documentados, a análise atesta o desconhecimento e a necessidade de dar continuidade às investigações.

Não se trata de violações esporádicas ou acidentais, mas sim de violações sistemáticas contra as populações originárias, as quais são diretamente resultantes das políticas estruturais e manifestam-se através da omissão e violência do próprio Estado brasileiro contra os índios. O Estado representado pelas “políticas indigenistas”, de acordo com as conclusões do relatório, beneficia a políticos, juízes, militares e funcionários públicos, entre outros agentes vinculados.

Poder-se-ia assim distinguir dois períodos entre 1946 e 1988, o primeiro em que a União estabeleceu condições propícias ao esbulho de terras indígenas e se caracterizou majoritariamente (mas não exclusivamente) pela omissão, acobertando o poder local, interesses privados e deixando de fiscalizar a corrupção em seus quadros; no segundo período, o protagonismo da União nas graves violações de direitos dos índios fica patente, sem que omissões letais, particularmente na área de saúde e no controle da corrupção, deixem de existir. Na esteira do Plano de

³⁰ BRASIL. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (CNV). 2014. Disponível em: http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571. Acesso em: 13 dez. 2015.

Integração Nacional, grandes interesses privados são favorecidos diretamente pela União, atropelando direitos dos índios. (BRASIL, 2014, p. 205).

As frequentes práticas de espoliação de terras indígenas através da concessão indevida de títulos de propriedade foram adotadas em diferentes governos, as quais eram justificadas e oficializadas desde uma “política de colonização dirigida”. Porém, no governo de Getúlio Vargas, essas práticas foram substancialmente reforçadas a partir de uma política federal instituída para a exploração e ocupação da região Centro-Oeste. Este movimento ficou popularmente conhecido como “Marcha para o Oeste” e avançou através de sucessivos contatos com povos originários, que até então viviam isolados, objetivando a invasão e titulação das terras indígenas a terceiros.

Essas violações dos direitos territoriais indígenas que, note-se, estavam garantidos aos índios na Constituição de 1934 (art. 129) e em todas as Constituições subsequentes, estão na origem das graves violações de direitos humanos – como a tentativa de extinção dos Xetá no Paraná, o genocídio dos Avá-Canoeiro no Araguaia e os sucessivos massacres dos Cinta Larga no Mato Grosso, relatados neste texto. (BRASIL, 2014, p. 207).

Em resposta à hegemonia do Estado, nos últimos anos da ditadura militar se iniciou o processo de redemocratização do país, quando diversos movimentos sociais participaram da elaboração da Constituição Federal Brasileira de 1988. Índios de diversas etnias vindos de diferentes regiões do Brasil e entraram no Congresso Nacional caracterizados com suas vestimentas e pinturas tradicionais, participando ativamente da Constituinte³¹, inaugurando assim um novo paradigma de direitos indígenas, determinando o direito à diferença e à autodeterminação étnica.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1º – São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. § 2º – As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. § 3º

³¹ O documentário “Índio Cidadão?” narra a saga dos Povos Indígenas na busca de efetivação dos seus direitos desde a Constituinte, até os dias atuais, observa-se que a ação policial tem sido cada vez mais truculenta com a utilização de bombas de gás lacrimogêneo e outras formas de repressão. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8>. Acesso em: 05 abr. 2020.

– O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. § 4º – As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis. § 5º – É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. § 6º – São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 2016).

Em um lento processo, diversas leis nacionais e internacionais foram elaboradas para a proteção dos povos indígenas. A partir do reconhecimento da diversidade sociocultural e étnica, pela CFB, os índios emergiram nas esferas locais e internacionais. Como sujeitos sociais e atores políticos, empreenderam uma luta social elementar e básica: o direito de ser índio e o respeito às suas singularidades.

As leis se multiplicaram e evoluíram ao longo de diferentes períodos, no entanto, apesar de inúmeras elaborações e reelaborações (geralmente realizadas por não indígenas) a legislação em vigor não foi capaz de garantir a diversidade étnica e sociocultural dos povos indígenas.

2.2.1 Retrocessos e Violações Sistemáticas dos Direitos Indígenas

A Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215, de 2000, que propõe a alteração dos artigos 49 e 231 da Constituição Federal, é um exemplo da subtração de direitos arduamente conquistados pelos Povos Indígenas. A PEC 215 atribui competência exclusiva ao Congresso Nacional para demarcação e homologação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. Estabelece, ainda, que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulados por lei ordinária.

Vale mencionar que o referido projeto foi elaborado pela bancada ruralista do Congresso Nacional, composta em sua maioria por políticos que apresentam interesses contrários aos dos índios, sendo a maioria deles fazendeiros, grandes latifundiários e representantes do agronegócio.

Considerada um retrocesso dos direitos coletivos a PEC³² prevê a revisão de espaços territoriais já demarcados, favorecendo patrimonialismo, privilégios de classe e atos de racismo. O texto da PEC 215 é considerado pelos diversos povos tradicionais brasileiros e ativistas como uma grande ameaça aos direitos indígenas.

Ao Congresso Nacional, exigimos o arquivamento de todas as iniciativas legislativas anti-indígenas, tais como a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/00 e os Projetos de Lei (PL) 1610/96, PL 6818/13 e PL 490/17, voltadas a suprimir os nossos direitos fundamentais: o nosso direito à diferença, aos nossos usos, costumes, línguas, crenças e tradições, o direito originário e o usufruto exclusivo às terras que tradicionalmente ocupamos. (ELOY, 2019).³³

A acirrada disputa pela demarcação das terras indígenas tem ocasionado a proliferação de projetos de lei, decretos e medidas provisórias visando transferir a competência para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras e territórios indígenas. A Medida Provisória 886/2019, sancionada de forma inconstitucional, transferiu a demarcação das terras indígenas, anteriormente a cargo da FUNAI, para o Ministério da Agricultura, cuja ministra é empresária, deputada, líder da bancada ruralista, defensora e principal parlamentar na condução da aprovação do Projeto de Lei 6299 que liberou o uso indiscriminado de agrotóxicos, contrariando 20 manifestações da comunidade científica que alertavam contra os riscos (FRIEDRICH; SOUZA; CARNEIRO, 2018)³⁴.

³² RABELO, Humberto. PEC 215: um retrocesso? **Revista Direito Diário**, 17 fev. 2016. Disponível em: <https://direitodiario.com.br/pec-215-um-retrocesso>. Acesso em: 20 jun. 2019.

³³ ELOY, Luiz Henrique. Carta de Ipegue: Documento final da 13ª Assembleia Terena. **Revista Combate Racismo Ambiental**, maio 2019. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2019/05/14/carta-de-ipegue-documento-final-da-13o-assembleia-terena/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

³⁴ FRIEDRICH, Karen; SOUZA, Murilo Mendonça Oliveira de; CARNEIRO, Fernando Ferreira (org.). **Dossiê científico e técnico contra o Projeto de Lei do Veneno (PL 6.229/2002) e a favor do Projeto de Lei que institui a Política Nacional de Redução de Agrotóxicos – PNARA (PARTE 2)**. 2018. Associação Brasileira de Saúde Coletiva – ABRASCO Associação Brasileira de Agroecologia – ABA. Disponível em: https://www.abrasco.org.br/site/wp-content/uploads/2018/05/dossie_parte_2.pdf. Acesso em: 23 set. 2018.

Vincent Carelli (2018), antropólogo, indigenista e documentarista, explicita que as sistemáticas ofensivas contra as terras indígenas,

Só que, agora, os ruralistas que queriam a PEC para trazer a decisão sobre regulamentação de áreas indígenas para o Congresso já nem estão mais falando nisso, porque eles estão no poder. Eles são o Executivo, e agora nem precisa mais de PEC, pois eles resolvem, botam decretos para arrendar, enfim... A bruxa está solta. Como o país não tem comando, agora pode matar mesmo, porque não vai ter investigação, não vai ter coisa nenhuma. Eles estão bem à vontade, estão com a faca e o queijo na mão. Aquele tipo de ataque que está retratado no filme [Martírio] acontece todo o dia. (Entrevista com Vincent Carelli, 2018)³⁵

Este sombrio prognóstico baseia-se no fato de que os interesses dos agentes privados, através dos representantes políticos (“bancada do boi”, “bancada da bala” e a “bancada da bíblia”), se sobrepõem aos dos índios, já que estes não estão suficientemente representados no Congresso Nacional onde consta apenas uma parlamentar indígena.³⁶

Segundo dados do Tribunal Superior Eleitoral – TSE, dos 124 candidatos que se autodeclararam indígenas nas eleições de 2018 apenas 2 conseguiram se eleger: Joenia Batista de Carvalho (Deputada Federal) e Antônio Hamilton Martins Mourão (Vice-Presidente).

Muitos conflitos no campo envolvendo indígenas se devem a divergências com setores empresariais, como por exemplo na construção de centrais hidrelétricas, onde, geralmente, há fortes indícios de irregularidades, como a falta de estudos sobre os impactos ambientais acarretados pelas obras.

A forte pressão dos latifundiários, através do seu poder e influência junto às autoridades civis e judiciais, em muitos casos, impede a permanência dos indígenas em suas aldeias, obrigando-os a viver precariamente à beira das estradas, expostos à ação de pistoleiros e outros infratores, ou confinados em pequenas áreas de reserva. Os que resistem e protestam costumam ser vítimas de extrema violência como abuso de poder, criminalização, prisões ilegais, estupros e assassinatos, tanto em zonas agrárias quanto urbanas.

³⁵ SANTOS, João Vitor. Demarcação de terras indígenas x latifúndios: a grande tramoia brasileira. [Entrevista com] Vincent Carelli. **IHU On-Line**: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ed. 546, 14 fev. 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/575966-demarcacao-de-terras-indigenas-x-latifundios-a-grande-tramoia-brasileira-entrevista-especial-com-vincent-carelli>. Acesso em: 21 jun. 2019.

³⁶ Joenia Batista de Carvalho (Etnia Wapichana), primeira mulher indígena eleita nas eleições de 2018 para compor o Congresso Nacional como Deputada Federal.

O Conselho Indigenista Missionário - CIMI, desde 2006, divulga o relatório “Violência contra os Povos Indígenas do Brasil”, um registro dos dados de casos de suicídio de indígenas, desassistência na área da saúde, violência contra mulheres indígenas, abusos de poder, racismo e discriminação étnico-cultural, ameaça de morte, tentativas de assassinato e assassinatos de indígenas registrados pelos Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEIs.³⁷

No relatório de violência do CIMI, 2018, foram notificados 135 casos de assassinato de indígenas, 25 a mais que os registrados em 2017. De acordo com a Cartografia de Ataque Contra Indígenas (CACI/CIMI)³⁸, um mapa digital que sistematiza as informações sobre os assassinatos de indígenas no Brasil, no período de 1985-2018 foram registrados 1119 casos de assassinatos de indígenas.

A situação de violência é tão grave que na região de Dourados, cidade do Mato Grosso do Sul, a expectativa de vida dos índios é de 45 anos, comparável apenas ao Afeganistão, com índice de homicídios superior a uma situação de guerra. Lamentavelmente, essa trágica realidade tende a se agravar ainda mais com a flexibilização do porte de armas recentemente implementada pelo governo brasileiro, a partir de agora qualquer pessoa poderá comprar e usar uma arma em “legítima defesa”.

A aprovação, na Câmara dos Deputados, do projeto de lei que flexibiliza as regras para a posse de armas nas regiões rurais do país, alterou o Estatuto de Desarmamento ao permitir a posse de armas na "extensão do respectivo imóvel rural", antes restrita "exclusivamente no interior da residência ou domicílio". No entanto, em algumas regiões do país existem aldeias no entorno das fazendas, sendo frequentes os conflitos entre índios e fazendeiros. Defensores do projeto afirmam que os agricultores precisam de meios para se defender da criminalidade. Entretanto, críticos afirmam que a medida irá aumentar a violência no campo.

A exploração mineral é outro fator que impacta destrutivamente as condições de vida dos indígenas. Entre outros diversos casos, a construção de três pedreiras na região de Mato Grosso do Sul gerou violentos conflitos entre garimpeiros e índios. Na busca de subtrair direitos indígenas o projeto de lei (PL 1610/96) prevê a exploração mineral de 19% dos territórios indígenas.

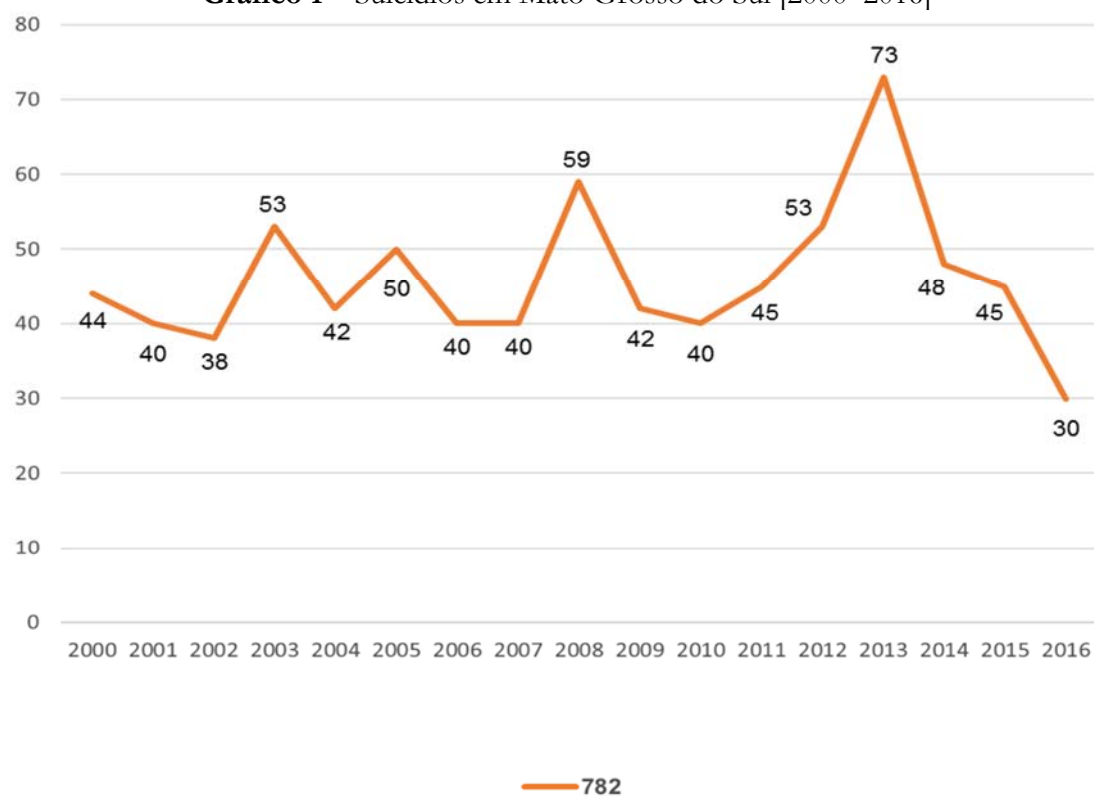
³⁷ Todos os relatórios divulgados pelo CIMI estão disponíveis em: olencia/edicoes-antiores/. Acesso em: 30 maio 2019.

³⁸ CACI: Dossiês. Disponível em: <http://caci.cimi.org.br/#!/?loc=-21.820707853875017,-53.876953125,4&init=true>. Acesso em: 29 fev. 2020.

A Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, através do Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM, da Coordenação-Geral de Informações e Análises Epidemiológicas – CGIAE, vinculado à Secretaria de Vigilância em Saúde, do Mato Grosso do Sul e ao Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI do Alto Rio Solimões (AM) registrou a ocorrência de 106 suicídios entre povos indígenas em 2016.

Os dados mostram uma situação bastante preocupante no estado do Amazonas, onde foram listados 50 suicídios nas áreas de abrangência dos Dsei Alto Rio Negro (6), Alto Rio Solimões (30), Médio Rio Purus (6), Médio Rio Solimões e Afluentes (6) e Vale do Javari (2). Segundo o coordenador do Dsei Alto Rio Solimões, Weydson Gossel Pereira, os 30 casos de suicídio entre os Tikuna estão relacionados ao consumo de álcool e drogas, dentro das comunidades indígenas: “Pela vigilância do óbito todos os casos de suicídio têm, também, histórico de álcool e drogas. Por exemplo: das 32 tentativas de suicídio, em 2016, 22 delas tiveram envolvimento com álcool, e essas 22 repetiram, depois, a tentativa. Chegamos em 30 suicídios no Alto Solimões, que é a nossa maior causa sempre. [Entre] os indígenas não é cultura se matar. O álcool, hoje, está presente e tem sido de grande influência para esse prejuízo enorme de vida se perdendo (CIMI, RELATÓRIO DE VIOLÊNCIA, 2016, p. 106).

Nesse cenário de violência, muitos índios preferem morrer pelas próprias mãos do que serem mortos por pistoleiros, como no caso dos Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul, observando-se elevado índice de suicídio especialmente entre os jovens.

Gráfico 1 – Suicídios em Mato Grosso do Sul [2000–2016]

Fonte: CIMI – Relatório “Violência contra os Povos Indígenas do Brasil: dados de 2016”.

Ao comparar o número de suicídios no estado do Mato Grosso do Sul em 2016 com anos anteriores, verifica-se que não se trata de uma prática eventual, mas recorrente entre os índios, a qual tem se repetido ano após ano, como demonstra o gráfico acima.

Na atual crise política e econômica enfrentada pelo Brasil, as terras indígenas e sua biodiversidade tornam-se alvo de muitos interesses privados, ocasionando um retrocesso dos direitos indígenas, o “marco temporal” assim denominado pelo Poder Judiciário representa outra tentativa de subtração de direitos indígenas consagrados na Constituição Federal (C.F.) de 1988. O marco temporal “restringe o alcance do direito à demarcação das terras indígenas, já que vincula este direito à presença física, e não tradicional das comunidades nos seus territórios ao 5 de outubro de 1988, data da promulgação da C.F.” (CIMI, 2016, p. 18).

O Projeto de Lei 2633 de 2020 faz parte do corolário de arbitrariedades e abuso de poder que atualmente tem afetado enormemente os povos indígenas. Conhecida como a “PL da Grilagem”, sob intensos protestos de organizações ambientalistas e lideranças indígenas, pretende legalizar a invasão das terras indígenas para a instalação de garimpos ilegais, exploração por agricultores e agropecuaristas.

Neste cenário de dificuldades, a discriminação, o preconceito e a violência contra as populações indígenas somam-se a outros graves problemas que dificultam o desenvolvimento das aldeias, como a falsificação de títulos de propriedade, suborno de autoridades jurídicas, desvio de recursos públicos, dentre inúmeros casos de corrupção e impunidade.

A imagem poética e exótica do indígena brasileiro, retratado por Albert Eckhout (1610–1666), artista e botânico holandês que aportou em terras pernambucas, integrando a comitiva de Maurício de Nassau em 1637, ficou no passado, na memória da História da Arte. Numa releitura da realidade atual o indígena hoje está dividido em dois segmentos: o indígena urbano e os povos considerados “ressurgidos ou emergentes”. (SUESS, 2002, p. 30–31). Ressurgidos porque foram obrigados a deixar suas terras vivendo dispersos em várias regiões. Alguns conseguem retomar suas terras, mas, a grande maioria desses territórios são constantemente invadidos, deixando ao indígena a opção de um viver, onde a ameaça é companheira constante, correndo todo tipo de riscos e sem a mais remota aura daquela imagem idílica significada nas telas de Eckhout.

2.2.2 Movimento Indígena Organizado: Esperança, Luta e Resistência

Diante da conjuntura de exclusão e injustiça social que caracteriza sua história, os povos indígenas do Brasil empreendem lutas locais, regionais e nacionais através de reivindicações do movimento indígena organizado.³⁹ Esse movimento se iniciou nos anos 70 a partir de “um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas objetivando uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, pela saúde, pela educação e por outros direitos”. (LUCIANO, 2006, p. 59).

A terra constitui-se no direito mais reivindicado pelos povos indígenas, seguido do direito à saúde e à educação diferenciada. Com o objetivo de participar de políticas governamentais, buscam reafirmar e/ou reconstruir sua identidade étnica através da revitalização dos idiomas originais, bem como recuperar e/ou recriar seus rituais e tradições. Através de um intenso diálogo intercultural entre as diversas etnias, o movimento indígena organizado se faz presente em discussões e articulações, levantando suas bandeiras de luta por uma assistência especial do governo através da participação em eventos científicos, culturais e políticos. Reivindicam assim a reparação de perdas e desvantagens históricas através de ações afirmativas específicas.

Luciano (2006, p. 70–73) descreve o processo histórico de construção do movimento indígena através de três distintos períodos:

- a) Indigenismo Governamental Tutelar: caracterizado pela criação e intervenção do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, em 1910, baseada na relativa incapacidade civil e intelectual dos índios, requerendo, a “tutela” do Estado, cuja intenção final era a “integração e assimilação cultural” (grifos do autor) e, conseqüentemente, a usurpação das suas terras e negação de suas identidades étnicas. A Fundação Nacional do Índio – FUNAI, criada em 1967, substituiu o SPI passando a representar o governo na proteção aos povos indígenas
- b) Indigenismo não governamental: iniciado na década de 1970, caracterizou-se pela introdução da Igreja Católica e das organizações civis ligadas a setores progressistas do âmbito acadêmico/universitário.

A Igreja Católica, através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, instituiu em 1970 uma pastoral específica para trabalhar com

³⁹ Segundo Luciano (2006, p. 58), “Movimento indígena [...] é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos”.

indígenas e um Conselho Indigenista Missionário – CIMI, como resposta às críticas que sofria como cúmplice do Estado brasileiro na condução da política etnocida ao longo dos anos de colonização [...] o CIMI tem o importante papel político de articulação, apoio, divulgação e denúncia de questões relativas à violação dos direitos indígenas, e é um importante aliado dos movimentos indígenas. A partir dos anos 1970, surgiram várias outras organizações não-governamentais (ONGs) de apoio aos índios, quebrando o monopólio do Estado e das velhas missões religiosas e questionando suas doutrinas civilizatórias. (LUCIANO, 2006, p. 72);

- c) Indigenismo Governamental Contemporâneo Pós 1988: a elaboração da Constituição Federal Brasileira de 1988 favoreceu importantes mobilizações indígenas organizadas pelas ONGs e associações indigenistas, as quais consistiam basicamente na realização de encontros e assembleias indígenas, como espaços de intercâmbios interculturais entre os diversos grupos étnicos, o que resultou no fortalecimento da busca de efetivação de seus direitos. Luciano explica que desde então,

Várias ações indigenistas antes centradas na FUNAI foram transferidas para outros ministérios. Como exemplo, citamos os casos da saúde indígena, que passou para a responsabilidade do Ministério da Saúde, especificamente para a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), e a Educação Escolar Indígena, que foi transferida para o Ministério da Educação. Deste modo, também no âmbito interno do governo a interlocução dos povos indígenas foi substancialmente ampliada. (LUCIANO, 2006, p. 73).

Através da criação de organizações indígenas, as lutas indígenas se fortaleceram significativamente nos últimos anos.

De acordo com Luciano (2006, p. 66),

Organização ou Associação Indígena é uma modalidade formal e institucionalizada de organização que os povos indígenas têm adotado nos últimos 30 anos – uma forma de organizar, mobilizar e articular a luta dos povos indígenas no Brasil. Atualmente, existem no Brasil mais de 700 organizações indígenas formais de diferentes níveis (comunitários, locais e regionais) e natureza (de povos, de categorias profissionais, geográficas, de gênero, sindicais, etc.). (LUCIANO, 2006, p. 66-67).

Como resultado das lutas e reivindicações do movimento indígena organizado verifica-se o avanço de políticas públicas específicas, tais como: Programa de Saúde do Índio – FUNASA, Ministério da Saúde; Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas – PDPI e Carteira Indígena, Secretaria de Desenvolvimento Sustentável – Ministério do Meio Ambiente; Programa de Licenciaturas Indígenas – PROLINDI, Secretaria de Alfabetização e Diversidade – SECAD e o Programa de Educação Escolar Indígena – CGEEI, ambos do

Ministério da Educação; Programa de Segurança Alimentar Indígena, Programa de Bolsa Família para Índios e Centros de Referência de Assistência Social para Índios e Quilombolas – CRAIS do Ministério do Desenvolvimento Social, Secretaria da Diversidade Cultural – SDC; Prêmio de Culturas Indígenas do Ministério da Cultura.

Os indígenas seguem reivindicando junto ao governo brasileiro maior efetividade das políticas públicas específicas, para que estas de fato lhes proporcionem segurança, liberdade, dignidade, autonomia, protagonismo, autodeterminação e desenvolvimento sustentável.

2.2.3 Raça/Etnia: Múltiplas Concepções e Complexidade

As discussões sobre o conceito de “raça” referem-se à complexa problemática das distintas concepções existentes, complementares ou antagônicas. Existe atualmente um amplo debate na Antropologia sobre essa polêmica, onde defende-se a interdisciplinaridade do conceito de “raça”, o qual historicamente foi sendo assimilado em diversos âmbitos acadêmicos, políticos, econômicos, sociais e culturais.

Guimarães (2002) ao discutir o conceito de “raça”, apresenta a posição de Paul Gilroy (1998), absolutamente contrário ao mesmo, pelas seguintes razões:

1) no tocante à espécie humana, não existem “raças” biológicas, ou seja, não há no mundo físico e material nada que possa ser corretamente classificado como “raça”; 2) o conceito de “raça” é parte de um discurso científico errôneo e de um discurso político racista, autoritário, anti-igualitário e antidemocrático; 3) o uso do termo “raça” apenas reifica uma categoria política abusiva (GILROY, 1998 *apud* GUIMARÃES, 2002, p. 48–49).

Desse modo, do ponto de vista biológico a ideia de “raça” não encontra fundamentação científica, porém o mito da democracia racial vem perpetuando a inferioridade, subalternidade e exclusão social, sendo a capacidade, competências e oportunidades de inserção no mercado de trabalho, em grande medida, niveladas pela cor da pele. Por outro lado, a categoria “raça” foi apropriada também pelos antirracistas, Guimarães (2002) esclarece a posição de Gilroy e destaca sua posição sobre grupos que se utilizam da categoria “raça” na busca de autodeterminação, protagonismo e prestígio,

[...] o fato de que a “raça” é a única categoria possível de auto identificação para pessoas “cujos pleitos legais, oposicionistas e mesmo democráticos têm necessariamente de ser construídos sobre identidades e solidariedades forjadas a grande custo, a partir de categorias que lhes

foram impostas pelos seus opressores” (GILROY, 1998, p. 842, tradução minha). Tal reconhecimento levaria, como levou, a um compromisso liberal e democrático de empregar-se “raças” entre aspas, para denotar o seu caráter de construção social (GILROY, 1998, p. 842 apud GUIMARÃES, 2002, p. 49).

Sendo assim, a categoria “raça” unifica determinados grupos sociais, os quais buscam uma reparação das desvantagens históricas vivenciadas desde o Período Colonial, e assim justificam suas mobilizações sociais, como o Movimento Indígena Organizado e o Movimento Negro Unificado. A luta pela igualdade e dignidade apesar de ser legítima, apresenta alguns riscos, pois o lugar do injustiçado ou da vitimização pode, por sua vez, conduzir a equívocos e extremos, já que atualmente ser índio ou negro, não necessariamente significa estar fora do mercado produtivo e da geração de emprego e renda.

Guimarães pontua o caráter multicultural da categoria social de “raça”, a qual provavelmente se apresenta de forma diferente em cada sociedade, mesmo que inegavelmente “obedeça a certa matriz universal, informada por um modo de produção, uma estrutura planetária de trocas e por tecnologias específicas”. (GUIMARÃES, 2002, p. 50).

Sendo assim, este autor enfatiza que a categoria social de “raça” apresenta uma diversidade de formas de expressão determinadas pelo contexto histórico e sociocultural de cada região, adotando a seguinte posição em relação ao caso brasileiro,

Raça” é não apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também categoria analítica indispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de “cor” enseja são efetivamente raciais e não apenas de “classe. (GUIMARÃES, 2002, p. 50).

Guimarães (2002) reconhece também que não existem raças biológicas a partir de critérios científicos, entretanto o que denominamos “raça” inegavelmente tem realidade plena no mundo social.

O problema que se coloca é, pois, o seguinte: quando, no mundo social, podemos, também, dispensar o conceito de raça? A resposta teórica parece ser bastante clara: primeiro, quando já não houver identidades raciais, ou seja, quando já não existirem grupos sociais que se identifiquem a partir de marcadores direta ou indiretamente derivados da ideia de raça; segundo, quando as desigualdades, as discriminações e as hierarquias sociais efetivamente não corresponderem a esses marcadores; terceiro, quando tais identidades e discriminações forem prescindíveis em termos tecnológicos, sociais e políticos, para a afirmação social dos grupos oprimidos. (GUIMARÃES, 2002, p. 50–51).

Almeida (2019) argumenta que, historicamente, a raça opera a partir de duas dimensões que se entrecruzam e são essencialmente complementares:

1. como característica biológica, em que a identidade racial será atribuída por algum traço físico, como a cor de pele, por exemplo; *2. como característica étnico-cultural*, em que a identidade será associada à origem geográfica, à religião, à língua ou outros costumes, “a uma certa forma de existir”. À configuração de processos discriminatórios a partir do registro étnico-cultural Franz Fanon denomina racismo cultural. (ALMEIDA, 2019, p.22, grifos do autor).

Sobre os conceitos de preconceito, racismo e discriminação racial, que segundo o autor, geralmente surgem associados ao conceito de raça, Almeida (2019) assinala que,

Podemos dizer que o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam. (ALMEIDA, 2019, p.23, grifos do autor)

Nesta perspectiva, Almeida (2019) explicita a inter-relação e as diferenças inerentes aos conceitos de preconceito racial e discriminação racial,

O preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias [...] A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados. Portanto, a discriminação tem como requisito fundamental o poder, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça. (ALMEIDA, 2019, p.23, grifos do autor).

Este jovem e renomado autor negro classifica três concepções de racismo, *individual, institucional e estrutural*, tendo como critérios: *a) relação entre racismo e subjetividade; b) relação entre racismo e Estado.* (ALMEIDA, 2019, p. 24). Definindo o racismo como um processo sobretudo político, adverte quanto à naturalização do racismo na sociedade.

Observa-se, portanto, a complexidade do conceito de “raça” no mundo social e o longo caminho a percorrer para que possa prescindir do mesmo no cenário brasileiro, uma vez que as características biológicas e étnico-culturais, em grande medida, são subjacentes à estigmatização, opressão, exclusão social e marginalização vivenciada por índios e negros, herança do Período Colonial de um país escravista, no qual predominava a exploração da sua força de trabalho desde uma ideologia eurocêntrica.

A divisão de classes envolve, em grande parte, a dicotomia: raça superior e raça inferior. A ideia de que há classes superiores e inferiores, difundida durante todo o período de colonização do Brasil, trouxe consequências que prevalecem até hoje como a intolerância, a pobreza, as desigualdades sociais e a concentração de renda.

2.3 ASPECTOS EDUCACIONAIS: HISTÓRIA, REFLEXÕES E PERSPECTIVAS

Em termos gerais, as primeiras experiências escolares com indígenas brasileiros remontam ao início da colonização portuguesa, no século XV, e se deram em um contexto no qual o poder político-econômico e a evangelização eram indissolúveis. Para Januário:

A cruz e a espada corporificavam e consolidavam os interesses da sociedade portuguesa em todas as suas colônias e muito particularmente no Brasil. Neste contexto, coube aos jesuítas o papel de realizar a catequese dos índios e promover a educação escolar em geral. A catequese se propunha a transformar o índio num cidadão português, conferiu-se atenção especial aos jovens masculinos, futuros pregadores e principais instrumentos de disseminação da cultura e dos interesses da coroa portuguesa junto aos seus respectivos povos. A estratégia para alcançar esse objetivo consistia em afastá-los do convívio familiar e submetê-los à educação rigorosa dos valores da sociedade europeia cristã. (JANUÁRIO, 2002, p. 9).

A educação⁴⁰ entre os povos indígenas era, supostamente, homogênea, já que predominava o processo de aprendizagem indígena espontâneo e não oficial. Educação indígena se refere a todas as atividades educativas desenvolvidas nas aldeias, as quais ocorrem naturalmente mediante a observação e a imitação. Portanto, os índios denominam as atividades realizadas nas escolas como “educação escolar indígena”.

Quando fazemos menção à educação indígena, estamos nos referindo aos processos educativos tradicionais de cada povo indígena [...] na qual podemos perceber que aí ocorre um intenso e complexo processo de ensino-aprendizagem, onde crianças e jovens são preparados para exercerem sua “florestania”, para se tornarem sujeitos plenos e produtivos de seu grupo étnico [...] a partir do contato com o branco, no entanto, esse conhecimento passou a ser insuficiente para garantir a sobrevivência, o bem-estar dessas sociedades. É preciso agora conhecer os códigos e os símbolos dos “não-índios”, já que estes e suas ações

⁴⁰ Luciano (2006, p. 129) define a educação “como o conjunto dos processos envolvidos na socialização dos indivíduos, correspondendo, portanto, a uma parte constitutiva de qualquer sistema cultural de um povo, englobando mecanismos que visam a sua reprodução, perpetuação e/ou mudança. Ao articular instituições, valores e práticas, em integração dinâmica com outros sistemas sociais, como a economia, a política, a religião, a moral, os sistemas educacionais têm como referência básica os projetos sociais (ideias, valores, sentimentos, hábitos, etc.) que lhes cabem realizar em espaços e tempos sociais específicos”.

passaram a povoar o entorno indígena. E é assim que, historicamente, surgiu a “educação escolar indígena”. (MAHER, 2006, p. 16–17).

Para Maher (2006), a educação escolar indígena passou por dois diferentes paradigmas. Até o final da década de 1970, o paradigma predominante era o conhecido como assimilacionista e “pretendia educar o índio para que ele deixasse de ser índio: o objetivo do trabalho pedagógico era fazê-lo abdicar de sua língua, de suas crenças e de seus padrões culturais e incorporar, assimilar os valores e comportamentos, inclusive linguísticos, da sociedade nacional”. (MAHER, 2006, p. 19–20).

A ineficiência destas ações fez com que surgisse um novo modelo assimilacionista de transição, no qual as crianças indígenas não eram separadas de suas famílias. Criava-se uma escola na aldeia e a língua de instrução nos cursos oficiais era a língua indígena. As crianças eram alfabetizadas em seu idioma original; depois se introduzia paulatinamente o português até que, a partir da escrita, a língua indígena se convertesse em um elemento facilitador para a aprendizagem da língua portuguesa. Depois de apreendido, o português passava a ser a língua de instrução para a aprendizagem dos demais conteúdos escolares.

Em termos linguísticos, esse modelo propõe um bilinguismo subtrativo. Seu objetivo final é subtrair a língua materna do repertório do falante: a criança começa sua escolarização monolíngue em língua indígena, passa a um bilinguismo transitório nas duas línguas e termina monolíngue na segunda língua, na língua portuguesa. (MAHER 2006, p. 21).

Buscava-se, naquele momento, substituir a cultura indígena por valores e práticas da sociedade dominante, de modo que esse modelo era tão violento como o primeiro. “*La única diferencia era que ahora la violencia cultural y lingüística es practicada en dosis homeopáticas*”. (MAHER, 2006, p. 22). O complexo processo histórico de incorporação da educação escolar pelos povos indígenas do Brasil encontrou extrema resistência. Segundo Luciano, os índios demonstravam aversão e desconfiança em relação à escolarização por acreditarem que era um meio exclusivo de aculturação (Luciano, 2006). No entanto, diante das necessidades de sobrevivência que se apresentavam num mundo cada vez mais globalizado, pouco a pouco os índios passaram a considerar que,

[...] a educação escolar, quando apropriada por eles e direcionada para atender às suas necessidades atuais, pode ser um instrumento de fortalecimento das culturas e das identidades indígenas e um possível canal de conquista da desejada cidadania, entendida como direito de acesso aos bens e aos valores materiais e imateriais do mundo moderno. (LUCIANO, 2006, p. 129).

A partir de então surgiu o movimento dos professores indígenas na luta pela educação escolar indígena diferenciada, isto é, que respeitasse suas tradições. A pressão dos movimentos populares e indígenas culminou nos artigos da Constituição Federal de 1988, onde “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições [...]” (art. 231). A nova organização jurídica rompeu com o monopólio da FUNAI na coordenação das ações e oferta da educação escolar indígena que, a partir deste momento, foi assumida pelo MEC, em parceria com estados e municípios (DECRETO 26/91).

Nos últimos 20 anos, houve uma importante mudança na educação escolar indígena, a partir de um novo paradigma, o emancipatório:

É sob seus princípios que é construído o modelo de enriquecimento cultural e Linguístico. Nele, o que se quer promover é um bilinguismo aditivo: pretende-se que o aluno indígena adicione a língua portuguesa ao seu repertório linguístico, mas pretende-se também que ele se torne cada vez mais proficiente na língua de seus ancestrais. Para tanto, insiste-se na importância de que a língua de instrução seja a língua indígena ao longo de todo o processo de escolarização e não apenas nas séries iniciais. Além disso, esse modelo busca promover o respeito às crenças, aos saberes e às práticas culturais indígenas. (MAHER, 2006, p. 22).

Em 1994, o documento oficial das Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena definiu os parâmetros para a atuação de diversas agências, estabelecendo os princípios para a prática pedagógica em contextos de diversidade cultural.

Art. 78 – O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisas, para oferta de Educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos: I – proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências; II – garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não índias.⁴¹

⁴¹ BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases**. Lei 9394/96 | Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/109224/lei-de-diretrizes-e-bases-lei-9394-96#art-78>. Acesso em: 23 abr. 2014.

Em 2008⁴² a tardia criação da Lei 11.645, tornou obrigatório o ensino da História e da Cultura Indígena nas escolas de ensino fundamental e médio, incentivando o desenvolvimento de uma educação intercultural.

O modelo atual de educação se refere a uma escola indígena específica, diferenciada, intercultural e bilíngue, a partir da implantação de programas de educação escolares, orientados para as comunidades indígenas. Trata-se de um processo lento de mudança no contexto da longa história da educação nacional homogeneizadora. Para contemplar, de fato, a diversidade sociocultural na escola, é imprescindível investir na formação de professores indígenas. Para Grupione,

Numa época em que recrudescer a intolerância religiosa, racial, social, cultural e econômica, em que a violência passa a fazer parte do cotidiano e torna-se estratégia de grupos nacionalistas, xenófobos, racistas, talvez seja profícuo pensar na tolerância como uma postura ativa a ser ensinada, cultivada e assumida por indivíduos e grupos [...] encontrar os meios para uma convivência harmoniosa, pautada no respeito e aceitação da diferença, é hoje o nosso grande desafio como indivíduos e cidadãos. (GRUPIONI, 2001, p. 30–31).

Em 2011, foi criada a carreira de professor e coordenador pedagógico indígena através da lei N° 12.046⁴³, que tramitava desde 2007 e prevê a valorização dos conhecimentos tradicionais, a partir da educação diferenciada e bilíngue, adequada a peculiaridades de diferentes grupos étnicos, cuja educação se realize através da atuação de professores da mesma etnia dos alunos. Essa medida foi tomada com a intenção de preservar e valorizar a cultura, os conhecimentos e os saberes tradicionais dos povos indígenas, garantindo cursos de educação escolar diferenciada, assim como o respeito aos modos de aprendizagem e socialização que lhes são próprios.

O 13° Conselho do Povo Terena *Hanaiti Hó`únevo Téreno*, realizado entre os dias 08 a 11 de maio de 2019, juntamente com representantes dos povos Guarani Kaiowá, Kadiwéu, Kinikinau, Guató, Guajajara, Xukuru, Kaingang e Xakriabá, destacou, entre outras reivindicações:

⁴² BRASIL. Lei 11.645 de 2008, obriga o estudo da história e cultura indígena em todas escolas nacionais nos níveis fundamental e médio (correspondentes a ESO e Bachirellatto). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 05 abr. 2015.

⁴³ BRASIL. Ministério Público Federal. 6ª Câmara - **Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais**. Disponível em: <http://6ccr.pgr.mpf.gov.br/institucional/grupos-de-trabalho/educacao/documentos/lei-12-046-de-4-de-janeiro-de-2011>. Acesso em: 11 set. 2015.

Efetivação da política de educação escolar indígena diferenciada e com qualidade, assegurando a implementação das 25 propostas da segunda Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena e dos territórios etnoeducacionais. Recompôr as condições e espaços institucionais, a exemplo da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena, na estrutura administrativa do Ministério da Educação para assegurar a nossa incidência na formulação da política de educação escolar indígena e no atendimento das nossas demandas que envolvem, por exemplo, a melhoria da infraestrutura das escolas indígenas, a formação e contratação dos professores indígenas, a elaboração de material didático diferenciado. (ELOY, 2019)⁴⁴

A inclusão digital a partir da instalação de centros de informática em diversas aldeias com acesso à internet permite o intercâmbio de informações entre etnias de distintas regiões brasileiras, favorecendo a interculturalidade e as articulações políticas. O processo de informatização entre os povos indígenas na Bahia, por exemplo, vem sendo aprimorado gradativamente através do aproveitamento e incremento da infraestrutura já existente nas aldeias indígenas, a partir de programas como o Arco Digital, desenvolvido pela Secretaria Estadual de Educação – SEC. Entretanto ainda requer uma ampliação que viabilize a realização de cursos pré-vestibular, de graduação e pós-graduação à distância. Esta ferramenta metodológica apresenta grandes possibilidades e já vem sendo utilizada com sucesso por alguns povos indígenas, facilitando o diálogo intercultural entre as comunidades, inclusive as de difícil acesso, através de sites organizados e coordenados pelos próprios índios, a exemplo do indiosonline.org.br.

Os recursos da educação à distância vêm se mostrando capazes de superar as dificuldades que os indígenas geralmente têm de se afastarem de suas aldeias, em função dos fortes vínculos familiares e comunitários existentes. Além disso, os grandes centros costumam ser, para eles, inóspitos, devido às dificuldades de adaptação e sobrevivência que costumam enfrentar. Também é fundamental para a sistematização e difusão dos conhecimentos tradicionais, a produção de livros didáticos específicos que contemplem a diversidade histórica e étnico-cultural das populações indígenas.

Apesar de todos os avanços anteriormente enunciados, observa-se a omissão e desassistência do poder público aos índios em vários estados brasileiros, onde a precariedade das escolas indígenas no que se refere à infraestrutura, merenda escolar,

⁴⁴ELOY, Luiz Henrique. Carta de Ipegue: Documento final da 13ª Assembleia Terena. **Revista Combate Racismo Ambiental**, maio 2019. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2019/05/14/carta-de-ipegue-documento-final-da-13o-assembleia-terena/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

material didático, falta de professores, falta de transporte escolar e falta de estradas, são problemas que ocorrem, com frequência, em decorrência de atrasos e irregularidades na gestão e repasse de verbas públicas, da falta de educação diferenciada nas aldeias, como também da falta de professores indígenas qualificados.

Observa-se que ainda existe um longo caminho a percorrer no sentido da democratização do ensino no Brasil. Desde o ano 2000, como resposta às reivindicações das minorias étnico-raciais brasileiras, no sentido de compensar as injustiças sociais e econômicas sofridas ao longo de uma história de colonização e escravidão a que estas foram duramente submetidas, adotou-se, o sistema de cotas.

2.3.1 Educação Superior Indígena: Ações Afirmativas e Interculturalidade

O sistema de cotas refere-se às ações afirmativas de reparação às desvantagens históricas ou situações de desigualdades sociais. Foi criado para dar acesso a negros, índios, deficientes, estudantes de escola pública e de baixa renda às universidades, concursos públicos e mercado de trabalho. O sistema de cotas foi inicialmente implementado pela Universidade de Brasília – UnB, nos anos 2000, e gradualmente passou a ser instituído por outras universidades públicas (estaduais e federais). Sendo originalmente direcionado aos negros, que compõem a grande maioria da população brasileira (54% segundo o Censo IBGE – 2014), os sistemas de cotas foram regulamentados a partir da aprovação da Lei 12.711 de 2012.

Os povos indígenas passaram a reivindicar veementemente junto aos setores responsáveis por um sistema de cotas que também os contemplasse e incluísse não apenas a reserva de vagas nos cursos de graduação, mas também outras medidas reparadoras das desvantagens históricas por eles vivenciadas, como cursos de pré-vestibular nas aldeias, cursos de licenciatura intercultural indígena, bolsas de permanência na universidade e alojamento nas cidades onde índios pudessem realizar sua formação universitária.

Através da implementação de políticas públicas específicas, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão – SECADI, do Ministério da Educação – MEC, criou cursos de licenciatura intercultural indígena em universidades públicas de diferentes estados com o objetivo de formar professores indígenas de diferentes etnias e favorecer o desenvolvimento da educação escolar indígena. O referido curso busca proporcionar o acesso a uma educação específica, diferenciada e de qualidade que ofereça os recursos pedagógicos imprescindíveis à permanência dos indígenas nas

aldeias, para que assim possam assumir a dimensão coletiva de sua formação, o compromisso comunitário com o desenvolvimento local autossustentável e ainda respeitar os valores étnicos, políticos e culturais.

Atualmente, as diretrizes das políticas de ações afirmativas integram a reserva de vagas nas universidades para negros e indígenas, favorecendo a estes grupos étnicos o acesso ao conhecimento e a autonomia. A reserva de vagas adota certos critérios de classificação, por exemplo: ter estudado em escola pública durante o ensino fundamental e médio, ser afro-brasileiro ou indígena. Existe, porém, um grande debate sobre os critérios a serem adotados para a reserva de vagas, se devem ser baseados na raça ou classe social.

Quanto à educação superior indígena no Brasil, verifica-se um processo de expansão através do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas – PROLIND⁴⁵, iniciado em 2005 pelo Ministério de Educação – MEC que, por intermédio da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), da Secretaria de Ensino Superior – SESU, e do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação – FNDE, em articulação com os sistemas de ensino, implementa políticas educacionais nas áreas de alfabetização e educação de jovens e adultos, educação ambiental, educação em direitos humanos, educação do campo, educação escolar indígena, quilombola e educação para as relações étnico-raciais⁴⁶. O PROLIND desenvolve programas específicos de formação de professores indígenas para o exercício da docência em suas comunidades.

Não obstante, apesar de todos os avanços em termos de ações afirmativas, desigualdades raciais históricas ainda persistem, reproduzindo-se em instituições públicas e privadas, nos diferentes níveis de ensino. A desigualdade racial no acesso às universidades brasileiras retrata a ausência de determinadas etnias no ensino superior.

De acordo com Queiroz, a falta de informação sobre a participação dos distintos

⁴⁵ BRASIL. Ministério da Educação. **Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas – PROLIND**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/par/194-secretarias-112877938/secad-educacao-continuada-223369541/17445-programa-de-apoio-a-formacao-superior-e-licenciaturas-interculturais-indigenas-prolind-novo>. Acesso em: 10 jul. 2015.

⁴⁶ BRASIL. Ministério da Educação. **Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas – PROLIND**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/par/194-secretarias-112877938/secad-educacao-continuada-223369541/17445-programa-de-apoio-a-formacao-superior-e-licenciaturas-interculturais-indigenas-prolind-novo>. Acesso em: 10 jul. 2015.

segmentos raciais no ensino universitário evidencia a invisibilidade da raça como uma variável relevante para explicar a participação diferenciada dos estudantes no âmbito acadêmico. Isso revela a necessidade de se realizarem mais investigações nas universidades, essenciais para a criação e implementação de políticas públicas. (QUEIROZ, 2002, p. 17–18).

Com a finalidade de compreender o binômio participação/raça no ano 2000, foram respondidos 12.278 questionários em cinco universidades brasileiras: Universidade Federal de Bahia – UFBA, Universidade Federal do Maranhão – UFMA, Universidade Federal do Paraná – UFPR, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Universidade de Brasília – UnB. A referida análise revelou significativas desigualdades entre os distintos segmentos raciais no ensino superior; demonstrando que a universidade brasileira é um território predominantemente branco.

Esta investigação revelou grandes diferenças no acesso ao ensino superior, relacionadas à cor dos estudantes. Observou-se que o menor número, em todas as universidades, se refere a estudantes indígenas, com exceção da UFBA, onde o número de amarelos é inferior ao de indígenas. É muito significativa a diferença destas porcentagens (indígenas e amarelos), em comparação com brancos, pardos e negros. Essa realidade de exclusão se agravou ainda mais quando foram analisados os cursos de alto prestígio, como por exemplo Medicina, Odontologia e Direito nos quais a presença de estudantes indígenas é praticamente inexistente. (QUEIROZ 2002). A desvantagem dos indígenas no que se refere ao acesso ao ensino superior revela a urgência na implementação de políticas públicas reparadoras que garantam a esse grupo étnico não só o acesso, mas também sua permanência na universidade.

2.4 DADOS DEMOGRÁFICOS

De acordo com o Instituto Socioambiental – ISA, nos últimos anos houve um considerável aumento do número de populações que passaram a reivindicar o reconhecimento oficial de sua etnicidade. Muitas destas famílias foram territorialmente espoliadas, com suas terras tradicionais usurpadas, viram-se obrigadas a se deslocar em busca de locais mais seguros.

Estes povos reencontram no presente, contextos políticos e históricos favoráveis à retomada de suas identidades étnicas coletivas (um povo, um nome). Esse processo não é exclusividade do Brasil, casos semelhantes são conhecidos em outros países latinoamericanos como, por exemplo, Bolívia e México. No Brasil, se verifica mais

claramente esse fenômeno em décadas recentes, quando as histórias regionais passaram a ser reestudadas, os direitos indígenas mais reconhecidos e as organizações de apoio aos índios alcançaram um estado mais efetivo de consolidação.

A luta por autonomia, protagonismo e autodeterminação étnica através da reconstrução das tradições e revitalização dos idiomas originais constitui-se num fenômeno conhecido como “etnogênese”, “viagem da volta” ou “ressurgimento étnico”, "identidades emergentes", "índios emergentes" ou "comunidades indígenas ressurgidas". Três elementos podem ser apontados como característicos deste processo: (1) aparece, quase sempre, em conexão com pleitos territoriais; (2) resulta de complexos processos históricos regionais de relacionamento entre índios e não-índios; e (3) os povos que adotam essas identidades manifestam uma baixa distintividade em relação às populações não indígenas das regiões onde vivem (tanto em termos culturais como de "aparência física").

Segundo o Instituto Socioambiental – ISA,

Como não há um censo indígena no Brasil, os cálculos globais têm sido feitos – seja pelas agências governamentais (IBGE, FUNAI ou FUNASA), pela Igreja Católica (CIMI) ou pelo ISA – com base numa colagem de informações heterogêneas, que apontam para estimativas globais que oscilam entre 350.000 e mais de 700 mil. Variam os critérios censitários e as datas; há povos sobre os quais simplesmente não há informações; sabe-se pouco sobre os índios que vivem nas cidades. Até o número de povos varia, seja porque índios isolados⁴⁷ vêm a ser conhecidos, seja porque novos povos passam a reivindicar a condição indígena (identidades emergentes).⁴⁸

Os dados populacionais indígenas fornecidos por órgãos oficiais, a exemplo do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas – IBGE, Instituto Sócio Ambiental – ISA, Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI/BA e Fundação Nacional de Saúde – FUNASA costumam apresentar grandes discrepâncias em relação às variações do número de povos, população e línguas.

⁴⁷ No Brasil de hoje, há pelo menos 46 evidências de "índios isolados". Assim são chamados aqueles cujo contato com o órgão indigenista oficial (FUNAI) não foi estabelecido. Não se sabe ao certo quem são, onde estão, quantos são e que línguas falam. O pouco que se sabe é que cerca de 26 dessas evidências encontram-se em terras indígenas já demarcadas ou com algum grau de reconhecimento pelos órgãos federais. E, do total das 46 referências, 12 já foram confirmadas pela FUNAI. Informações disponíveis em: <http://www.socioambiental.org>. Acesso em: 20 maio 2012.

⁴⁸ Povos Indígenas no Brasil. Disponível: <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/quonqua/quemsao/idemerg.shtm>. Acesso em: 20 maio 2012.

Dentre os aspectos que explicam as inconsistências se pode destacar o surgimento de novos povos indígenas e as diferenças nos critérios utilizados, já que alguns órgãos consideram índios apenas os que vivem nas aldeias, enquanto outros levam em conta aqueles que se trasladaram para as áreas urbanas. Além do exposto, existem outras dificuldades para a realização de um censo indígena mais preciso, como a heterogeneidade das regiões brasileiras e, conseqüentemente, as dificuldades de acesso a algumas zonas, como por exemplo, a Amazônia, especialmente quando se trata de povos isolados. Por outro lado, muitos povos indígenas continuam nômades e frequentemente mudam de um lugar para outro, sendo que se encontram fragmentos de povos em alguns estados brasileiros que são oriundos de outras regiões.

2.4.1 Dados Demográficos Divulgados por Órgãos Oficiais

Segundo o Censo IBGE 2010, existem no Brasil mais de 240 povos indígenas somando 896.917 pessoas. Destes, 324.834 vivem em zonas urbanas e 572.083 em áreas rurais, correspondendo aproximadamente a 0,47% da população total do país.

O Censo Demográfico 2010 aprimorou a pesquisa da população indígena investigando o pertencimento étnico e as línguas indígenas faladas, além de identificar a população residente nas Terras Indígenas e fora delas. Nesse censo, foi aplicada uma nova metodologia para captação da população indígena dentro das Terras Indígenas, isto é, para aquelas pessoas que não se declararam indígenas no quesito cor ou raça, foi introduzido o quesito “Você se considera indígena?”, de acordo com seus costumes, tradições, cultura, antepassados, etc. Nas tabelas de etnia e língua falada, como também, na localização geográfica – Terras Indígenas, o quantitativo leva em consideração essa nova metodologia, logo não existe comparabilidade com os censos anteriores.⁴⁹

Cabe assinalar, que a autoidentificação é o critério mais utilizado para determinar quem são índios no Brasil. Esse critério ocasiona equívocos, uma vez que muitos se autodeclararam indígenas buscando acesso a direitos específicos e a uma assistência especial oferecida pelo governo.

O caso brasileiro é bastante ilustrativo dessa tendência, com a inclusão, a partir de 1991, da categoria indígena como uma das opções no quesito sobre cor/raça dos censos demográficos. Nos censos seguintes, com destaque para o de 2010, houve uma notável ampliação do leque de perguntas relativas aos indígenas, incluindo pertencimento étnico, línguas faladas, residência ou não em terras indígenas, características específicas de moradia e saneamento, entre outras. (SANTOS, 2013).

⁴⁹ IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2020. **Indígenas**. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/apresentacao-indigenas.html>. Acesso em: 21 jun. 2020.

Há muitas décadas que os povos indígenas brasileiros vêm passando por um processo de recuperação demográfica através de um crescimento significativo dessa população. Aparentemente, este processo se deve às mudanças socioculturais que repercutem no comportamento reprodutivo e na redução do infanticídio de gêmeos e crianças com defeitos físicos, práticas que ainda persistem entre alguns povos. (CATTANI; PAGLIARO, 2009).

Em 2005, o ISA⁵⁰ havia divulgado dados da Fundação Nacional do Índio – FUNAI indicando a existência de 54 povos indígenas ainda não contatados (MAHER, 2006), entretanto hoje a mesma instituição⁵¹ afirma que a FUNAI, através da Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados (CGIIRC), confirma a existência atual de apenas 28 grupos. Este fato leva a considerar que os contatos com povos indígenas isolados no Brasil aumentaram significativamente.

Porém, pouco se sabe sobre os índios isolados, ou seja, aqueles grupos com os quais a FUNAI não estabeleceu nenhum contato, conhecidos como povos em situação de isolamento voluntário, povos ocultos, povos não contatados, etc. As informações sobre eles costumam heterogêneas, transmitidas por outros índios ou por regionais, além de indigenistas e pesquisadores⁵². Segundo Elias Bigio, os índios isolados,

[...] no dependen de nosotros para sobrevivir y viven con sus propios recursos. Tienen pocos conocimientos de nuestros códigos lingüísticos y morales, y están en una situación de vulnerabilidad [...] llegamos a la conclusión de que buena parte de los indios no contactados evitaban ese contacto y comenzamos a garantizarles el derecho de vivir aislados. Por tanto, nosotros no los aislamos. Ellos quieren vivir así". (EL PAÍS, 2011, p. 15).⁵³

Até metade do ano 1970, acreditava-se que o desaparecimento desses povos era algo inevitável, sendo sua persistência e permanência, símbolos de transformações sociais, culturais, ambientais, políticas e econômicas que comprovam um passado cheio de dificuldades, mas também de força, coragem e grande capacidade de resistência às adversidades.

No Brasil, na primeira metade do século XX, mais de 80 povos indígenas foram destruídos por doenças e violência física. A população indígena caiu de cerca de um milhão para menos de 200.000. Em 1968, o general

⁵⁰ Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/brasil>>. Acesso em: 27 mar. 2018.

⁵¹ Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/Indios-isolados>>. Acesso em: 08 jan. 2012.

⁵² Disponível em: <<http://hypescience.com/tribo-rara-e-intacta-e-fotografada-na-amazonia/>>. Acesso em: 08 nov. 2011.

⁵³ Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém-contratados da FUNAI – CGIIRC.

Albuquerque Lima declarou, no Rio de Janeiro, que se descobriram provas de ampla corrupção e sadismo, indo desde o massacre de tribos inteiras a dinamite, metralhadoras e açúcar misturado com arsênico envolvendo o próprio órgão governamental de defesa dos povos indígenas, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). A integração, na chamada comunidade nacional, tornou-se a nova modalidade do etnocídio. (SUESS, 2002, p. 18–24).

Em 1980, o Instituto Sócio Ambiental – ISA⁵⁴ observou um crescimento da população indígena, ainda que alguns povos específicos tenham diminuído demograficamente e outros estejam ameaçados de extinção. Segundo dados populacionais, sete povos continham populações entre 5 e 40 pessoas⁵⁵. Em uma avaliação por estado, de acordo com a FUNAI (1995) cerca de 60% (89.529 indígenas) habitava a região amazônica. O Mato Grosso do Sul apresentava a segunda maior população com 51 mil índios e o restante se encontrava distribuído entre outros estados da federação. (GUIMARÃES & GRUBITS, 1999, p. 45). Os dados publicados nos últimos anos por órgãos oficiais refletem as discrepâncias, embora comprovem o recente aumento do número de índios no território brasileiro.

As aldeias estão distribuídas em 677 terras indígenas⁵⁶, de norte ao sul do país, o que representa, aproximadamente, 13% do território nacional. Os dados demonstram a superpopulação de indígenas nas aldeias, sendo que muitas enfrentam dificuldades de autossustentabilidade. A falta de terras férteis para realizar atividades agrícolas e o desemprego nas cidades próximas favorece a migração desses povos para os grandes centros urbanos, onde, por falta de qualificação profissional, frequentemente são impelidos para o mercado informal de trabalho, trabalho escravo ou para a mendicância e prostituição, perpetuando, assim, o ciclo de violência, exploração sexual, estigmatização e marginalização vivenciado por muitos índios no Brasil.

2.4.2 Povos Indígenas na Bahia

O estado da Bahia fica localizado na Região Nordeste do Brasil, uma das menos desenvolvidas e que apresenta desigualdades sociais extremas, além de ser uma das mais povoadas do país com 13.633.969⁵⁷ habitantes, dos quais 2.397.249 (17,10% da população)

⁵⁴ INSTITUTO Socioambiental. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/>. Acesso em: 10 ago. 2015.

⁵⁵ POVOS Indígenas no Brasil. **Quadro geral dos povos indígenas no Brasil**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>. Acesso em: 12 jun. 2015.

⁵⁶ TERRAS Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://ti.socioambiental.org/>. Acesso em: 16 jun. 2015.

⁵⁷ Dados do Censo 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

se autodeclararam negros. Além disso, verifica-se, na região, grande mestiçagem entre as raças, de modo que muitos indígenas, apresentam também traços afrodescendentes. Esse fato, às vezes tem gerado equívocos, como por exemplo em alguns Postos de Saúde localizados nas aldeias, onde equipes médicas contestaram a etnicidade da população indígena ao verem frustradas as suas expectativas de encontrar índios com fenótipo semelhante aos índios amazônicos.

Em 2012, a Associação de Ação Indigenista – ANAI⁵⁸, indicava a existência de mais de 37 mil indígenas no estado da Bahia, distribuídos em dezesseis povos. Porém, este número aumentou consideravelmente nos últimos anos, com 25 povos indígenas na Bahia: Atikum; Kaimbé; Kantaruré; Kariri-Xocó; Kiriri; Paiaia; Pankararé; Pankaru; Pataxó; Pataxó Hãhãhãe; Potiguara; Truká; Tumbalalá; Tuxá; Xacriabá; Xukuru-Kariri; Imboré; Tupinambá; Mongoió; Tapuia; Xacriabá; Kambyá; Tuxi; Truká e Catrimbó, os quais estão distribuídos em cerca de 60 localidades. Este aumento se deve a diversos motivos como o reconhecimento oficial de novos povos e a chegada de fragmentos de populações originárias de outras regiões brasileiras.

Alguns destes grupos étnicos são migrantes, vieram de outros estados brasileiros, como: Atikum, Truká, Pankararé, Kantaruré, Pankarú; Kariri-Xocó, Xucuru-Kariri, Potiguara e Xacriabá. Estes povos estão distribuídos em pequenas comunidades na Bahia, embora a maioria da população se encontre em seu estado de origem. É difícil precisar a população total, uma vez que os dados demográficos não são atualizados pela FUNASA desde 2013, mas estima-se que existem cerca de 50.000 indígenas no estado da Bahia.

A localização das populações indígenas no estado da Bahia é bastante diversificada, pois estes povos ocupam distintas e heterogêneas regiões (Figura 01), apresentando grande diversidade geográfica, climática e ambiental.

⁵⁸ Associação Nacional de Ação Indígena (ANAI). **Povos indígenas**. Disponível em: <http://anai.org.br/>. Acesso em: 12 jul. 2015.

Figura 1 – Localização dos Povos Indígenas do estado da Bahia



Fonte: Povos Indígenas e Governo da Bahia, Plano de Trabalho Operativo – 2010. Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado da Bahia.

Os conflitos por terras e a violência contra índios da Bahia têm sido intensos, especialmente com os Pataxó e os Tupinambá, envolvendo casos de invasões de terras indígenas, ações truculentas da Polícia Militar, criminalização e aprisionamento de líderes, assassinatos de indígenas e tortura.

Estes povos, inclusive os que habitam outros estados da região Nordeste como os Tapeba e Fulni-ô, vivenciam um intenso processo de transformação social na construção/reconstrução de sua etnicidade e reclamam enfaticamente o reconhecimento de sua identidade étnica, com objetivo de ter acesso à assistência especial oferecida pelo governo brasileiro. Todos eles, falam português e buscam recuperar e revitalizar seus idiomas originais através da memória histórica e de aulas para crianças nas aldeias. (COUTO, 2003).

Na Bahia existe uma significativa rede de apoio aos povos indígenas, constituída de programas de pesquisa, associações, organizações não governamentais e outros setores da sociedade civil. Como exemplo, pode-se mencionar o Programa de Investigação sobre os Povos Indígenas do Nordeste de Brasil – PINEB, desenvolvido pela Universidade Federal de Bahia – UFBA; a Associação Nacional de Ação Indigenista de Bahia – ANAI / BA; o Conselho Indigenista Missionário – CIMI; a Fundação Nacional do Índio – FUNAI; a

Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, Departamento de Saúde Especial Indígena – DSEI e outros departamentos estatais e municipais.

2.4.3 Povos Indígenas do Ceará

O Estado do Ceará está localizado na Região Nordeste do Brasil. Dados da Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI⁵⁹, apontam para uma população indígena composta dos grupos: Anacé, Kanindé, Kariri (do Crato), Crateús (subdivididos entre Potyguara do Ceará, Tabajara, Calabaças e Tupinambá de Crateús), Jenipapo-Kanindé, Pitaguary, Poranga (Calabaças e Tabajara), Potyguara da Paupina, Potyguara do Ceará (de Novo Oriente), Serra das Matas (Potyguara do Ceará, Tabajara, Gavião e Tubiba-Tapuia), Tabajara (do Olho-d'Água dos canuto), Tabajara (de Quiterianópolis), Tapeba, Tapuia-Kariri e Tremembé.

De acordo com José Cordeiro (1989) *apud* Valério (2016), no séc. XVI, viviam cerca de 22 povos indígenas no território cearense e cada um desses povos possuía seu idioma próprio, sendo a base para a formação das etnias. Entre elas podemos destacar os Tarariú que deram origem aos Kanindé, Genipapo, Anacé e Paiakú que por sua vez deram origem aos Jenipapo-Kanindé e também os Potyguara que deram origem aos Pitaguary, e juntamente com o encontro e convivência com os Tremembé, Kariri e com padres Jesuítas entre eles Francisco Pinto e Luiz Figueira⁶⁰ deram origem aos Tapeba em aldeamentos de Poranga, Messejana e Caucaia⁶¹ fundados no início do século XVII. Essas populações, com o passar dos anos, e com o contato com os europeus, foram perdendo suas línguas originárias e ganhando também denominações distintas. (VALÉRIO, 2016).

No final do século XVII e início do século XVIII, ocorreu a guerra de extermínio também chamada de Confederação dos Cariris ou Guerra dos Bárbaros que perdurou durante 30 anos (1683–1713). A nação mais atingida pela guerra foi a dos índios Payaku que, segundo a visão aversiva predominante, infestava a região do Jaguaribe e Banabuiú no Ceará e Janduins no Rio Grande do Norte. Um tratado de paz foi assinado em 1692 entre

⁵⁹ Associação Nacional de Ação Indígena (ANAI). **Povos indígenas**. Disponível em: <http://anai.org.br/>. Acesso em: 12 ago. 2015.

⁶⁰ Francisco Pinto e Luiz Figueira foram autores das primeiras gramáticas da língua tupi, ainda chamada na época de língua brasílica. Durante uma expedição ao Maranhão, Francisco Pinto foi assassinado pelos indígenas da região e Luiz Figueira conseguiu ser resgatado por outros jesuítas (GIRÃO, Raimundo em Tres documentos do Ceará Colonial).

⁶¹ Atualmente Poranga se chama Parangaba e, assim como Messejana, são grandes bairros de Fortaleza. Caucaia se tornou distrito, fazendo parte da Região metropolitana da Grande Fortaleza.

os Canindé, Cacique dos Janduins, e D. Pedro II, Rei de Portugal. No ano de 1699, o capitão-mor Pedro Lelou do Ceará avisou a corte que havia a presença apenas de duzentos moradores, sendo que alguns eram soldados da guarnição de Fortaleza e outros “gentios domesticados”⁶². A não aceitação da situação de submissão e desrespeito dos portugueses ao tratado assinado culminou, em agosto de 1713, na destruição da cidade de Aquiraz⁶³ ocupada pelos portugueses, sede dos negócios da empresa colonial, que depois foi transferida para Fortaleza, atual capital do Ceará. (VALÉRIO, 2016).

Todos os projetos coloniais implementados no Ceará entre os séculos XVII e XVIII, referentes à população indígena, tiveram a marca do integracionismo, ou seja, os planos de “civilizar” os índios tinham por finalidade a integração destes à sociedade colonial não importando, evidentemente, as diferenças étnicas existentes entre os dois mundos confrontados. (BARROS, 2011, s.n.).

São grupos distintos, mas, que habitam uma região que desconhece as fortes ligações que unem esses povos aos costumes locais. O nome do próprio Estado tem origem, segundo Carvalho (2007), na palavra “ciará ou siará, que significa canto da jandaia, que na linguagem tupi é um tipo de papagaio”. Carvalho ressalta ainda que todas as populações indígenas do Ceará, perderam sua linguagem original no processo de aculturação e hoje falam apenas o Português.

Em meados do século XVIII, fomentando o desaparecimento de culturas linguísticas inteiras, o Marquês de Pombal, na época ministro do rei de Portugal, no chamado Diretório Pombalino⁶⁴, proibiu o uso das línguas nativas, fazendo com que o português se tornasse a língua oficial. Dessa maneira, foram extintos muitos dialetos falados em todo o Brasil e expulsos muitos jesuítas que aparentassem “desvios de conduta” em relação ao sistema estabelecido. Para Bertoldo e Santos (2010), menos de 10% da população daquela época fazia parte do seleto grupo que tinha acesso a prática formal da educação, estavam excluídos desse percentual não somente os índios, mas também, os negros (escravizados ou libertos) e as mulheres. (VALÉRIO, 2016).

⁶² Carta Régia a Caetano de Mello e Castro. 11/09/1699 (STUART, 2001 *apud* MARTINS, 2009).

⁶³ Aquiraz, cidade fundada em 1699, sendo a sede administrativa da capitania do Siará Grande até 1726, quando foi substituída por Fortaleza.

⁶⁴ Diretório Pombalino de 1758, regimento em vigor na colônia que se refere à ordenação dos indígenas, sendo que no ano seguinte, em 1759 através da Ordem Régia, Portugal expulsou os jesuítas de suas terras.

Nimuendaju (1987), ressalta a presença de várias etnias indígenas, entre estas os Paiaku na região do Vale do Jaguaribe, cuja população diminuiu significativamente devido ao extermínio e exploração nas fazendas de criação de gado que se multiplicavam no Ceará.

Barros (2011), destaca a proibição das manifestações culturais indígenas, como uma forma de manipulação e domesticação, baseada no ideal de civilização característico do pensamento colonial europeu.

Se anteriormente, no período das missões, os índios haviam sofrido com a proibição das suas manifestações religiosas e a imposição do cristianismo, agora somava-se a tanto, a negação das suas línguas em função da língua do branco. A prática do trabalho, apresentada pelos missionários como dignificante e redentora, agora se revestia de novo sentido, devendo ser encarada pelos nativos como precípua obrigação; ficava claro que a liberdade dependia do trabalho. (BARROS, 2011, p. 79).

Assim, no Ceará, como em outros estados brasileiros, o processo de reconhecimento identitário e territorial indígena vem se consolidando na atualidade. De acordo com Valério (2016), os Tapeba e os Tremembé, desde a década de 80, lutam por suas identidades e terras, e segundo a autora se tratam de pessoas,

[...] de carne e osso, debatendo seus problemas, falando português [...], frequentando o parlamento e os tribunais, circulando nas grandes cidades ou mesmo no exterior [...] manobrando uma Câmera de vídeo [...]. (OLIVEIRA, 2000, p. 78). [...], usando uma calça jeans e um tênis de marca, portando um I-Phone, cursando um nível superior, pensando, é a constatação para muitos de que não se tratam de índios ou mais, de que se existiram índios um dia, não o são mais. Isso é resultado de complexos processos históricos que criaram tais visões estereotipadas, genéricas e simplificadoras acerca dos povos indígenas, bem como pragmáticas por favorecerem aos grupos com interesse na sujeição dos mesmos, na expropriação de suas terras e recursos naturais, bem como na exploração barata do seu trabalho. (VALÉRIO, 2014, p. 37).

Alexandre Gomes e João Paulo Vieira Neto (apud VALÉRIO, 2014, p. 39), em seus estudos sobre Museus e memória indígena no Ceará, referem-se a uma nova abordagem na maneira de apresentar os povos indígenas, ressaltando “que seus objetos deixam de ser vistos como vestígios materiais de culturas “inferiores” e “exóticas”, representantes de um passado em vias de extinção”. Com isso, ganharam um novo sentido positivo de exaltação.

De acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), relativos ao Censo 2010, existem 19.336 índios, divididos em 14 etnias no estado do Ceará. Destes, 12.598 estão em áreas urbanas e 6.738 em zonas rurais. Porém, somente o povo

Tremembé do Córrego João Pereira, de Acaraú e Itarema, tiveram sua terra homologada. “Os índios só passam a ter direito de fato às terras quando são homologadas pelo Ministério Público como áreas indígenas”. A falta de homologação obriga algumas etnias a lutar com todos os meios para manter a integridade física dos seus membros, de suas propriedades e protegê-los da violência. (GARCIA, 2012)⁶⁵.

Figura 2 – Localização dos Povos Indígenas do Ceará⁶⁶



Fonte: Cearaemfotos.blogspot.com.br

As divergências de dados demográficos da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, ano 2006, e do IBGE foram constatados também no estado do Ceará,

[...] o Estado do Ceará tem uma população de 11.726 indígenas que se encontram principalmente nos Municípios de Poranga, Aquiráz, Crateús, Trairi, Itarema, Maracanaú, Pacatuba, Viçosa do Ceará e Caucaia. Contudo, de acordo com dados da PNAD-IBGE, a população indígena

⁶⁵ GARCIA, Kelly. **Falta de demarcação de terras indígenas, gera crime e violência**. Disponível em: <http://diariodonordeste.globo.com/>. Acesso em: 12 jun. 2014.

⁶⁶ GARCIA, Fátima. **Ceará em fotos e histórias**. Disponível em: <http://cearaemfotos.blogspot.com.br/2013/08/indigenas-do-ceara-lei-de-terras.html>. Acesso em: 05 maio 2015.

estimada no Ceará é de aproximadamente 21.015 pessoas em 2006. (CARVALHO, 2007, p. 58).

A região litorânea correspondente ao número 08 do mapa acima, delinea a localização da aldeia Jenipapo-Kanindé, na qual foi realizada a segunda etapa do trabalho de campo. De acordo com Valério (2016), esse povo indígena vivia praticamente isolado na reserva da Encantada, com uma economia de subsistência e praticamente não se relacionava com pessoas alheias à sua comunidade. Os casamentos eram realizados somente entre membros da própria etnia e o acesso à educação, era, para muitos, praticamente impossível, pois tinham que caminhar duas horas para chegar à escola mais próxima. (VALÉRIO, 2016).

A poluição da Lagoa da Encantada, por uma empresa de aguardente situada nas proximidades, foi um fato que gerou muitos casos de desnutrição entre os índios. Esta realidade desencadeou altos índices de mortalidade infantil, resultante da escassez de alimentos na aldeia, somada à precariedade da assistência à saúde e à falta de saneamento básico.

A construção da Escola Diferenciada Jenipapo-Kanindé⁶⁷, em 2009, oportunizou a formação de crianças e jovens indígenas. Além disso, toda a comunidade passou a ter mais acesso ao conhecimento, bem como às informações relativas ao movimento indígena. Com isso, a comunidade Jenipapo-Kanindé vem se tornando um exemplo para as outras etnias, confirmando o lema “ a união faz a força”, resultado da educação diferenciada que tem contribuído para a interação entre alunos e professores, bem como integração comunitária. (VALÉRIO, 2016).

De forma semelhante a muitos povos indígenas no Brasil, os Jenipapo-Kanindé apresentam uma história de luta e resistência na afirmação de sua identidade étnica, na busca de autonomia, autodeterminação e protagonismo. Sua organização social e política está centrada na liderança feminina através da atuação das mulheres caciques nas decisões e questões relativas à vida comunitária. Observa-se o empoderamento das mulheres no contexto laboral e familiar, bem como nas práticas éticas, já que elas se assumem publicamente como bebedoras na aldeia Jenipapo-Kanindé.

⁶⁷ A Escola Diferenciada Jenipapo-Kanindé foi reconhecida pelo Conselho de Educação do Ceará (CEC), com o ato de criação de nº 25.970, de 31 de julho de 2000. A partir de 2004 a comunidade decidiu que somente professores indígenas permaneceriam na escola. Atualmente, funciona na comunidade a Escola Diferenciada de Ensino Fundamental e Médio Jenipapo-Kanindé, uma escola pública estadual inaugurada no dia 18 de fevereiro de 2009 (VALÉRIO, 2017, p. 119).

|

HISTÓRIA DO CONSUMO DE ÁLCOOL: PRAZER, LIBERTAÇÃO, LOUCURA, TRANSGRESSÃO E DEGENERAÇÃO

A caballo entre lo material y lo inmaterial, lo milagroso y lo prosaico, por el juego de un mecanismo puramente químico “ciertas sustancias permiten al hombre dar a las sensaciones ordinarias de la vida, y a su manera de querer y pensar, una forma desacostumbrada. (ESCOHOTADO, 1999, p.13)

A controvertida evolução histórica do consumo de álcool se confunde com a história da humanidade desde tempos remotos, pois a ebriedade se manteve presente em distintos contextos sociais e culturais ao longo dos diversos períodos históricos. Longe de ser linear, apresenta avanços e retrocessos no que se refere à moral, à ética, à religião, ao carácter lícito e/ou ilícito do ato de ingerir bebidas alcoólicas e consequentemente ao seu aspecto público ou privado.

Para Escohotado (1999), a história da ebriedade constitui um capítulo pontualmente paralelo à história geral, cuja compreensão requer revisita-la constantemente,

Tras milenios de uso festivo, terapéutico y sacramental, los vehículos de ebriedad se convirtieron en una destacada empresa científica que empezó incomodando a la religión y acabó encolerizando al derecho, mientras comprometía a la economía y tentaba al arte. Oportuna o incoherente, la cruzada contra algunos de ellos constituye una operación política con funciones sociales complejas, donde lo que se despliega es una determinada física del poder. En el horizonte de ansiedades que acompañan cualquier cambio en profundidad de la vida, los engranajes de esa física aclaran la creación del problema esquematizado como “la droga”, y su contacto con el asunto más amplio de relación que el hombre contemporáneo guarda con su libertad real. (ESCOHOTADO, 1999, p. 26).

Até pouco tempo atrás, a busca de conhecimento sobre o complexo e instigante tema do consumo de bebidas alcoólicas convertia-se num grande desafio frente à escassez de registros históricos confiáveis. Bertoni (2007) destaca os inúmeros equívocos observados em torno desta polémica temática, assim como as mudanças nas concepções sobre a embriaguez e o alcoólatra, verificadas no decorrer da história.

Milan e Ketcham (1986, p. 20), acreditam que “[...] as raízes desses mitos remontam a um código de comportamento ético datado da época do filósofo Sêneca que afirmava ser a embriaguez uma condição de insanidade assumida propositadamente”. Para Bertoni (2007, p. 22) “[...] este ainda pode ser um conceito, ou um pré-conceito, capaz de moldar a opinião pública”.

Ao longo da história, em diferentes contextos socioculturais, diversos estudiosos⁶⁸, como padres, historiadores, antropólogos e médicos buscaram conhecer os aspectos históricos, antropológicos e/ou biomédicos relacionados à ingestão de bebidas embriagantes. A fim de compreender a multiplicidade de fatores inerentes à produção e consumo de bebidas alcólicas entre diferentes povos, foram consideradas as técnicas utilizadas na sua fabricação; as diversas formas de ingestão; os contextos históricos, religiosos, morais, econômicos e políticos característicos de cada época. Calanca afirma que “[...] o ser humano, sempre procurou fugir de sua condição cotidiana, empregando substâncias que aliviassem seus males ou que propiciassem prazer”. (CALANCA, 1991 *apud* AZEVEDO 1999).

Sobre a história geral das drogas, Escohotado (1999) afirma que,

Aunque el efecto sólo resulte parcial y pasajero, engañoso, aunque nada sea gratis, la posibilidad de afectar el ánimo con un trozo de cosa tangible asegura ampliamente su propia perpetuación. Para los seres humanos comer, dormir, moverse y hacer cosas semejantes resulta inesencial (cuando no imposible) en estados como el duelo por la pérdida de un ser querido, el temor intenso, la sensación de fracaso y hasta la simple curiosidad. En ello se manifiesta la superioridad del espíritu sobre sus condiciones de existencia. (ESCOHOTADO, 1999, p. 13).

Sobre a História das Adicções, Szasz (1990) pontua que o descobrimento da toxicomania ocorreu no final do século XIX, desde que a farmacologia e a psiquiatria foram aceitas como disciplinas médicas. Desde então,

[...] químicos, médicos, psicólogos, psiquiatras, políticos y fabricantes farmacéuticos han buscado todos, en vano por supuesto, drogas no adictivas para aliviar el dolor, inducir el sueño y estimular la atención. Esta búsqueda se basa en la doble premisa de que la adicción es un estado que causan las drogas, y que unas drogas son más y otras menos “adictivas”. Este criterio resume la confusión entre los efectos farmacológicos de las drogas y sus usos prácticos. (SZASZ, 1990, p. 18).

⁶⁸ Como por exemplo: Jean Lery, 1557; Hans Staden, 1557; d’ Abbeville, 1614; Thevet, 1878; Anchieta, 1954; Sousa, 1971; Metráux, 1979; Szasz, 1978, 1990; Huertas, 1992; Campos Marin, 1992; d’ Evreux, 1985; Holanda, 1985; Sousa, 1987; Schivelbusch, 1991; Russell-Wood, 1992; Basaglia, 1994; Cardim, 1997; Escohotado, 1999; Echeburúa, 2008; García, 2010.

Szasz (1990) adverte que atualmente a utilização do termo “adicação” não se relaciona à uma enfermidade, mas sim à uma menosprezada forma de conduta desviada. Consequentemente o termo “adicto” não costuma ser atribuído a um paciente de bom caráter, mas sim a uma identidade estigmatizada.

Desse modo, adicción (o abuso de drogas) se asemeja a enfermedad mental o a brujería, y el adicto (o la persona que abusa de las drogas) se asemeja al paciente mental y a la bruja, puesto que todos estos nombres identifican categorías de desviación y la adicción está considerada como una enfermedad mental específica, lo mismo que a la histeria, depresión y esquizofrenia se consideran enfermedades mentales específicas. (SZASZ, 1990, p. 15).

Szasz (1990) destaca a ambiguidade da química cerimonial que se traduz pela contraposição com a dimensão médica; enquanto o aspecto ritual se contrapõe com as dimensões técnicas associadas ao uso de drogas. Sendo assim, esse complexo objeto de estudo caracteriza-se pela ambivalência que se expressa na aprovação ou desaprovação; nos efeitos benéficos ou nocivos e consequentemente na promoção, proibição ou controle sobre seu uso. A esfera conceitual e a categoria lógica destes fenômenos pertencem não somente à ciência, mas também ao reino da religião, moral e política.

[...] drogas peligrosas, adictos e inductores, son los chivos expiatorios de nuestras seculares sociedades modernas, imbuidas terapéuticamente; y que la persecución ritual de estos agentes farmacológicos y humanos debe enmascararse sobre el fondo histórico de la persecución ritual a otros chivos expiatorios, como brujas, judíos y dementes [...] quisiera identificar las implicaciones morales y legales de afirmar que el uso o la abstinencia de drogas no son cuestiones de salud y enfermedad, sino cuestiones de bien y mal. (SZASZ, 1990, p. 10).

A fim de compreender as complexidades que caracterizam a evolução histórica do consumo de bebidas alcoólicas, apresenta-se a seguir uma breve retrospectiva em torno dessa temática, ressaltando-se os aspectos mais relevantes para posteriormente relacioná-los ao universo indígena, que de forma similar aos mitos e preconceitos em torno ao álcool, também se caracteriza pela estigmatização e marginalização.

Sendo assim, este capítulo analisa a história geral do consumo de álcool e seu uso abusivo enfocando o “alcoholismo”⁶⁹ como uma enfermidade social, pontuando conceitos científicos e concepções religiosas que contribuem para uma compreensão mais profunda

⁶⁹ O termo “alcoholismo” será utilizado apenas na perspectiva histórica, pois este conceito que surgiu no século XVIII, por estar carregado de preconceito e estigmas, deixou de ser utilizado. Nos demais capítulos será utilizada a denominação Síndrome de Dependência do Álcool (SDA), terminologia técnica criada por Griffith Edwards e Milton Gross em 1976, utilizada atualmente pelo Código Internacional de Doenças (CID-10) e Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-IV) para designar a doença crônica caracterizada pelo consumo abusivo de bebidas alcoólicas.

das ideias preconceituosas que caracterizam a construção histórica do “índio” no Brasil como um ser primitivo, selvagem, bêbado e degenerado, estigmas estes largamente utilizados para justificar a escravização e exploração dos povos indígenas.

3.1 HISTÓRIA GERAL DO CONSUMO DE ÁLCOOL

Retomando a história geral do consumo de álcool pelo ser humano, registros arqueológicos sugerem que sua origem remonta à Pré-história, provavelmente no período Neolítico, quando surgiu a agricultura e a invenção da cerâmica. A princípio, as bebidas alcoólicas eram obtidas apenas através do processo de fermentação e, portanto, continham baixo teor alcoólico. Entretanto, verifica-se grandes contradições e inconsistência de dados a esse respeito.

Especificamente sobre o álcool, historiadores apontam que há registros arqueológicos revelando que os primeiros indícios de seu consumo pelo ser humano datam, aproximadamente, do ano 6000 a.C., outros ainda afirmam que esta data se estende até 10000 a.C., dados que, do ponto de vista da antropologia, não revelam ser um costume tão antigo, mas que tem persistido durante milhares de anos. (BERTONI, 2007, p. 24).

Comprovando a íntima relação entre as “ambivalentes” dimensões sagrada e profana da existência humana, a Bíblia revela as primeiras experiências de embriaguez. O primeiro vinhedo foi mencionado no livro de Gênesis (9: 20-24), quando Noé ancorou a arca no Monte Ararat, antigo nome da Turquia,

E começou Noé a ser lavrador da terra e plantou uma vinha. E bebeu do vinho e embebedou-se; e descobriu-se no meio de sua tenda. E viu Cão, o pai de Canaã, a nudez do seu pai e fê-lo saber a ambos os seus irmãos fora. Então tomaram Sem e Jafé uma capa, e puseram-na sobre ambos os seus ombros e, indo virados para trás; cobriram a nudez do seu pai, e os seus rostos eram virados, de maneira que não viram a nudez do seu pai. E despertou Noé do seu vinho e soube o que seu filho menor lhe fizera. (Bíblia Sagrada, Gênesis 9, 20-23)⁷⁰

Desde o princípio, observa-se a íntima relação entre o consumo do álcool, os dogmas morais vigentes e o pecado. No Antigo Testamento os judeus atribuíram a Noé a criação do vinho, verificando-se os primeiros registros sobre o seu uso no Novo Testamento em celebrações como nas Bodas de Caná e na Santa Ceia de Jesus Cristo com seus apóstolos.

⁷⁰ ALMEIDA, João Ferreira de. **Bíblia Sagrada**. Edição Revista e Corrigida. 2. ed. Brasil: King'Cross Publicações, 2010.

A gênese da produção do vinho situa-se na economia doméstica, quando o álcool se originava da fermentação de frutas, de modo que sua estabilidade, concentração e conservação eram geralmente baixas e sua troca e comercialização ocorriam apenas em um âmbito local.

Nos primórdios de diversas civilizações como a chinesa, egípcia, mesopotâmica e suméria foram encontrados registros sobre a fermentação de cereais e a fabricação de um rudimentar tipo de cerveja, entre elas a chamada *zythos* obtida através da fermentação da cevada, à qual se acrescentavam diferentes substâncias vegetais para potencializar seus efeitos. Neste período o crescente consumo de cerveja por comerciantes fenícios, púnicos e gregos incrementou a sua produção e comercialização. Apreciado entre os gregos e os romanos, eram atribuídas qualidades divinas ao vinho.

Na mitologia grega, o deus Dionísio (Baco na mitologia romana), filho de Zeus e da princesa Semele, era a única divindade do Olimpo que nascera filho de uma mortal. Tal fato o tornava atípico entre os demais deuses, representando as paixões humanas dos ciclos vitais, das festas, do vinho, da loucura, mas, sobretudo, da intoxicação que funde o bebedor com a divindade.

Aspectos como a busca do prazer, libertação, loucura, intemperança, degeneração, transgressão às regras sociais, libertinagem, volúpia, delinquência, criminalidade, estados alterados de percepção e consciência, socialização, celebrações, usos místicos e ritualísticos, cura, alimentação e condições ambientais e climáticas estão fortemente relacionados ao consumo de bebidas alcoólicas nos diversos períodos históricos.

Neste sentido, também é importante ressaltar que nem sempre o ato de beber ou de se embriagar foi condenado na história da humanidade. A descoberta e o aprimoramento das técnicas de fermentação e de destilação foram, em um primeiro momento, resultados do desenvolvimento tecnológico e agrícola em diversos momentos históricos e entre povos diferenciados. (BERTONI, 2007, p. 22).

Atualmente a qualidade de ser benéfico ou maléfico ao indivíduo, dos diversos fatores relacionados à ingestão de bebidas alcoólicas, ainda varia de acordo com as

prioridades morais, religiosas, éticas e econômicas dos distintos contextos históricos, sociais, culturais e políticos, as quais representam a ideologia⁷¹ dominante.

3.1.1 Consumo Abusivo de Álcool: Dimensão Paradoxal da Ebriedade

Sobre o caráter ambivalente da ebriedade, Escotado (1999, p.15) argumenta que “[...] a angústia e seus paliativos não esgotam o assunto e afirma que a psicofarmacologia exemplifica hoje o mais irreduzível conflito entre a bênção e a maldição”.

A estes aspectos somam-se dois inconvenientes específicos: o risco de ocorrer intoxicações agudas e crônicas no próprio indivíduo e o outro se refere ao perigo de determinados grupos tornarem-se irreverentes formando contraculturas ou condutas desviantes em relação ao uso do tempo e dos valores estabelecidos pelos poderes vigentes (ESCOHOTADO, 1999).

Contudo, subjacente a ambas as explicações, existe um profundo e intenso descontentamento individual, evidenciado pelo mal-estar geral na cultura, descrito por Sigmund Freud e outros teóricos. Por outro lado, Escotado (1999) aponta as mudanças observadas atualmente, uma vez que agora já não se admite o mal-estar social e individual, pois não se permite admitir a repugnância produzida pela sociedade. A compreensão da adicção alcoólica tendia a culpabilizar o indivíduo por todos os seus males desconsiderando os fatores socioculturais que o conduziam ao consumo abusivo de bebidas alcoólicas, buscando-se assim exercer um controle social através da proibição e repressão.

Quien vulnere dicha regla, sea grupo o sujeto singular se autoincluye en el bando de los enfermos mentales, y como enfermo mental – además de pecador y delincuente – viene siendo tratado el usuario de drogas ilícitas desde hace algunas décadas. (ESCOHOTADO, 1999, p. 15).

Na dimensão paradoxal da ebriedade as políticas proibicionistas se confrontavam com a perpetuação do fascinante uso das referidas substâncias. Szasz (1990) afirma que o então denominado problema das drogas é um fenômeno que consiste,

[...] en una vehemente promoción y una aterrizada prohibición de varias sustancias; en el uso habitual y la temerosa abstinencia de ciertas drogas y, en la regulación mediante el lenguaje, la ley, las costumbres, la religión, y cualquier otro medio concebible de control social o simbólico, de cierta clase de comportamientos y suntuarios. (SZASZ, 1990, p. 9).

⁷¹ O conceito de ideologia aqui utilizado é o de Althusser (1974) a qual consiste em “[...] um sistema dotado de uma lógica e de rigor próprios de representação (imagens, mitos, ideias, conceitos etc.) que possuem existência e um papel histórico no seio de dada sociedade”.

Nesta perspectiva, se insere um interjogo de interesses, predominantemente econômicos, que determinam o caráter lícito ou ilícito das instigantes substâncias que promovem alterações de consciência, isto é, formas incomuns de perceber e pensar o mundo e a vida cotidiana. Dentre as estratégias de poder e controle figuram as concepções sobre a saúde, baseadas fundamentalmente nas ideologias dominantes.

La influencia del alcohol – y, más particularmente, del vino sobre la salud ha sido objeto de muchas controversias. La mentalidad de consumidor, las ideas preconcebidas y los intereses económicos tejidos en torno al consumo de esa sustancia han enturbiado muy frecuentemente el rigor del debate. Beber alcohol dentro de ciertos límites no es una bendición del cielo, pero tampoco es la antesala de calamidades múltiples de todo tipo. (ECHEBURÚA, 2008, p. 15).

Szasz (1990) avalia que os diversos graus de tolerância ou intolerância em relação às drogas são adotados de acordo com as instituições, sejam teocráticas ou terapêuticas. Apesar de todas as políticas proibitivas e de coerção verificadas em relação ao consumo de álcool, diversos acontecimentos modificaram a história e também as condições de consumo, fazendo com que este desaparecesse do mercado em sucessivos períodos. Entre estas mudanças destacam-se grandes epidemias, guerras, revoluções e consequente destruição das estruturas necessárias para o cultivo do vinho, ao que se soma a atitude da igreja apostólica romana, contrária ao consumo da cerveja e do vinho.

A Idade Média, inicialmente, foi uma época extraordinariamente abstêmia, sendo que, no século XVII, ainda não se conhecia o conceito de alcoolismo. Verificou-se então que a destilação de bebidas alcoólicas tanto poderia levar à dependência quanto ser utilizada como medicamento em diversos procedimentos médicos.

As doenças trazidas pelo abuso do álcool, a delinquência, as condutas agressivas e criminais, as lesões irreversíveis no cérebro e outros danos foram investigados pela primeira vez em 1785 nos Estados Unidos, quando foram verificadas 4000 mortes por alcoolismo numa população de 6.000.000 pessoas. De acordo com os resultados, o vinho e os licores produziam dependência, cirrose, icterícia, gastrite crônica, delírio, impotência, agressividade criminal, acidentes, diminuição dos reflexos, embrutecimento, lesões irreversíveis no cérebro e defeitos genéticos, recomendando-se um significativo aumento de impostos com o objetivo de diminuir o consumo.

Historiadores afirmam que, neste período, tanto a medicina quanto a psiquiatria demonstravam pouco interesse pelo problema da ingestão abusiva de bebidas alcoólicas. O desenvolvimento de novas técnicas no processo de destilação ocasionou o surgimento de

bebidas cada vez mais fortes e nocivas à saúde. A Revolução Industrial, por sua vez, permitiu a fabricação em série das bebidas alcoólicas, aumentando vertiginosamente o número de consumidores e, conseqüentemente, dos problemas sociais ocasionados pelo consumo de álcool.⁷²

No século XIX, a cultura nacional de abstinência mudou para uma cultura com orientações generalizadas de consumo, provocando a expansão dos vinhedos. Assim, institucionalizava-se o álcool, passando a competir com o tabaco como toxicomania étnica e social. Em consequência disso, problemas médicos e psiquiátricos foram atribuídos ao abuso de bebidas alcoólicas no final do século XIX, quando se verificou uma verdadeira epidemia de alcoolismo. A partir de então, surgiram os primeiros trabalhos médicos sobre o ócio e a sociabilidade popular relacionados ao consumo abusivo de bebidas alcoólicas.

A História da Ciência, oferece um panorama da construção do alcoolismo como uma enfermidade social. Sua etiologia relaciona-se com o desenvolvimento da psiquiatria e se baseia nas concepções inerentes ao saber médico, a partir da sua categorização como enfermidade mental. Dessa maneira, os psiquiatras se apropriaram do tratamento do alcoolismo, geralmente realizado em centros hospitalares através da medicalização dos pacientes. Em 1852, o médico sueco Dr. Magnus Huss publicou o livro *Alcoholismus Chronicus*, criando o conceito de alcoolismo que,

*[...] supuso un cambio importante en el estudio del etilismo crónico, al definirlo como una entidad nosológica diferenciada y proponer, con éxito, el término alcoholismo para su identificación [...] A partir de la obra de Huss, el alcoholismo se convirtió en uno de los objetivos prioritarios de la psiquiatría de la segunda mitad del siglo XIX. En 1857, B. A. Morel publicó su *Traité des dégénérescences*, en el que desarrollaba la teoría de la degeneración, según la cual la enfermedad mental aparecía ligada a la anormal conformación corporal y a la herencia biológica. (CAMPOS MARÍN, 1992, p. 20).*

Campos Marín acrescenta que a visão reducionista da dimensão estritamente somática da enfermidade, a qual predominava na obra de Morel, não era uma tendência nova na Medicina. Entretanto, a referida obra impulsionou, juntamente com a produção teórica de outros psiquiatras e médicos europeus, esta linha interpretativa da enfermidade que se converteria, apesar das diferenças metodológicas, científicas e ideológicas, na hegemônica. (CAMPOS MARÍN, 1992).

⁷² DUAIBI, Sérgio; LARANJEIRA, Ronaldo. Políticas públicas relacionadas às bebidas alcoólicas. **Revista Saúde Pública**, v.41, n. 5, São Paulo, out. 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-89102007000500019&script=sci_arttext. Acesso em: 15 fev. 2016.

Magnus Huss (apud HECKMANN; SILVEIRA, [s.d.], p. 1) definiu o alcoolismo como “[...] *un conjunto de manifestaciones patológicas del sistema nervioso, en las esferas psíquica, sensitiva y motora*”, observadas nos indivíduos que consumiam bebidas alcoólicas de forma contínua e excessiva durante um tempo prolongado. As primeiras definições de alcoolismo descreviam os efeitos fisiológicos, contemplando as manifestações individuais que resultavam do consumo prolongado, contínuo e abusivo de bebidas alcoólicas.

De acordo com Campos Marín (1997), no final do século XVIII e nas primeiras décadas do século XIX a medicina mostrou interesse apenas pelos efeitos do consumo de bebidas alcoólicas no organismo humano. Com as transformações socioeconômicas produzidas pela industrialização, os médicos se interessaram por outros problemas de saúde derivados do consumo de bebidas alcoólicas e, desde então, incorporaram ao seu discurso a existência do bebedor, considerando-o um viciado e não um doente.

Ao final do século XIX e primeiras décadas do século XX, a busca de compreensão sobre as causas e os sintomas do consumo abusivo de álcool se centrava nos fatores orgânicos e hereditários. A partir de tais argumentações se atribuía às predisposições inatas e à degenerescência do próprio indivíduo o hábito ou o vício de consumir bebidas alcoólicas. Santos e Verani assinalam que desde esse ponto de vista,

[...] a predisposição poderia ser responsável tanto pela tendência individual de sucumbir ao vício da bebida - sendo neste caso o alcoolismo visto como consequência da constituição orgânica - quanto pela existência de distúrbios mentais que poderiam ser desencadeados ou agravados devido ao alcoolismo. O termo degenerado foi largamente usado pela medicina naquele momento, e dentro desta denominação se enquadravam aqueles que se tornavam alcoólatras por já serem degenerados e, portanto, já carregarem uma predisposição para a moléstia mental, sendo alienados em potencial. (SANTOS; VERANI, 2010, p. 3).

No princípio do século XX, a herança alcoólica passou a ser questionada, surgindo novas concepções que se refletiam sobre as causas comportamentais, emocionais e socioculturais do consumo de álcool. Em 1858, Salarich (apud CAMPOS MARÍN, 1984) afirmou que a embriaguez era uma inclinação habitual e que se ingeriam bebidas espirituais até perder a razão, associando o álcool à classe operária e, conseqüentemente, aos fatores sociais e morais.

A definição do alcoolismo como enfermidade foi delineada por Morton Jellinek em 1952 com base na quantidade de álcool consumida (JELLINEK apud HECKMANN; SILVEIRA, s.d.). Jellinek (1952), definiu o alcoolismo como qualquer

comportamento alcoólico que cause algum dano ao indivíduo, à sociedade ou a ambos. Heckmann e Silveira fazem uma distinção entre o alcoolismo e os comportamentos alcoólicos, afirmando que o alcoolismo passa por vários níveis, considerando o processo de enfermidade e seus sintomas. (HECKMANN; SILVEIRA, [s.d.], p. 9).

O olhar em relação ao consumo abusivo de álcool, a partir desse momento, passou da culpa moral do indivíduo aos fatores de risco presentes na sociedade. Utilizando as letras do alfabeto grego, Jellinek (1952) classificou os níveis de alcoolismo em:

- a) Alcoolismo alfa: definido como o alcoolismo social, no qual o álcool é utilizado como fator de desinibição nas relações interpessoais e os sintomas são exclusivamente físicos devido à intoxicação;
- b) Alcoolismo beta: tipo de alcoolismo em que as complicações físicas são maiores (como por exemplo a gastrite) e podem persistir ainda que não exista dependência física ou psicológica;
- c) Alcoolismo gama: espécie de alcoolismo em que existe um aumento de tolerância ao álcool, adaptação ao metabolismo do álcool, “*craving*” e perda do controle sobre o consumo. Nesta categoria estão os alcoólatras crônicos;
- d) Alcoolismo delta: espécie de alcoolismo que reúne características do tipo gama, junto com a incapacidade de manter abstinência ao perder o controle;
- e) Alcoolismo épsilon: considerado o alcoolismo periódico no indivíduo que, depois de intervalos de discreta interrupção, volta a beber durante vários dias seguidos, apresentando perda de controle e desenvolvendo uma severa dependência psicológica.

Embora Jellinek (1952), não considere os dois primeiros tipos como alcoólatras, essa classificação não foi construída como uma gradação. Ao contrário, foi concebida para indicar os problemas sociais e terapêuticos específicos de cada tipo. A necessidade de tratamento, no entanto, não dependia do tipo de alcoolismo, sendo estabelecida de acordo com os aspectos individuais e sociais do dependente.

As noções de hereditariedade e degenerescência formuladas por Auguste Morel preconizavam que as desordens mentais eram decorrentes de tendências orgânicas inatas. Outros cientistas, como, por exemplo, Prosper Lucas – autor do *Traité de l’heredité* (Tratado de hereditariedade; 1850) deram continuidade aos pressupostos concebidos por Morel. (SANTOS & VERANI, 2010).

Morel conferiu *status* de teoria às formulações referentes ao tema. Em seu *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine, et des causes qui produisent ces variétés maladives* (Tratado das degenerescências físicas, intelectuais e morais da espécie humana e das causas que produzem estas variedades doentias; 1857), Morel defendia que “as degenerescências são desvios doentios em relação ao tipo normal da humanidade, transmitida hereditariamente”, e uma vez instalada a doença “ela segue seu curso e se transmite aos descendentes até a extinção da linhagem”. (MOREL apud SANTOS & VERANI, 2010, p. 3).

O termo degenerado foi amplamente utilizado na Medicina e se referia a indivíduos estigmatizados pela suposta degeneração, os quais, desde essa ótica, traziam uma predisposição inata para o adoecimento mental, sendo considerados alienados em potencial. O alcoolismo era atribuído à constituição orgânica, à existência de transtornos mentais e às tendências individuais (SANTOS & VERANI, 2010).

Entretanto, no início do século XX surgiram diferentes pontos de vista, questionando a hereditariedade alcóolica (BARROS, 1908) e refletindo sobre outras possíveis causas emocionais e sociais do alcoolismo. A Síndrome de dependência alcóolica – SDA, termo utilizado atualmente, representa um vasto campo de estudo para a Psiquiatria e envolve aspectos etiopatogênicos, psicológicos, sociológicos, antropológicos, históricos e econômicos. Sendo considerada uma enfermidade crônica do ponto de vista médico, que pode ser explicada na dimensão individual por distintos aspectos comportamentais e, na dimensão coletiva, pelos aspectos socioeconômicos, políticos, ambientais etc.

O termo “alcoolismo” foi abandonado pelos códigos de classificação dos transtornos mentais em função da sua imprecisão conceitual e do preconceito inerente à expressão. O consumo abusivo de álcool passou a integrar a seguinte classificação: Transtornos mentais e do comportamento decorrentes do uso de substância psicoativa (CID-10; OMS, 1993), ou Transtornos relacionados a substâncias (DSM IV; APA, 1995). (SOUZA; GARNELO, 2006).

Segundo Souza (1996) “A síndrome de dependência alcóolica passou a ser caracterizada, como um processo que tem início com a ingestão de bebidas até chegar a uma situação de dependência”. O período que configura a dependência varia entre 5 a 10 anos e compromete fatores cognitivos, comportamentais e fisiológicos. O conceito biomédico da síndrome de dependência do álcool, caracterizada como universal, tem estabelecido o abuso de bebidas alcóolicas como uma doença, cuja causa é sempre a mesma para todas as pessoas em diferentes culturas.

A ampla aceitação de que a dependência ao álcool se constitui em uma *doença* está relacionada ao êxito dos grupos Alcoólicos Anônimos, que explicitamente adotam essa ideia, bem como a contribuição dos trabalhos de Jellinek (1960) que atribuíram cientificidade ao alcoolismo-doença. Marlatt (1999) define o alcoolismo como "[...] uma doença crônica primária, com fatores genéticos, psicossociais e ambientais influenciando seu desenvolvimento e suas manifestações".

Na Organização Mundial da Saúde (OMS), o alcoolismo passou a ser denominado como Síndrome de Dependência do Álcool e sua definição enquanto tal é o [...] estado psíquico e, também, geralmente físico, resultante da ingestão do álcool, caracterizado por reações de comportamento e outras que sempre incluem uma compulsão para ingerir álcool de modo contínuo ou periódico, a fim de experimentar seus efeitos psíquicos e por vezes evitar o desconforto de sua falta, a tolerância ao mesmo podendo ou não estar presente (J.M. BERTOLOTE apud QUILLES, 2001. p. 6).

Os subtipos de transtornos relacionados ao abuso de álcool sinalizam que a síndrome de dependência alcoólica, define-se segundo Souza e Garnelo (2006) por sinais de dependência química caracterizada pela abstinência e tolerância, falta de controle em relação ao consumo, bem como problemas de ordem física, psíquica e/ou social consequentes de seu uso.

Na perspectiva individual, a Síndrome de Dependência Alcoólica identifica-se pelo consumo compulsivo de álcool, cujo bebedor desenvolve progressivamente uma tolerância à intoxicação causada pelas bebidas alcoólicas e apresenta sinais e sintomas quando em estado de abstinência. No diagnóstico e no tratamento da doença são também levados em conta fatores genéticos e ambientais.

Observa-se um significativo aumento de estudos e publicações sobre o consumo de bebidas alcoólicas, os quais constituem um frutífero campo de investigação e produção de conhecimentos interdisciplinares importantes para o entendimento do processo de alcoolização verificado em diferentes grupos sociais, assim como para o desenvolvimento de medidas terapêuticas, implementação de programas educativos e políticas de prevenção.

3.1.2 O “alcoolismo” como uma enfermidade social

Na idade clássica, os grandes hospícios, as casas de internação, as obras de religião e ordem pública, de socorro e de castigo, de caridade e de assistência governamental se

multiplicavam para encarcerar não só os loucos como também as pessoas diferentes e pobres de forma geral. A intervenção social se justificava pelo tratamento, através da internação massiva dos

[...] velhos senis, as velhas chochas, as meninas incorrigíveis, os ociosos, os indigentes, os vagabundos, os débeis de espírito, os libertinos, os depravados, os imbecis, os filhos ingratos, os pródigos, as prostituídas, os insensatos e aqueles que se convertiam em caso de polícia [...]. (FOUCAULT, 1979, p. 130–131).

Para Foucault (1979) o confinamento é uma criação institucional própria do século XVII.

[...] *El clasicismo ha inventado el internamiento casi como la Edad Media ha inventado la segregación de los leprosos; el lugar que éstos dejaron vacío ha sido ocupado por nuevos personajes en el mundo europeo: los “internados” (...). El gesto que encierra no es más sencillo: también él tiene significados políticos, sociales, religiosos, económicos, morales.* (FOUCAULT, 1979, p. 86).

A dominação e o poder das leis, sobre todos aqueles a quem se atribuía a mesma “desonra abstrata”, encontravam livre expressão nas instituições para reprimir, corrigir e castigar através da severidade e da penitência.

De ese modo, pues el Hôpital no tiene el aire de ser un simple refugio para aquellos a quienes la vejez, la invalidez o la enfermedad les impiden trabajar. Tendrá no solamente el aspecto de un taller de trabajo forzado, sino también el de una institución moral encargada de castigar, de corregir, una cierta “ausencia” moral que no amerita el tribunal de los hombres, pero que no podría ser reformada sino por la severidad de la penitencia. El Hôpital Général tiene un estatuto ético. Sus directores están revestidos de este cargo moral, y se les ha confiado todo el aparato jurídico y material de la represión: Tienen todo el poder de autoridad, dirección, administración, policía, jurisdicción, corrección y castigo. Para cumplir esta tarea, se han puesto a su disposición postes y argollas de tormento, prisiones y mazmorras. (FOUCAULT 1979, p. 118–119).

Tais medidas profiláticas e moralistas de segregação da pobreza e higienização social se mantiveram através dos séculos, sob novas justificativas ideológicas, científicas e políticas [...] *Fue en ese contexto que se dieron las condiciones necesarias para que el alcoholismo emergiera como nuevo problema tanto desde el punto de vista social como médico* (CAMPOS MARÍN, 1997, p. 25). Este autor acrescenta que, a partir do fim do século XVIII e início do século XIX, a preocupação por “[...] *dicho consumo comenzó a hacerse patente entre la opinión pública, ciertos médicos y las autoridades de algunos países europeos y norteamericanos.*” (CAMPOS MARÍN, 1997, p. 25).

Industrialización y comercialización de su producción, y su coincidencia con otros procesos sociales que alteraron el contexto tradicional del consumo de alcohol, fueron

los detonantes de la creciente inquietud que mostraron hacia la embriaguez las clases medias e ilustradas de algunos países que, veían en ésta un peligro para el buen orden social y la racionalidad de la naciente sociedad burguesa. (CAMPOS MARÍN, 1997, p. 26).

A partir de então, diversos fatores sociais foram percebidos como desencadeadores do consumo de álcool, entre eles as transformações das condições de vida e de trabalho de grande parte da população com a introdução do processo de industrialização, o êxodo rural, a ruptura de vínculos familiares, a concentração da população nos subúrbios das cidades e das zonas industriais, os graves problemas de alojamento, as duras condições de trabalho e de vida da nova classe trabalhadora. (CAMPOS MARÍN, 1997, p. 27).

Os transtornos causados pela embriaguez despertaram interesse da medicina, incentivando diversos estudos na Europa, especialmente no campo da Psiquiatria inglesa, alemã e francesa. O novo cenário criado pela industrialização e seus efeitos sobre as formas de consumo de bebidas alcoólicas, aumentou gradualmente o interesse dos médicos pelo estudo das alterações psíquicas e físicas ocasionados pelas bebidas sobre o corpo humano e a sociedade. (CAMPOS MARÍN, 1997).

O consumo de álcool começou a caracterizar-se como enfermidade social a partir da obra de Magnus Huss, em meados do século XIX, quando reuniu-se sob nova denominação “[...] *álcoolismo crónico es un conjunto de entidades patológicas que hasta entonces habían sido consideradas independientes*” (HUSS apud CAMPOS MARÍN, 1997, p. 34). Esta nova entidade nosográfica era definida como,

Una intoxicación progresiva, dependiente de la absorción directa del tóxico por la sangre o d la alteración de ésta. Este tóxico, actuando sea como cuerpo extraño, sea como desorganizador, ejerce secundariamente sobre el sistema nervioso una influencia en primer lugar irritante, después sedante, después estupefaciente, pero ordinariamente alternativa antes de ser permanente (HUSS apud CAMPOS MARÍN, 1991, p. 33).

Para Campos Marín (1991), a apropriação e a construção médica do alcoolismo foram primordialmente psiquiátricas e, até a metade do século XIX, esteve ligada ao conceito de degeneração.

En ese sentido, L. Menendez ha señalado que la construcción del alcoholismo como enfermedad “fue parte de un proceso de apropiación médica de un fenómeno considerado hasta entonces como vicio, como desorden, como problema social y muy secundariamente como enfermedad. [...] Como enfermedad, el alcoholismo fue asociado a la tuberculosis, a las enfermedades venéreas y a la desnutrición, mientras que como problema social el diagnóstico médico del alcoholismo asumió toda una serie de problemas sociales que aparecieron a la mirada médica como intrínsecamente ligados al mismo: vacancia/desocupación, indolencia, sensualidad extrema,

criminalidad, prostitución, relaciones matrimoniales irregulares, ausentismo laboral, tumultos y actividades salvajes de masas (CAMPOS MARÍN, 1991, p. 35).

A consequência mais imediata da incorporação da embriaguez ao discurso médico foi sua banalização e na visão desse autor o bebedor se convertia em um simples borracho medicado e o alcoolismo era considerado uma praga social. A partir disso, a profilaxia desse mal desencadeou a luta antialcoólica através da aliança indissolúvel entre higiene e moral.

Para restaurar a ordem social, as propostas higiênico-morais dos médicos incluíam o saneamento do meio em que vivia e trabalhava a classe operária, assim como sua moralização. Sob o conceito aparentemente neutro de saúde, os médicos ofereciam à sociedade uma solução para a segregação da pobreza e para toda uma série de males ligados à mesma. *“El pauperismo también era la causa de la degeneración física y moral de gran parte de las clases populares y sus perniciosos hábitos de vida”*. (CAMPOS MARÍN, 1991, p. 41).

No século XVIII, os médicos já supunham que o abuso de bebidas alcoólicas poderia ser responsável por transtornos mentais, ocasionando o surgimento de campanhas antialcoólicas, mas somente no século XIX o alcoolismo realmente entrou no campo da Psiquiatria. Seguiu-se a tendência clássica no tratamento do alcoolismo, o qual pressupunha a internação e o conseqüente confinamento. Dado que um grande número de alienações mentais se devia aos excessos alcoólicos, verificava-se um considerável aumento de indivíduos internados em asilos psiquiátricos.

No período Positivista, que transcorreu a partir da metade do XIX ao início do século XX, o alcoolismo se constituiu em um grave problema para a sociedade em diferentes contextos europeus e norte-americanos. Entendia-se que o abuso de álcool gerava indivíduos improdutivos, atribuindo-se ao alcoolismo os altos índices de ociosidade. Os desempregados eram, assim, frequentemente comparados a bêbados que não trabalhavam, como sujeitos perigosos e antissociais, alienados e criminosos. (CAMPOS MARÍN, 1992). Para Morel, a causa fundamental da degradação humana era *“[...] o pecado original, capaz de convertir al hombre primitivamente invulnerable en un ser indefenso ante determinadas agresiones externas”*. (MOREL apud CAMPOS MARÍN, 2000, p. 4).

Numa perspectiva essencialmente biológica, sem considerar os aspectos sociais, culturais e históricos, a degeneração era atribuída exclusivamente ao indivíduo, o qual só poderia ser regenerado através da higiene. A degeneração foi definida por Magnan e Legrain como,

[...] un estado patológico del ser que, comparativamente a sus progenitores más inmediatos, es constitucionalmente inferior en su resistencia psicofísica y no reúne más que incompletamente las condiciones biológicas de la lucha hereditaria por la vida. Esta inferioridad, que se traduce en estigmas permanentes, es esencialmente progresiva, salvo regeneración intercurrente; pero fuera de esa excepción aboca más o menos rápidamente en el aniquilamiento de la especie. (MAGNAN; LEGRAN apud CAMPOS MARÍN, 2000, p. 6).

Morel e Magnan conceberam o degeneracionismo como algo hereditário. A partir desse conceito se desenvolveram estudos em hospitais para dementes e foi criada a ideia que, de pais degenerados nasciam filhos degenerados. Os médicos realizavam suas experiências científicas dentro de manicômios, sem observar o que havia fora de seus muros, só consideravam os fatores individuais, não levando em conta outros fatores, como os sociais e educativos.

Morel habla de un bebedor que tuvo siete hijos, uno de los cuales se volvió loco a los veintidós años, otro idiota, dos murieron precozmente, el quinto era raro y misántropo, la sexta histérica y el séptimo un buen operario, pero neurótico. — De 16 hijos de otro cliente suyo, también bebedor, 15 murieron precozmente, sobreviviendo sólo uno, pero éste epiléptico. (LOMBROSO, 1900, p. 25).

A ideia de que a doença mental se transmitia de geração em geração se tornou cada vez mais aceita, a ponto de proibirem os matrimônios entre consanguíneos. Para Lombroso (1900):

Los locos de origen, [...] presentan caracteres físicos y psíquicos especiales que sirven para distinguirlos de todos los demás, según se nota sobre todo en los primeros años de la vida, cuando la educación todavía no los ha modificado.

Sendo assim, a medicalização por problemas sociais contribuía para a higienização social. Na perspectiva individual, a “higiene” ocorria a partir da reclusão e, no âmbito coletivo, através da eugenia.

Entre los caracteres físicos de la locura hereditaria, Krafft-Ebing ha notado la desarmonía intelectual, ó sea un desequilibrio y una desarmonía entre las diferentes facultades intelectuales, que es lo que acontece con ciertas aptitudes muy desarrolladas en semi-idiotas y en imbéciles, a causa de una singularísima distribución de las lesiones de los centros; y también ha notado una especie de desarrollo inverso y antagónico entre las cualidades morales y las intelectuales. (LOMBROSO, 1900, p. 26).

Sífilis, homossexualidade, anarquia, criminalidade, tuberculose e alcoolismo foram classificados como enfermidades mentais e, portanto, deveriam ser medicalizadas. Nesse contexto, o alcoolismo destacava-se como um grande fator de risco para as enfermidades mentais. Lombroso (1900) destaca que sua ação produzia uma alienação caracterizada com

sintomas específicos que acometiam não apenas o indivíduo, mas também as futuras gerações. Preconizando a hereditariedade como uma das principais causas, enfatizava o impacto do alcoolismo crônico na produção de diversas enfermidades mentais. Além disso, Lombroso acreditava que não só os filhos dos alcoólatras invariavelmente desenvolveriam o alcoolismo, mas também aqueles cujos pais se encontravam embriagados apenas no momento da concepção, os quais além de se tornarem alcoólatras, poderiam cair num estado de loucura e principalmente de epilepsia. (LOMBROSO, 1900).

Desde a perspectiva da medicalização e da higienização, compreendia-se que determinados problemas sociais eram degenerativos, incluindo o alcoolismo, que se relacionava com a degeneração do sistema nervoso central do indivíduo. Não se buscava compreender seu contexto histórico,

A medida que progresa la civilización, se hacen más frecuentes casi todas las formas de locura, no sólo porque son más conocidas y se las enumera mejor, sino también porque haciéndose más intensas la lucha por la vida y la concurrencia, multiplicándose por lo mismo el trabajo nervioso y los estímulos morbosos que fatigan y agotan el cerebro, se produce un aumento, singularmente de aquellas formas de enfermedades mentales que tienen por causa la consunción de la energía cerebral, tales como la parálisis progresiva, la neurastenia y el alcoholismo, el cual representa el triste efecto de la intoxicación y de la excitación empleada para vencer este agotamiento. (LOMBROSO, 1900, p. 21).

Aqueles que se rebelavam contra as normas e restrições impostas pela sociedade também eram considerados degenerados e, portanto, tornavam-se objeto de estudo da criminologia. Lombroso (1894, p. 14) se refere à degeneração do anarquista, afirmando que seus “[...] ideales familiares, patrióticos, religiosos, los del matrimonio, del espíritu, el cuerpo y la raza se van extinguiendo paulatinamente ante nuestra vista”. Em relação ao sentido ético e moral dos anarquistas, Lombroso (1894, p. 49 –50) afirmava que a criminalidade era claramente resultado da “general falta de sentido moral, falta por la que les parece sencillísimo el robo, el asesinato y todos los crímenes que a los demás parecen horribles”.

Nos séculos XIX e XX, buscou-se identificar a tipologia fisionômica do criminoso, estratégia através da qual qualquer problema poderia ser medicalizado, sendo a medicina e seus profissionais, então, dotados de mecanismos de controle e poder social. Com base nas bem-sucedidas correntes do século XVIII, a frenologia de Gall e a fisiognomia de Lavater tentaram, respectivamente, fazer do exame das protuberâncias cranianas e dos traços faciais uma ciência preditiva da personalidade e das condutas humanas.

Desta forma, analisaram o cérebro, esqueleto e fisionomia de criminosos (delinquentes, vagabundos, assassinos, fraudadores, incendiários, estupradores, prostitutas,

homossexuais, entre outros) apoiando-se na Antropologia Criminal e na Medicina Legal em busca de anomalias (de tamanho, peso, volume, comunicações cerebrais e rugas na face) que explicassem as tendências criminais. As análises do sistema nervoso, além de comparar homens e mulheres honrados e de bons costumes a criminosos, também pretendiam explicar as diferenças fisionômicas entre as raças, especialmente entre criminosos brancos e negros. (LOMBROSO, [s.d.], p. 9). No homem criminoso também se buscava anomalias somáticas e psíquicas, patologias que eram associadas ao alcoolismo.

Las anomalías patológicas (pereza, etc.), que dependen casi siempre se las costumbres alcohólicas ó de la vida hecha en la prisión, se encuentran muy frecuentemente entre los homicidas, y bastante atenuadas en los delincuentes por simples lesiones (LOMBROSO, [s.d.], p. 14).

Se atribuía a criminalidade à degeneração do indivíduo, transmitida de forma hereditária, cuja intensidade se explicava pelo maior ou menor alcance do alcoolismo entre os criminosos. A criminalidade também se relacionava com a loucura moral e as epilepsias, as quais eram consideradas como formas de psicose degenerativas que derivavam dos alcoolizados, idosos e loucos.

La frecuencia de delirios producidos aún por motivos verdaderamente nimios, y hasta el misonismo ya la misma relación con la criminalidad, cuyo lazo de unión se encuentra en la locura moral. Añadamos á todo esto el origen y la descendencia de los criminales é imbéciles, que hallamos constantemente en las familias que vienen de genios ó de epilépticos (...); la rara pasión por las bestias que he observado con mucha frecuencia en los degenerados y sobre todo en los epilépticos. (LOMBROSO, [s.d.], p. 73).

Na busca por identificar as causas dos delitos e da perversidade individual, também se utilizavam animais (ratos, gatos, cães, macacos, cavalos, pássaros, formigas, abelhas) os quais eram dissecados minuciosamente à procura de anomalias físicas como alterações cerebrais ou cranianas congênitas. Considerava-se, então, a etiologia dos delitos e da bestialidade humana análoga à dos animais.

Muitas experiências foram realizadas a fim de comprovar que o álcool era capaz de intervir na gênese dos delitos humanos, em muitas delas embriagava-se os animais para as análises. Ludwig Büchner (1824–1899), médico alemão, considerava que era possível obter artificialmente abelhas ladras por meio de uma alimentação especial, que consistia em mel misturado com aguardente, o que produziria excitação e embriaguez nas abelhas, fazendo com que deixassem de trabalhar. Numa ação análoga similar com formigas produzia-se a narcotização clorofórmica, deixando-as imóveis, com exceção da cabeça, com a qual tratavam de morder umas às outras.

A Antropologia criminal reconhecia no homem delinquente uma multiplicidade de caracteres anormais, muitos dos quais eram classificados como atávicos, uma vez que reproduziam formas anatômicas de homens primitivos e,

[...] como quiera que á estos caracteres atávicos se asocian manifestaciones y tendencias criminosas, y éstas son, según hemos visto, normales y frequentísimas en los animales y en los pueblos primitivos y salvajes, es lícito concluir que también en los criminales son naturales estas tendencias, en el sentido de que dependen necesariamente de su organización, análoga por inferioridad de estructura y de funciones físicas y psíquicas á la de los pueblos primitivos y de los salvajes, y algunas veces á la de los animales. (LOMBROSO, 1900, p. 38–39).

Tais retrocessos nos estudos da morfologia e da psicologia individual eram atribuídos

[...] comúnmente a la ‘degeneración’, que es una desviación del tipo normal, transmisible a los descendientes bajo la forma de tabes hereditaria que conduce gradualmente, con fenómenos de involución, á la extinción del individuo y de la especie. (LOMBROSO, 1900, p. 39).

O conceito de degeneração se encontrava, então, bastante ampliado, abarcando, segundo Lombroso (1900, p. 39), “[...] *del cretino al genio, del sordomudo al canceroso y al tísico*”, considerando sua causa principal a interrupção do desenvolvimento normal do ser humano. Para compreender o atavismo dos caracteres psicológicos criminais, muitos povos selvagens foram estudados e, ainda que alguns dos delitos tenham sido raros (sobretudo furto e homicídio), afirmava-se que,

[...] sus dos caracteres más comunes son la incapacidad para el trabajo regular y metódico y la impulsividad [...] Ahora bien; la impulsividad constituye la verdadera base del delito, porque cuanto más impulsivo es un ser, menos influjo ejercerán sobre él los conceptos y los sentimientos morales, y más fácilmente se determinará a hacer el mal, espoleado por los estímulos dolorosos. En efecto, muchos pueblos salvajes que normalmente viven tranquilos y pueden parecer modelos de dulzura están sujetos, justamente por ser impulsivos, á accesos de furor, durante los cuales cometen toda clase de violencias; por lo tanto, el hecho de que rara vez maten no excluye en ellos la potencia criminal, es decir, la impulsividad. (LOMBROSO, 1900, p. 41).

Sob este enfoque, as mesmas características psicológicas atávicas encontradas em criminosos, como o instinto de insubordinação no trabalho e a impulsividade juntamente com anomalias somáticas, foram encontradas em populações indígenas, consideradas, portanto, como inferiores, sendo comparadas aos loucos e degenerados.

En las razas inferiores, particularmente en los aymaras de América, los cuales la⁷³ presentan en uno 40 de 100 casos, ya entre los locos y los degenerados se encuentra en proporciones mayores que en el hombre normal civilizado, y corresponde a una hipertrofia del vermis (cerebelo medio). (LOMBROSO, 1900, p. 54).

O alcoolismo crônico interessava à medicina legal, porque havia sido caracterizado, como “uma degeneração progressiva do caráter moral”. (LOMBROSO, 1900, p. 2). Assim, as alucinações alcoólicas, incluíam os delírios sexuais aos quais se atribuía a violência de gênero. Krafft Ebing investigava tais casos tanto em homens como em mulheres. Lombroso afirmava que a tristeza característica dos enfermos era acentuada no âmbito doméstico, onde os devaneios produzidos pelo álcool conduziam os bebedores a praticar atos violentos, como o homicídio de esposas ou amantes, acusando-as de infidelidade ou culpabilizando-as por problemas diversos, inclusive por provocar sua impotência, interpretando qualquer gesto como ofensa, como costuma ocorrer nos casos de delírio paranoico. (KRAFFT-EBING apud LOMBROSO, 1900).

O degeneracionismo social correspondia à criminalização e o alcoolismo era seu principal componente. A ideia predominante de alcoolismo como enfermidade foi socialmente construída e mesmo que tenha havido, de fato, uma base biológica, existia uma série de elementos sociais culturalmente estabelecidos, que nos processos de higienização equivalia à regeneração individual e social. Entre os fatores psíquicos do alcoolismo, Lombroso destacava

[...] una mayor impresionabilidad moral; así que el más pequeño insulto ó una amenaza de leve peligro provoca en los enfermos de que trata una reacción exagerada. [...] Sólo en los casos más graves se produce una verdadera locura peligrosa, en la que los síntomas del delirio parece que revisten las formas de la melancolía y más rara vez las de la monomanía. Los enfermos dicen que son ricos, propietarios de campos, pero al mismo tiempo confiesan que son pobres y piden limosna. (LOMBROSO, 1900, p. 15–16).

Concomitantemente, seguindo essa mesma linha de pensamento, a medicina da época, desenvolveu abordagens que consideravam os fatores sociais como condições de vida, hábitos, costumes, capazes de influenciar o vício para a bebida alcoólica e outras desordens mentais, justificando assim as estratégias de higienização social:

El discurso higienista y médico social sobre la degeneración se centró principalmente en las enfermedades sociales. La preocupación por los efectos de la industrialización y los cambios acarreados por esta en las formas de vida de las clases populares estuvieron siempre en el centro de sus inquietudes. En este sentido, los médicos señalaron la existencia de problemas como la diferente morbi-mortalidad entre ricos y pobres, la aparición de nuevas patologías ligadas a organización y condiciones de trabajo, la

⁷³ Refere-se à falta da fossa occipital media, característica também observada em animais como o orangotango e o gorila. (LOMBROSO, 1900, p. 54).

extensión de la miseria, las penosas condiciones de vida y el descontento social del proletariado. Estos hechos llamaron la atención sobre las relaciones que existían entre la defectuosa organización social y la enfermedad. Por lo tanto, su discurso sobre la degeneración partía de una concepción y moral de la enfermedad, resaltando, junto a los aspectos hereditarios, la influencia etiológica del medio ambiente en la degeneración. (CAMPOS MARÍN; MARTÍNEZ PÉREZ & HUERTAS, 2001, p. 166).

A relação entre alcoolismo e degeneração assinalada por Morel influenciou os estudos sobre o etilismo crônico. Magnan e Legrain, consideravam o alcoolismo e a herança biológica mórbida como uma das principais causas de degeneração da espécie. As ideias dos psiquiatras degeneracionistas influenciaram de modo decisivo a concepção de alcoolismo como enfermidade. (MAGNAN & LEGRAIN apud CAMPOS MARÍN, 1992).

Esta patologización del alcoholismo se debe, en mi opinión, a tres factores que se relacionan entre sí. El primero es la tradición ya señalada, de definir el alcoholismo como un vicio, que superó con creces la concepción de enfermedad. El segundo, directamente relacionado con el anterior, sería la imagen que la burguesía creó de la pobreza como un peligro y del pobre como un ser peligroso, y la asimilación del alcoholismo como fuente de todos sus males. El tercer factor sería la influencia del darwinismo social, que de la mano de Spencer y otros, se convirtió en una magnífica arma ideológica de la burguesía para justificar las desigualdades sociales fruto de la explotación capitalista. (CAMPOS MARÍN, 1992, p. 31).

Sob estas influências e representando o poder das elites, os médicos burgueses buscaram na ciência a fundamentação para criminalizar o consumo abusivo do álcool, atribuindo-o exclusivamente à conduta desviante do enfermo. Campos Marín (1992, p. 31) esclarece que “Legrain tachó al heredoalcohólico, en una sola frase de degenerado, alcoholizado, débil, convulsivo y alienado, advirtiendo a continuación de los enormes peligros y de los gastos sociales que éste entrañaba para la sociedad”. (CAMPOS MARÍN, 1992, p. 31).

Medidas de caráter moralizador, muitas vezes impregnadas de valores religiosos, tendem a criar conflitos entre diferentes culturas. Campos Marín destaca que as medidas terapêuticas para o tratamento do alcoolismo incluíam a criação de asilos para internação dos alcoólatras.

Este tipo de asilos existían en Europa desde principios del siglo XIX, ligados a sociedades de tipo filantrópico, por lo general sociedades de templanza, y fundaban su acción, en una concepción del alcohólico como un enfermo moral que necesitaba un tratamiento específico en este sentido. Este tratamiento iba dirigido a la moralización del alcohólico, considerado como un vicioso, y su objetivo era mostrarle las excelencias de una vida higiénica y apartada de la bebida. (CAMPOS MARÍN, 1992, p. 33).

As concepções de degeneracionismo pressupunham a medicalização da enfermidade, justificando medidas de intervenção social, tratamento individual e a consequente reclusão através da internação dos enfermos, orientada para a regeneração

individual e higienização social. A partir dessa ótica, a ideia de higienização social chegou aos extremos de eugenia⁷⁴, produzindo diferentes formas de violência, segregação e extermínio praticadas em nome da ciência. Tais concepções e práticas se generalizaram, orientando o tratamento e outras intervenções para as chamadas enfermidades mentais, entre estas o alcoolismo, tuberculose, sífilis, homossexualismo, anarquismo e criminalidade.

Campos Marín (1991) assinala as diferenças na evolução sociopolítica e econômica dos países americanos, e afirma que, em relação à criminologia esse desenvolvimento também foi desigual. A superlotação das cadeias e os elevados gastos públicos para sua manutenção, são tema de constante preocupação quanto às consequências do modelo ideológico penal europeu.

A partir do século XIX o alcoolismo se converteu em um problema médico social que impulsionou a publicação de trabalhos sobre a historiografia do alcoolismo em duas distintas correntes. A primeira corrente teórica é composta por autores franceses que abordam a dimensão médico social do alcoolismo. E a segunda constitui-se de trabalhos publicados nos Estados Unidos e Grã-Bretanha sobre a luta antialcoólica predominante em cada período.

Atualmente existem dois enfoques bem estabelecidos que interpretam de maneira diferente o papel desenvolvido pela luta antialcoólica: 1. Historiadores que consideram este movimento como um elemento fundamental de reforma social diante de uma realidade que demandava medidas contra o excessivo consumo de bebidas alcoólicas; 2. Autores que veem o movimento de temperança como um mero instrumento de controle social, isto é, uma reação da classe média em defesa de seus valores diante das classes populares. Nesta perspectiva, a taberna espanhola foi considerada como um lugar de transgressão ocasionando uma reação social contra estes espaços de sociabilidade popular urbana.

A ideia de que o alcoolismo era uma doença social surgiu quando os efeitos nocivos do álcool já não se limitavam ao organismo do indivíduo, mas também atingiam a sociedade e repercutiam no mundo do trabalho capitalista. Segundo a lógica científica dominante, ao se entregar ao vício da bebida, o indivíduo era corrompido, pois o abuso do álcool prejudicava o desempenho de suas funções na sociedade, podendo mesmo invalidá-lo por completo. (SANTOS & VERANI, 2010).

⁷⁴ Aplicação de leis biológicas de herança ao sentido de aperfeiçoamento da espécie humana. Disponível em: http://buscon.rae.es/drae/?type=3&val=a&val_aux=&origen=REDRAE. Acesso em: 20 fev. 2016.

A ideologia burguesa estava intimamente relacionada com a força produtiva, o que explica a discriminação do alcoólatra na sociedade. Este passou a ser discriminado, estigmatizado, visto como ladrão, criminoso, assassino, condições que o impediam de contribuir para o aumento das riquezas econômicas do país.

A sociedade burguesa foi pródiga em propor medidas judiciais que induzissem a uma diminuição do uso das bebidas alcoólicas, dentro de uma perspectiva que via o problema através do cruzamento dos pontos de vista médico-legais com os interesses do capitalismo em desenvolvimento. No que diz respeito à incorporação do tema do alcoolismo nos códigos penais, podemos citar como exemplo principal a Lei Seca, que vigorou por mais de dez anos nos Estados Unidos. (ARANTES apud SANTOS & VERANI, 2010, p. 10).

Em meados do século XIX, o conceito de enfermidade social surgiu na Europa, trazendo consigo valores morais relacionados à ética do trabalho, aproximando o alcoolismo das classes trabalhadoras. Neste contexto histórico, surgiu a ideia de demência associada ao alcoolismo – concepção que relacionava a debilidade do espírito ao embotamento das emoções, descontrole da vontade e das faculdades intelectuais e desequilíbrio na convivência social e familiar do indivíduo, prejudicando sua produtividade no trabalho. (SANTOS & VERANI, 2010, p. 8).

Nas celebrações do V Centenário do Descobrimento da América, realizadas na Espanha, Huertas García-Alejo (1991, p. 2) procurou averiguar as características fundamentais do saber psiquiátrico e criminológico europeu no contexto latino americano e, em particular, da doutrina degeneracionista. O referido autor interessava-se em analisar as contribuições da medicina para a formação da ideologia de controle social na América Latina.

Así, en el análisis del surgimiento de la criminología en Latinoamérica debe tenerse en cuenta la situación de dependencia que, precisamente por afectar al ámbito económico y político, propició que se recurriera a “soluciones europeas” a la hora de hacer frente a los “problemas locales”, de tal modo que las clases dominantes se esforzaron muy pronto en incorporar todo un sistema de defensa y control social encaminado a instaurar la ley y el orden que tan necesarios resultaban para poder incorporarse al sistema productivo internacional. Por este motivo se recurrió, como en tantos otros aspectos, a la adopción de las principales ideologías europeas [...]. (HUERTAS GARCÍA-ALEJO, 1991, p. 2).

Na ausência de uma identidade própria, a América Latina incorporou conceitos e paradigmas de desenvolvimento europeus. As sociedades latino-americanas se construíram historicamente a partir da tradutibilidade de valores e paradigmas da modernidade ocidental. Segundo este autor, a partir dessa ocidentalização foram estabelecidos os

referenciais em torno dos quais as estratégias políticas seriam projetadas e colocadas em prática por diversos setores sociais.

A importação de ideologias, valores e práticas socioculturais, econômicas, políticas e científicas (estrangeiras e alheias às realidades locais) mantiveram-se, ao longo da história, no novo continente latino americano, seguindo conceitos ocidentais hegemônicos. As demais cosmovisões eram geralmente, desvalorizadas e consideradas obsoletas, primitivas e subdesenvolvidas:

La adopción de determinadas ideologías externas – como el degeneracionismo y el lombrosismo – por las clases dominantes de los países subdesarrollados o en vías de desarrollo cumpliría dos funciones básicas; por un lado levantar toda una superestructura que legitimase su relación de clase poderosa local con el núcleo dominante internacional, y, por otro lado, ya en el orden interno, fortalecer su propia posición de poder al operar como instrumento de dominación y medio de distinción en relación a las clases y grupos subordinados. (HUERTAS GARCÍA-ALEJO, 1991, p. 4).

Quanto à etiologia do alcoolismo, os psiquiatras higienistas europeus, consideravam a embriaguez como um problema do indivíduo, uma intoxicação voluntária, associando-a às classes populares, especialmente aos trabalhadores. Campos Marín (1992, p. 22) argumenta que *“La conexión entre el alcoholismo, la locura y la criminalidad fue, sin duda, una de las mayores preocupaciones de los alienistas europeos de la segunda mitad del siglo XIX”*.

En el caso del alcoholismo, los higienistas y psiquiatras consideraron que junto al determinismo biológico (la herencia como principal causa del etilismo crónico), el medio social influía en la génesis del mismo. No obstante, las condiciones sociales, desde el punto de vista clínico, estuvieron siempre subordinadas a la herencia morbosa, y fueron consideradas de manera secundaria. Además, el impacto del medio social en la etiología del alcoholismo se utilizó de manera ambigua, conjugándose los conceptos de enfermedad social, al ligarse, en unos casos las causas del etilismo crónico a la organización de la sociedad y a la desigualdad social, y en otros tomarse éste como un claro síntoma de que la sociedad estaba enferma. (CAMPOS MARÍN, 1992, p. 27).

Seguindo o mesmo raciocínio, durante a transição do século XIX para o XX, no Brasil e demais países da América Latina, os consumidores de bebidas alcoólicas passaram a ser considerados como doentes e degenerados.

Quando a Psiquiatria se consolidou como ciência dentro da medicina, ela ampliou os limites desta análise, incorporando temas que distinguem a enfermidade da saúde no âmbito dos distúrbios mentais, como, por exemplo, as atitudes, os hábitos, os comportamentos, as crenças e os valores “desviantes”, entre estes, a civilização, a raça, a sexualidade, o trabalho, o alcoolismo e a delinquência/criminalidade. Entretanto, esta visão se voltou exclusivamente para aqueles indivíduos e ambientes que eram considerados

degenerados em potencial ou focos de disseminação, relacionando-se o alcoolismo com o crime.

Como anteriormente mencionado, o tratamento do alcoolismo se dava através da hospitalização e da medicalização dos sintomas, ocasionando um aumento da segregação social. Ainda que a medicina definisse o alcoolismo como um problema social, isso não impediu a coerção e o confinamento do indivíduo alcoólatra em clínicas, hospitais e hospícios na maioria dos países europeus e também na América Latina.

Santos e Verani (2010) afirmam que o uso abusivo do álcool no Brasil estava associado aos modos de vida das classes trabalhadoras, o que denota a força da ideologia dominante no que se refere à saúde e ao trabalho. As normas e limites em relação ao consumo de bebidas alcoólicas eram impostas e deviam estar de acordo com as noções de normalidade burguesa. Questões disciplinares como as faltas, atrasos e acidentes de trabalho eram frequentemente atribuídos ao abuso de bebidas alcoólicas, o qual desde a ótica capitalista devia ser afastado das classes trabalhadoras.

Dentro do hospício, as terapias incluíam os choques elétricos – usados para diagnosticar algumas perturbações dos nervos e para reativar as funções cerebrais – e as injeções de soro antialcoólico e de estricnina, esta para "excitar os centros medulares que regem as partes degeneradas" (Rangel, 1910; Santos, 1995). Havia certo reconhecimento de que o indivíduo que saísse da instituição asilar, mesmo que estivesse 'tratado' e 'curado', não seria facilmente reabsorvido pela sociedade. Este sujeito, estigmatizado pela internação, abatido pelos tratamentos, e, muitas vezes, desconfiado de si próprio e sem a confiança da família, raramente era incorporado à 'sociedade dos normais'. (SANTOS & VERANI, 2010, p. 15).

No Brasil a fragilização e estigmatização dos bebedores resultavam destes longos períodos de internação e sucessivas reinternações geralmente marcados pela utilização de métodos terapêuticos extremamente agressivos e desumanos, dificultando a reincorporação dos internos à sociedade e ao mercado de trabalho. A consequente marginalização dos alcoólatras, perpetuava o ciclo de violência e exclusão social.

Apesar da modernização contemporânea, valores profundamente antagônicos quanto à permissividade e às restrições ao consumo do álcool persistem em distintas classes sociais brasileiras. Padrões diferenciados na conduta alcoólica incluem desde o consumo moderado para fins de socialização até a perda de controle e a dependência psicológica, sendo que nos dias atuais sua promoção ou proibição continuam variando de acordo com os interesses predominantes, ou seja, com o poder das elites do agronegócio, empresariais e políticas. As questões relativas ao processo saúde-doença ainda seguem a lógica das

relações hegemônicas da sociedade brasileira e continuam sendo reguladas pelas normas religiosas, educativas e morais vigentes, geralmente determinadas pelos agentes do capital de acordo com os interesses econômicos.

3.2 HISTÓRIA DO CONSUMO DE ÁLCOOL NO BRASIL

No Brasil, os primeiros registros sobre o consumo de álcool remontam a um período anterior à colonização do país, quando as bebidas fermentadas eram utilizadas em rituais antropofágicos dos povos indígenas. Essas bebidas eram produzidas pelos indígenas de forma artesanal e rudimentar, através da fermentação de raízes, cereais e frutas, como, por exemplo, a mandioca, o milho, as castanhas de caju e o abacaxi. Porém, no período colonial, outras bebidas alcoólicas chegaram com os europeus, especialmente o vinho e as bebidas destiladas. A aguardente de cana de açúcar, popularmente conhecida como “cachaça”, começou a ser produzida no século XVII. Neste período, não se distinguiam claramente as drogas dos alimentos, como, por exemplo, o álcool, o açúcar, o chá, o café etc., sendo todos eles comercializados como especiarias. (VENÂNCIO & CARNEIRO, 2005, p. 14–15).

As bebidas fermentadas e destiladas eram utilizadas no escambo (troca) de escravos africanos, sendo a cachaça considerada por muitos autores como uma bebida colonial e escravista.

A presença da aguardente e de outros tipos de bebidas alcoólicas nas sociedades escravistas foi uma constante. Isso se deu não só no âmbito interno, mas também nos seus mecanismos externos de reprodução, como tráfico de escravos. Integrando a dinâmica dessas sociedades como hábito cotidiano de parte da população escrava, o consumo de aguardente era visto não só como um problema, mas também como elemento de conteúdo político favorecendo a manutenção do escravismo. (GUIMARÃES, 2005, p. 93).

A bebida alcoólica estava associada à revolta escrava, sendo que existiam indícios da circulação de aguardente nos quilombos. A partir da segunda metade do século XVIII, a inserção da cachaça no continente africano contribuiu para o processo de desaparecimento da bebida predominante até então, o vinho de palma, que antes integrava o cotidiano de grande parte das populações africanas, tendo a aguardente brasileira ocupado um lugar de destaque em um imenso mercado. (GUIMARÃES, 2005).

De acordo com Guimarães (2005), as populações africanas tiveram os seus hábitos modificados de acordo com traços da dinâmica cultural da sociedade que iria recebê-los e explorá-los como escravos. A sociedade brasileira, desde a primeira metade do século XVI, tinha no consumo de aguardente um dos seus principais hábitos, tanto na população em geral quanto nas classes subalternas. Entretanto, venda de aguardente no Brasil foi proibida pela Coroa em razão de conflitos de interesses entre os produtores de vinhos e destilados com os produtores de cachaça. Apesar de ter vigorado até 1689, a proibição da venda de cachaça não apresentou os resultados esperados em função da impossibilidade de fiscalização eficaz nos locais de comercialização. (GUIMARÃES, 2005).

As políticas proibitivas ao consumo da cachaça buscavam evitar a anarquia e a transgressão das normas estabelecidas, por outro lado eram também motivadas pela competição com os produtores de vinho.

Por estar vinculada ao mundo da desordem, a produção da cachaça, em alguns períodos foi combatida. As autoridades coloniais se preocupavam não só com as possíveis revoltas relacionadas à ingestão da bebida, mas também com o fato de sua difusão implicar uma possível diminuição do consumo de vinho metropolitano. (VENÂNCIO & CARNEIRO, 2005, p. 8).

Guimarães (2005) enfatiza as diversas contradições em relação ao consumo da aguardente, as quais revelam sua importância tanto na dimensão econômica quanto política. A venda e o consumo dessa bebida alcoólica com alto poder embriagante converteram-se distintas formas de poder, dominação e exploração que se expressavam tanto no tráfico de escravos quanto na sociedade escravista colonial. A aguardente foi o produto que intermediou um amplo movimento que tinha em uma extremidade a captura de povos inteiros para serem escravizados e, na outra, sua comercialização e exploração como escravos. Verifica-se, portanto, o predomínio dos interesses capitalistas desde o Brasil colonial, onde a acumulação de bens justificava a escravização, dominação e exploração baseadas na raça, sendo as bebidas alcoólicas amplamente utilizadas no processo de colonização.

Diversas fontes históricas atestam a diversidade de usos do álcool neste período, como por exemplo nas distintas práticas sexuais, alimentares e farmacológicas. No período colonial, as bebidas alcoólicas, como o vinho e a aguardente, foram largamente utilizadas também na alimentação. Vinculando-se às necessidades cotidianas da população as bebidas relacionavam-se com os modos de vida, socialização, condições climáticas e identidades socioculturais.

O consumo do vinho, utilizado na alimentação desde a antiguidade, predominou na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, sendo importado da metrópole, mas também produzido a partir de diferentes frutas. Algranti (2005) argumenta que a presença das *tamboladeiras*⁷⁵ nos inventários seiscentistas paulistas é reveladora do consumo de vinho na sociedade colonial.

Algranti (2005) explica que com os frutos da terra eram também fabricadas outras bebidas alcoólicas como os licores, utilizados na preparação de alimentos, doces e outras especialidades caseiras, as quais costumavam ser exibidas e ofertadas como presentes à visitantes e hóspedes. Os processos de fabricação variavam de acordo com a matéria-prima utilizada na fabricação das bebidas alcoólicas, incluindo todas as substâncias que contém glicose como os cereais, beterraba, sucos de frutas, uvas e cana de açúcar.

O consumo de licores e aguardente de cana-de-açúcar foi largamente popularizado no país, produzindo um amplo folclore, participando do imaginário popular e resultando em trovas, versos e ditos populares que remontam ao período colonial, permeando as distintas classes sociais.

Ao que tudo indica, o hábito de beber cachaça era generalizado entre as classes mais humildes, independentemente do gênero e da condição legal dos indivíduos (livres ou escravos). Os escravos do Rio de Janeiro chegavam a comprá-la clandestinamente com o dinheiro obtido em pequenos serviços avulsos, como enfatizou Tschudi (1953). É claro que devia ser apreciada pelos efeitos próprios das bebidas espirituosas, mas não se pode ignorar o nível calórico existente nas bebidas alcoólicas e a importância que esse fator devia assumir em dietas pobres e insatisfatórias, como era a dos escravos. (ALGRANTI, 2005, p. 85).

Desde o descobrimento do Brasil, os conhecimentos tradicionais indígenas foram amplamente utilizados pelos colonizadores no tratamento das enfermidades. Nas longínquas terras brasileiras as plantas medicinais presentes na rica flora local eram usadas na cura de europeus e africanos, sendo tais práticas bastante difundidas entre os jesuítas responsáveis pela evangelização dos índios, os quais se responsabilizaram também pelas práticas médicas. Segundo Ribeiro (2005, p. 161), os jesuítas eram considerados “médicos do corpo e da alma” e tornaram-se os “controladores oficiais da prática médica”, aprendendo com os índios o uso de várias plantas medicinais (*grifos do autor*).

⁷⁵ Tamboladeira: utensílio de prata ou louça utilizado para cheirar o vinho e avaliar sua espessura, aroma e cor.

Bartomeu Melià (2011), sacerdote jesuíta da Companhia de Jesus (Paraguai)⁷⁶, referiu-se ao intercâmbio de conhecimentos entre jesuítas e indígenas, definindo-o como uma “colonização às inversas”. Os jesuítas foram grandes ouvintes, estavam preocupados em escutar e aprender a língua indígena, os seus rituais, as crenças e outros conhecimentos tradicionais. Melià afirmou que dentre os males coloniais, os jesuítas trouxeram a escuta, e a partir deste escutar trouxeram a escrita.

Os colégios dessa ordem religiosa no Brasil, como em outras colônias, contribuíram para um intercâmbio de práticas médicas e de drogas em diferentes continentes. (RIBEIRO, 1977). Muitas dessas informações foram divulgadas por meio da publicação de farmacopeias que integravam diferentes saberes, mas também podiam ser mantidas em segredo, certamente com fins comerciais. (RIBEIRO, 2005, p. 161).

Ribeiro (2005) salienta a imensa biodiversidade brasileira e sua riquíssima farmacopeia popular, onde se podia esperar uma difusão mais ampla dos conhecimentos em torno da flora medicinal considerando a curiosidade dos colonizadores europeus pelas “árvores de virtude” ou “ervas medicinais e outras qualidades ocultas” do Brasil retratadas nos vários capítulos a elas dedicados nas crônicas dos séculos XVI e XVII. O autor faz referência à carta enviada por José de Anchieta ao Padre Diego Laynes em 1560, onde o jesuíta reconhece que “[...] úteis à medicina não só há muitas árvores, como raízes e plantas” (ANCHIETA, 1933 apud RIBEIRO, 2005, p. 161).

Muitas plantas medicinais ainda são misturadas ao álcool nas denominadas “garrafadas” e utilizadas na cura de distintas enfermidades. Câmara Cascudo definiu a garrafada como sendo a “panaceia feita por curandeiros do interior, destinada, na maioria dos casos, a curar todas as moléstias se o doente obedecer às orientações (regra dietética) do “doutor raiz”, como são comumente denominados esses práticos da medicina popular, no sentido confucionista”. (CÂMARA CASCUDO apud RIBEIRO, 2005, p. 155–156).

Comumente se utilizam plantas medicinais, frutas, folhas, cascas de árvores e raízes para a preparação dessas infusões, através de uma porção de água e aguardente ou vinho branco. O líquido obtido, posteriormente, é armazenado em uma garrafa, enterrado por certo tempo ou posto no “sereno” durante uma ou mais noites, com ou sem lua⁷⁷, numa cerimônia cabalística, em silêncio, na ausência de mulheres, de exposição ao sol do amanhecer ou da lua nova, do frio da madrugada ou do sol do meio-dia. Durante o tratamento, a pessoa deve abster-se de certos alimentos, assim

⁷⁶ Bartomeu de Melià ministrou a conferência *El guaraní, una língua indígena en el Estado latinoamericano actual: el Paraguay*, realizada no Instituto Iberoamericano da Universidad de Salamanca em 10/10/2011.

⁷⁷ Os critérios utilizados na preparação das “garrafadas” mudam de acordo com a enfermidade a ser tratada.

como de tomar banhos em dias e horas determinados, assim como dormir ou não com uma mulher etc. (RIBEIRO, 2005, p. 155–156).

O uso das garrafadas se mantém presente em diversas regiões brasileiras, onde “raizeiros” ou “curandeiros” desenvolvem suas práticas de cura baseadas nos conhecimentos populares das ervas medicinais entre outros produtos naturais da fauna e flora. Estes produtos costumam ser comercializados em feiras livres ou postos de venda de produtos naturais. Observa-se estas práticas de cura tradicionais também entre donas de casa que plantam diferentes ervas medicinais nos seus quintais.

Entretanto, as referidas práticas curativas sofreram muitas modificações ao longo da história com o surgimento de médicos e cirurgiões, que por sua vez, reivindicaram o poder e o controle sobre o tratamento das enfermidades, ocasionando o surgimento das boticas e farmácias onde os medicamentos passaram a ser controlados e comercializados.

As indicações das drogas para a população brasileira, seja por médicos e cirurgiões com formação acadêmica ou não, seja por pessoas que se diziam conhecedoras das drogas, sofreram significativas transformações ao longo dos séculos XVIII e XIX. A composição das boticas – desde as drogas disponíveis até o vasilhame e os livros de apoio (literatura especializada) – vai sendo aos poucos, definida pela legislação. (FIGUEIREDO, 2005, p. 141).

A partir desse período, o consumo de bebidas alcoólicas, as práticas de produção e comercialização de medicamentos passaram gradualmente ao controle do Estado sendo regulado por distintas leis e políticas de governo. Na determinação de valores morais e das normas sociais vigentes em cada período, prevaleceram leis criadas pelas classes dominantes.

As medidas de controle se intensificaram e as políticas de erradicação do alcoolismo, delineadas por médicos e iniciativas filantrópicas, incentivaram a demanda de intervenção do poder público em três aspectos: repressivo, moral e terapêutico. Sendo o alcoolismo considerado um problema de ordem pública, foi proposta uma vasta legislação para sua repressão, tanto policial quanto judicial, cuja intenção era controlar e reprimir a produção de bebidas alcoólicas através do aumento de impostos para a fabricação e comercialização; endurecimento das penas para os fabricantes fraudulentos; criação de complexos regulamentos para o funcionamento dos locais de venda. (CAMPOS MARÍN, 1992, p. 32).

Na determinação dos valores morais e normas sociais relativas ao uso de bebidas alcoólicas no Brasil, assim como entre outros países da América Latina, se fizeram

presentes, desde o período colonial, os interesses capitalistas e as ideologias estrangeiras predominantes que permitiam ou proibiam o consumo de acordo com as estratégias de dominação e exploração das classes desfavorecidas.

Em sua complexa trajetória histórica, o consumo do álcool passou de prática utilizada na cura de doenças para elemento desencadeador de enfermidades, sendo responsabilizado pelo processo de adoecimento mental da população a partir da importação dos pressupostos degeneracionistas utilizados como estratégias de dominação e controle.

Campos Marín (1991), assinala que na Europa a Criminologia já era considerada como a solução “científica” ao problema delitivo e que a América Latina por sua vez a acolheu e assimilou de bom grado, visto que era indispensável para que as classes dominantes conservassem os seus privilégios (*grifos do autor*). (onde está os grifos do autor?)

[...] *En ese contexto en el que la criminología positivista llega y se desarrolla en Latinoamérica; después de que, como bien ha indicado Rosa del Olmo, sus clases dominantes y ilustradas hubieran definido los dictados de la ideología liberal y la filosofía positivista, consideradas como la mejor vía para lograr ‘el orden y el progreso’, pero sobre todo el ‘orden’ al cual consideraban tan necesario, no sólo por los largos períodos de anarquía, caudillismo y guerra civiles que habían caracterizado a la historia del siglo XIX latinoamericano, sino también para el proceso de implantación del capitalismo como modo de producción dominante en el área.* (CAMPOS MARÍN, 1991, p. 4–5).

O autor enuncia as diferenças na evolução sociopolítica e econômica dos países americanos, e afirma que, “em relação à criminologia, este desenvolvimento também foi desigual”. A superlotação das cadeias e os elevados gastos públicos para sua manutenção, são tema de constante preocupação em relação às consequências do modelo ideológico penal europeu. Fenômeno similar ocorre no Brasil, onde contemporaneamente o sistema carcerário se traduz numa moderna estratégia de higienização social. Neste cenário, a lei não se aplica de forma igual nas distintas classes sociais, a superlotação dos presídios⁷⁸ se deve à presença massiva de negros e pobres, enquanto que a impunidade predomina entre

⁷⁸ No Brasil há mais de 726 mil presos, sendo 64% de homens negros (este percentual é maior em alguns estados: Acre 95%, Amapá 91%, Bahia 89%, Rio de Janeiro 72%, Pará 82%). Vale destacar que os negros representam 54% da população do país, segundo o Censo IBGE de 2010, indicando uma diferença de 10 pontos percentuais. A maioria dos presos é jovem, de baixa escolaridade e de baixa renda. Além da superlotação e insalubridade dos presídios, destacam-se outros problemas como a má gestão e a priorização. Enquanto faltam 400 mil vagas para presos, os estados brasileiros devolveram 187 milhões à União de acordo com o levantamento do Departamento Penitenciário Nacional-DEPEN, do Ministério da Justiça. Disponível em: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2014/01/estados-deixam-de-construir-prisoas-e-devolvem-r-187-milhoes-uniao.html>. Acesso em: 22 maio 2018.

os criminosos de alto poder aquisitivo que se apropriam indevidamente de bilhões de recursos públicos, entre estes muitos políticos e empresários.

Nas três últimas décadas do século XIX, a microbiologia, a toxicologia e a falsificação de alimentos foram objetos de interesse, época em que a medicina pasteuriana se institucionalizava no país ocasionando a proliferação de vacinas bacterianas no controle de doenças infectocontagiosas.

Respeitando temporalidades distintas em sua aplicação e difusão a microbiologia transformaria todo o processo de aprendizagem daqueles que pretendiam exercer as artes de curar. No final do século XIX, a “ciência das doenças” altera a legislação, solidifica o conceito de saúde pública e padroniza os gestos e a indumentária dos profissionais de saúde (BENCHIMOL, 1995). Esse processo foi também conhecido como “medicalização” da sociedade. (LOPES & LIMA, 2005, p. 204).

Lopes e Lima (2005), assinalam que o desenvolvimento das ciências no Brasil do século XIX tem sido discutido pela historiografia há alguns anos. A consolidação do Império brasileiro e, posteriormente, da República pressupunha a ocupação de um espaço para a nova nação na comunidade mundial, contribuindo para o desenvolvimento do pensamento higienista e a conseqüente medicalização da sociedade.

Na virada do séc. XIX para o XX, no Brasil e demais países da América Latina, os consumidores de bebidas alcoólicas passaram a ser considerados como enfermos. A partir de então o alcoólatra passou a ser visto como um indivíduo em intenso estado de degradação sendo considerado um “louco moral”.

Não percebem que o ataque às mais nobres manifestações da esfera moral marca o primeiro passo que se desce na escala das degradações, que vai terminar na demência mais ou menos completa. [...] O indivíduo que ficou privado ou que tem perturbada a manifestação desses nobres sentimentos, já é um louco e um louco moral, que é o mais nefasto à sociedade. (NERI, 1909 apud SANTOS & VERANI, 2010, p. 9).

Em meados do século XIX e princípio do século XX, com o objetivo de modificar os hábitos da população foram realizadas diversas intervenções no espaço urbano. “O pensamento higienista ditava concepções sobre o corpo e o meio, direcionando práticas, reflexões e intervenções na esfera social”. (LOPES & LIMA, 2005, p. 204). Considerava-se que o álcool exercia uma ação nociva apenas nos desequilibrados mentais e nos degenerados.

Em indivíduos desta categoria podem presenciar-se casos de mania transitória, de fúria ebriosa, de impulsos agressivos, destruidores e perigosos, que rebentam de improviso [...] Este é um episódio que se pode ver desenvolver-se nos fracos de espírito, nos imbecis e naqueles

indivíduos que se acham sobrecarregados de vício hereditário psicopático muito acentuado. (NERI apud por SANTOS & VERANI, 2010, p. 4).

No Brasil se considerava o Positivismo, a Ciência e a Modernidade como os três símbolos da República, verificando-se uma extrema confiança nos preceitos científicos e psiquiátricos, em cujo âmbito observava-se a insuficiência de uma prática clínica e fundamentalmente política que pudesse embasar e favorecer a compreensão das referidas enfermidades. (SANTOS & VERANI, 2010).

Fiori (2005) argumenta que o surgimento das drogas na Modernidade esteve associado a dois eixos principais: a criminalização e a medicalização. No Brasil, só a partir do final do século XX, o consumo de drogas passou a ser questionado. Em relação ao consumo abusivo de bebidas alcoólicas podemos acrescentar como um terceiro eixo, a degeneração.

O alcoolista crônico, incapaz de outra coisa que não seja a mentira, recorre a todos os meios para satisfazer seus desejos, sempre intensos, de álcool; perde o pudor, a delicadeza; esquece todas as regras sociais, é negligente consigo mesmo, não se dedica à sua família, a sorte da sua esposa e dos seus filhos o deixam indiferente; os sentimentos de afeto se apagam; as súplicas e a miséria de seu lar não o comovem; suas expressões são grosseiras e sua linguagem, violenta. Nesse período o alcoolista pode se deixar levar pelos apetites mais ignóbeis, pelos crimes mais odiosos: o estupro, as violações, as tentativas de abuso contra as próprias filhas. (JONES & MORIXE, 1909 apud SANTOS & VERANI, 2010, p. 9).

O antigo e disseminado consumo do álcool incomodava as autoridades médicas, porém no século XIX o problema não era a substância em si, mas o seu consumo desmoralizador, desregrado e degenerante verificado principalmente nas classes de baixo poder aquisitivo. “Numa pesquisa realizada em artigos da Gazeta Médica do Rio de Janeiro, entre os anos de 1862 e 1864, ficou claro que os abusos do álcool e o próprio alcoolismo eram percebidos e relacionados, naquele momento, a defeitos morais, individuais, sociais ou raciais”. (FIORI, 2005, p. 264).

Segundo este autor, o referido panorama se alterou significativamente após as primeiras décadas do século XX, quando as concentrações urbanas passaram a ser vistas como propícias para o desregramento, a doença e o vício.

A prostituição, o alcoolismo, a vadiagem e as doenças venéreas significavam obstáculos para o progresso sadio da sociedade brasileira. A sífilis, por exemplo, foi o maior investimento profilático da medicina neste período, justamente porque o seu controle envolvia fatores de ordem moral (controle da vida sexual, higienização, prostituição, etc.) da sociedade (Carrara, 1996), o que, de certa forma, consolida a inserção da

medicina como um saber normatizador da vida social brasileira. (FIORI, 2005, p. 265).

No Brasil as bebidas fermentadas e destiladas, como o vinho, a aguardente e os licores, estiveram presentes na vida cotidiana dos diferentes grupos étnicos (europeus, africanos e indígenas) que constituem o povo brasileiro. A qualidade de ser benéfico ou nocivo à saúde do indivíduo era atribuída ao álcool de acordo com as prioridades morais, religiosas, éticas e econômicas, determinadas social e politicamente, representando os interesses da ideologia dominante em cada período e, conseqüentemente, definindo seu caráter lícito ou ilícito.

Valores profundamente antagônicos ligados à permissividade e às restrições impostas ao consumo de álcool, persistiram nas distintas classes sociais. Atualmente, a promoção ou proibição da ingestão de bebidas alcoólicas continua variando de acordo com os interesses das classes dominantes. As questões relativas à saúde e à doença ainda seguem a lógica das relações hegemônicas que caracterizam a sociedade e continuam reguladas pelo controle do Estado, representado por suas instituições, sejam educativas, terapêuticas ou penais.

Neste contexto, ao longo da história do Brasil, se construiu, de forma intrínseca e indissociável, a história do consumo de álcool como agente de variados interesses, sendo as bebidas alcoólicas amplamente utilizadas em diferentes práticas como a comercialização, escravidão, dominação, alimentação, celebrações, socialização, sexualidade e cura.

Contudo, a história do consumo do álcool no Brasil era pouco conhecida. Recentemente, porém, verificou-se um crescente interesse por seu estudo, observando-se um significativo aumento de pesquisas e publicações, de forma a preencher uma anterior lacuna referente à escassez de trabalhos sobre o tema, tornando-o atualmente um profícuo, relevante e interdisciplinar campo de investigação e produção de conhecimento.

Atualmente, o consumo abusivo de álcool apresenta-se de forma disseminada nas distintas regiões do Brasil, sendo considerado um grave problema de saúde pública. A bebida alcoólica tem sido definida como uma substância psicotrópica lícita que, além de prejudicar a saúde de quem a consome, também tem amplas repercussões sociais, estando associada à maioria dos acidentes de trânsito. Entre 65% e 70% dos casos de violência

contra a mulher associam-se com o consumo prévio de bebidas alcoólicas e o álcool se relaciona também com um número considerável de acidentes de trabalho⁷⁹ e de trânsito.

A vivência de situações limite como a exclusão social, o abandono familiar e/ou governamental, estigmatização, insegurança, violência, entre outras, predispõem ao surgimento de comportamentos aditivos. Determinados grupos sociais apresentam maior vulnerabilidade, estando mais expostos às situações de tensão social e violência e, conseqüentemente, da adição.

3.2.1 Construção Histórica do “Alcoolismo” entre Indígenas

O consumo de bebidas alcoólicas obtidas através da fermentação de frutas, raízes e cereais integra as tradições indígenas desde tempos imemoriais. Transmitidas de geração a geração, integram as práticas rituais intergeracionais que compõem a memória coletiva dos diferentes grupos étnicos que constituem a pluralidade histórica e étnico-cultural do Brasil. As práticas éticas passadas pelos ancestrais através da oralidade, costumam ser realizadas em momentos sagrados, rituais de cura, celebração.

As bebidas fermentadas geralmente ingeridas nestas ocasiões especiais de transcendência ritual e festividade potencializa a percepção extra-sensorial e espiritual, proporcionando uma maior conexão com as dimensões misteriosa e sagrada da natureza, comumente chamada pelos índios de “encantados”. As experiências cosmológicas e primordiais compõem a cosmovisão indígena e possibilitam um místico encontro com as forças espirituais da natureza.

Registros escritos e iconografias, repletas de símbolos e imagens, de muitos jesuítas e desbravadores em suas inóspitas expedições atestam que antes da chegada dos europeus ao território brasileiro, os povos nativos já consumiam bebidas embriagantes em seus rituais e celebrações conhecidos *caninagens*⁸⁰ em referência ao “*kavi*” bebida produzida através da fermentação da mandioca e consumida por muitos povos originários.

⁷⁹ DUARTE, Paulina do Carmo Arruda Vieira; STEMPLIUK, Vladimir de Andrade; BARROSO, Lúcia Pereira (org.). **Informe brasileiro sobre as drogas (2009)** SENAD, Ministério de Justiça. Disponível em: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/biblioteca/documentos/Relatorios/328379.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2015.

⁸⁰ Celebrações onde os índios consumiam livremente suas bebidas fermentadas e festejavam até ficarem embriagados.

As bebidas fermentadas são também utilizadas na alimentação pelos indígenas, geralmente caracterizadas por um peculiar sabor e alto poder nutritivo. Porém costumam ser consumidas em maior quantidade apenas na época da safra e colheita de determinada fruta, cereal e raiz utilizada no seu preparo específico. As bebidas fermentadas costumam ser produzidas observando-se tabus e dogmas inerentes à cultura de cada povo indígena, que pode envolver resguardo, fases da lua, relacionar-se com a idade e o gênero de quem tem a permissão para participar da cerimônia de preparação.

Entre os séculos XVI e XVII, as bebidas alcoólicas foram predominantemente utilizadas pelos índios como alimento, tanto as tradicionais indígenas, quanto àquelas obtidas através da fermentação de frutas e raízes, quanto o vinho trazido pelos colonizadores portugueses. Como mencionado anteriormente, a Carta de Pero Vaz de Caminha descreve o consumo do vinho desde o primeiro contato entre portugueses e índios.

Ao longo da história do Brasil destaca-se “a relação entre a produção e o consumo de bebidas alcoólicas e os contatos interétnicos”. Nesse sentido, a embriaguez desempenhou um “papel estratégico na configuração das relações sociais e dos sistemas culturais”. (FERNANDES, 2011, p. 9).

Fernandes (2011) explicita que quando se encontraram em terras brasileiras, os europeus e os nativos já tinham suas práticas éticas que eram baseadas em diferentes visões de mundo.

Estas formas nativas de experiência ética estavam, muitas vezes, em flagrante contradição com aquilo que os europeus consideravam como a forma correta de relacionamento com o álcool e com a ebriedade. (FERNANDES, 2011, p. 14).

De acordo com Fernandes (2011), a liberdade dos indígenas durante suas cerimônias éticas ameaçava as novas estruturas de poder dos europeus e desafiavam “seus instáveis mecanismos de controle” sobre os nativos.

Aos olhos dos europeus, estes pareciam possuídos por alguma força demoníaca, que aparentemente fruía das jarras e cuias nas quais suas estranhas bebidas espumavam. Uma boa parte dos esforços dos europeus foi inicialmente dirigida à extinção destes regimes éticos dos índios, vistos como uma ameaça à colonização dos corpos e das mentes dos povos nativos. (FERNANDES, 2011, p. 14).

O referido autor explica que a partir da constatação que a embriaguez advinda das *cauinagens* colocava em risco a dominação dos portugueses sobre os povos indígenas, foram construídas estratégias de restrição ao consumo,

No decorrer desta luta contra o beber indígena, defrontaram-se dois mundos étlicos muito diferentes, cujas lógicas mentais e práticas sociais haviam sido desenvolvidas durante milênios, de acordo com condições ecológicas e históricas muito específicas. No seio destas diferenças, foram construídos estereótipos que permitiram a elaboração de discursos que justificavam o domínio europeu a partir da necessidade de civilizar os povos nativos e reprimir suas formas de alteração da consciência. (FERNANDES, 2011, p. 14).

As bebidas alcoólicas destiladas foram utilizadas no longo processo de colonização e invasão do território nacional (QUILES, 2001), no qual os povos indígenas foram cruelmente submetidos a várias formas de extermínio, ao aprisionamento, escravidão, epidemias, assassinato das lideranças, violência sexual, entre outras formas de violência. Desta forma, se perpetuou o ciclo de violência vivenciado pelos índios no território brasileiro.

Insistir na denúncia, velada ou não, da utilização das bebidas como arma da colonização também representa, mesmo que de forma inconsciente, uma adesão à uma ideia clássica de uma “fraqueza atávica dos índios”, fraqueza que muitas vezes, foi exemplificada pela derrota indígena frente às bebidas europeias. (FERNANDES, 2011, p. 14, grifos do autor).

Fernandes (2011) busca elucidar as formas de embriaguez dos povos nativos e compreender como seus regimes étlicos influenciaram os primeiros séculos da colonização no Brasil, destaca também a necessidade de recuperar os índios como sujeitos históricos. Para ele, entender o

[...] lugar político e econômico das *cauinagens* nessas sociedades, é um passo inicial, e crucial, para a compreensão do longo e complexo processo de construção dos modos brasileiros de consumir álcool e experimentar a embriaguez. (FERNANDES, 2011, p. 15).

A embriaguez indígena expressava elementos históricos, rituais, simbólicos, culturais e a sociodiversidade dos distintos grupos étnicos que povoavam o Brasil, estava em muitos casos relacionadas com o sistema de guerra, especialmente com captura de inimigos.

Tais sessões de embriaguez possuíam uma profunda relação com o sistema de guerra e vingança das sociedades ameríndias, apresentando-se como um instrumento mnemônico em que a história de cada grupo, as crônicas de suas guerras e deslocamentos, as agruras e angústias causadas

pelas ações dos inimigos e seus atos violentos, as honrarias conseguidas por seus campeões eram lembradas e permanentemente reconstruídas. (FERNANDES, 2011, p. 46).

Além dos usos das bebidas fermentadas, próprios da cosmovisão indígena, deve-se considerar as consequências negativas da introdução das bebidas destiladas entre os povos indígenas, assim como a transformação dos padrões tradicionais de consumo como um intenso processo de aculturação e subordinação.

Tão importante quanto estudar as maneiras pelas quais as bebidas destiladas representaram um incentivo à desagregação ou sujeição das sociedades indígenas é perceber como as bebidas nativas foram combatidas ou incorporadas ao sistema colonial, e como as formas especificamente europeias de beber e de viver a experiência etílica foram apresentadas e, em última instância, impostas aos índios. (FERNANDES, 2011, p. 18).

Nas estratégias de controle ao consumo de bebidas alcoólicas, surgiu o preconceito e o estereótipo do índio bêbado e degenerado, relacionando os excessos alcoólicos à degradação, imoralidade e ao crime. Desde uma visão patologizante, a construção da imagem negativa do índio embriagado se tornou uma estratégia útil aos interesses da sociedade capitalista. O índio bebedor é duplamente estigmatizado, tanto pela raça/etnia quanto pela adição alcoólica, num claro exemplo da utilização das leis degeneracionistas concebidas pelos médicos higienistas europeus importadas para a América Latina. Nessa visão predomina a imagem do índio como um degenerado, preguiçoso, criminoso, selvagem e primitivo.

Além do álcool, outros símbolos de etnicidade também foram estigmatizados ao longo da história indígena, como por exemplo: a própria aparência física, as pinturas corporais, as vestimentas tradicionais, os idiomas originários, as tradições e rituais, entre outros.

Segundo Goffman (1975) aqueles que estão numa categoria estigmatizada transmitem um conjunto específico de conceitos relacionados à informação social que o sujeito transmite diretamente sobre si mesmo, incluindo-se suas experiências morais cruciais.

Para Foucault, “[...] a invenção do viciado é um mecanismo de controle, uma nova rede de poder/conhecimento”. (FOUCAULT, 1993, p. 88). A prevalência dos interesses dos europeus sobre os indígenas, ocasionou a marginalização, exclusão social e

invisibilização dos povos nativos. As injustiças sociais subjacentes a tais processos vêm se perpetuando de forma inexorável, desde a colonização até os dias atuais⁸¹.

Sendo assim, a estigmatização e discriminação decorrentes do estereótipo do “índio bêbado” continuam sendo praticadas pelas classes dominantes, desde um viés etnocêntrico. Pautadas no racismo, as ideologias excludentes seguem vigentes no Brasil, paradoxalmente sob o mito da democracia racial, para justificar a exploração e violência a que estão cotidianamente submetidos os povos indígenas. De acordo com o artigo 58 do Estatuto do Índio, Lei Federal número 6.001. de 1973, constitui crime contra os índios e sua cultura:

III - propiciar, por qualquer meio, a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas, nos grupos tribais ou entre índios não integrados. Pena - detenção de seis meses a dois anos. Parágrafo único. As penas estatuídas neste artigo são agravadas de um terço, quando o crime for praticado por funcionário ou empregado do órgão de assistência ao índio. (BRASIL, 1973).

Entretanto, a proibição de bebidas alcoólicas não diminuiu o consumo de álcool entre os índios, pelo contrário a medida favoreceu o comércio ilegal de bebidas nas aldeias indígenas. Por outro lado, campanhas publicitárias incentivam o consumo de bebidas alcoólicas, relacionando ao prazer, bem-estar, beleza, felicidade, socialização, festas aumentando significativamente a ingestão de álcool, principalmente entre as mulheres indígenas.

3.3 ÁLCOOL / ETNIA E GÊNERO: O PAPEL DAS MULHERES INDÍGENAS NA PRODUÇÃO DE BEBIDAS FERMENTADAS

Conforme narram muitos viajantes historiadores⁸², a fabricação das bebidas fermentadas como o *cauim* cabia às mulheres jovens e virgens, as quais mascavam a

⁸¹ O documentário “Índio Cidadão?” apresenta a luta indígena por direitos civis e políticos, sociais, culturais e econômicos em diferentes períodos da história do Brasil, com destaque à participação dos índios na Constituinte e elaboração dos artigos 231 e 232 na Constituição Federal Brasileira de 1988. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8>. Acesso em: 26 maio 2018.

⁸² STANDEN, Hans. **Viagem ao Brasil**. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1930; CLAUDE D', Abbeville. Histoire de la mission des Peres Capucins en l'isle de maragnan et terres circonuoisines. **Biblioteca Digital Curt Nimuendajú**, 1614. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/index:obras>. Acesso em: 30 jul. 2020;

mandioca e cuspiam-na em vasilhas de barro com água, deixando-a repousar por alguns dias para que ocorresse a fermentação. Essa forte bebida embriagante era consumida nas “cauinagens” e na alimentação.

Para compreender o papel das mulheres indígenas na fabricação das bebidas fermentadas é necessário compreender as diferenças culturais entre os povos nativos. “Deve-se notar que a produção, distribuição e consumo das cervejas e outras bebidas nativas são indissociáveis da estrutura social em que são elaboradas, e estão umbilicalmente ligadas aos sistemas hierárquicos presentes em cada sociedade”. (FERNANDES, 2011, p. 86).

Segundo Fernandes (2011), nas sociedades indígenas, os sistemas hierárquicos se definem a partir de determinados fatores como gênero, idade e posição social. Exemplificando a perspectiva de gênero, se podem citar as duas bebidas fermentadas dos índios Arara: o *aremko* e o *piktu*. O *aremko* é um vinho obtido através da seiva da palmeira *inajá*, cuja produção coletiva, requer uma intensa participação dos homens na construção de grandes andaimes utilizados para alcançar o alto das palmeiras e também de grandes traves para se locomoverem de uma árvore para outra e assim retirar sua seiva fermentada naturalmente com finos pedaços de bambu. Tais diferenciações técnicas e simbólicas atribuem um caráter essencialmente masculino à fabricação do *aremko*.

Por outro lado, a cerveja *piktu* é produzida a partir de diversos materiais como a mandioca, o milho ou a banana e requer a saliva como agente de fermentação, atribuindo-se assim um papel essencial às mulheres.

O *piktu*, por seu turno, é produzido pela já conhecida técnica dos bochechos (*ibabuké*, na língua arara). A massa produzida a partir dos diferentes materiais utilizados na fabricação das bebidas é bochechada por um grande número de pessoas – mulheres preferencialmente, mas também por homens – que a deitam em muitos recipientes, nos quais descansa por cerca de três dias. Durante este período, acrescenta-se água até se atingir a consistência e o grau de fermentação desejados. Tal como outras cervejas nativas, o *piktu* é uma bebida marcada pelo signo feminino. (FERNANDES, 2011, p. 80).

Valcárcel (2008) discute o multiculturalismo, vinculando-o com diversos temas como a globalização, o universalismo, o feminismo e o comunitarismo. Desde este

enfoque, destaca as distintas formas com que uma comunidade produz e reproduz as diferenças de gênero no intuito de preservar uma memória de origem coletiva. A partir de um conjunto de práticas sociais, entre as quais são especialmente relevantes as de gênero, a vida em uma comunidade pressupõe costumes, crenças, rituais, normas familiares, matrimoniais, vestimentas específicas, uso de espaços e de tempos, tabus, regras alimentares, relações entre grupos de idades diferenciadas e de relações de gênero. Sendo assim, os homens e as mulheres não estão separados de forma meramente biológica, natural e espontânea, mas, sobretudo, por conjuntos normativos social e culturalmente determinados.

3.3.1 Interface Etnia/Gênero: Mulheres Indígenas na Luta por Autonomia e Protagonismo

A participação das mulheres indígenas nas articulações sociais e políticas, reivindicando terra, trabalho, educação, saúde, inserção política e melhores condições ambientais vem aumentando paulatinamente.

A articulação das mulheres indígenas é recente, na década de 90 foi constituída a Comissão de Mulheres Indígenas do Leste – COMIL. O Comitê Intertribal de Mulheres Indígenas – COIME, dirigido por Graciliana Celestina (Xucuru-Kariri), é também importante instituição de articulação indígena feminina. Atualmente a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME está organizando encontro de mulheres. (AGUIAR, 2008, p. 102).

É crescente também a presença feminina em instâncias de decisão e poder tanto nas comunidades indígenas, quanto no movimento indígena organizado. Atualmente, existem caciques e vice-caciques mulheres em alguns povos, como: Jenipapo-Kanindé, Xucuru-Kariri, Pataxó hãhãhãe, Kiriri, Tupinambá e Kaingang.

As mulheres indígenas participam ativamente das mobilizações e exercem a liderança nas lutas pela terra, articulações políticas, implementação de organizações indígenas, tomada de decisões, iniciativas de geração de renda, elaboração de projetos sociais, educacionais e outras ações em prol da autosustentabilidade. Buscando soluções coletivas, as mulheres indígenas reúnem-se periodicamente para refletir e discutir problemas comuns e participam de diversos eventos promovidos por instituições de ensino superior, associações indigenistas, órgãos governamentais, organizações não governamentais, entre outros.

Em 2007 foi realizado o primeiro grande encontro de mulheres indígenas em Belo Horizonte, denominado 1º Encontro das Guerreiras Mulheres

Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. O objetivo do referido encontro foi promover a discussão de problemas e demandas específicas das mulheres indígenas, para esse fim a APOINME recebeu recursos financeiros internacionais de instituições como a Oxford e União Europeia. (AGUIAR, 2008, p. 103).

A Cacique Pequena, líder da comunidade Jenipapo-Kanindé, onde se realizou a segunda etapa do trabalho de campo, foi a primeira cacique mulher nomeada no Brasil em 1995. Maria de Lourdes da Conceição Alves – a “Cacique Pequena”, de acordo com Valério (2016), “possui uma administração incontestável e méritos pessoais que a evidenciam na comunidade e em todo o país, pois segundo a mesma possui vários elementos que poderiam utilizar para discriminá-la, ou seja, o fato de ser mulher, indígena, pobre, semianalfabeta e idosa”. (VALÉRIO, 2016, p. 115).

A realização do trabalho de campo oportunizou a convivência com a Cacique Pequena, uma grande mãe de sua numerosa família formada por 16 filhos, dos quais 14 vivem na reserva, mais de 50 netos e demais parentes (genros, sobrinhos e primos), uma “Pequena Notável” nas palavras de Valério (2016) que a descreve como “uma grande mulher e exímia líder de singela estatura”, especialmente por seu carisma e sua sabedoria empírica que contribuem para a conquista de benefícios para a sua comunidade.

Dentre as conquistas da Cacique Pequena, durante seu cacicado, destaca-se o transporte escolar, posto de saúde, escola indígena diferenciada, um galpão para manufaturas artesanais, casa de farinha, criação do museu Jenipapo-Kanindé que conta a história da comunidade e construção da Pousada do Índio, a qual conta com mão-de-obra especializada formada pela própria comunidade, constituindo-se numa fonte de renda através da promoção do turismo local.

De acordo com Valério (2016), no ano de 2015, a Secretaria de Cultura do Governo do Estado do Ceará divulgou os selecionados como Tesouros Vivos da Cultura⁸³, e entre os selecionados estava o nome de Maria de Lourdes da Conceição Alves, a Cacique Pequena, que teve seu nome inscrito no Registro dos Mestres da Cultura Tradicional, uma conquista que sem dúvida trouxe mais visibilidade para a comunidade Jenipapo-Kanindé.

⁸³ Os “Tesouros Vivos da Cultura” são pessoas, grupos e comunidades reconhecidas detentoras de conhecimentos da tradição popular do Estado. No ano de 2015, ao todo foram inscritos 91 nomes dos quais foram escolhidos 9 incluindo o nome da Cacique Pequena. VALÉRIO, D. M. **A intraculturalidade nas comunidades indígenas da região metropolitana de Fortaleza – Ce – Brasil: caminho para o desenvolvimento e sobreculturalidade.** Salamanca: Ediciones Vitor, 2016. Disponível em: <http://www.ceara.gov.br/sala-de-imprensa/noticias/14328-secult-divulga-selecionados-do-edital-tesouros-vivos-da-cultura-com-nove-mestres-e-dois-grupos-contemplados>. Acesso em: 10 out. 2015.

Como visto, as bandeiras das mulheres indígenas anteriormente se relacionavam basicamente com temas comuns à toda a comunidade, como a terra, saúde e educação. Gradativamente as mulheres indígenas passaram a abordar questões femininas, por exemplo, a violência de gênero, violência sexual, saúde da mulher, etc. Por outro lado, as relações de gênero em muitas aldeias ainda são bastante hierarquizadas, caracterizando-se por dinâmicas de dominação/subordinação e autonomia/dependência, observando-se o predomínio do machismo em diferentes contextos socioculturais e étnicos.

Os encontros de mulheres indígenas costumam reunir anciãs, professoras, costureiras, enfermeiras e donas de casa, dentre outras categorias, e geralmente são realizados com o apoio de instituições governamentais e não governamentais, como a FUNAI, Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas – PDPI, CIMI e associações indigenistas. O “Ciclo Encontro de Mulheres Indígenas”⁸⁴ promovido pelo Serviço Social do Comércio – SESC de São Paulo, realizado em 2015, reuniu mulheres indígenas de diferentes etnias – Kura Bakairi, Yawalapiti, Kamaiurá, Guarani, Karajá, Javaé e Xavante – “para uma reflexão em torno do universo feminino indígena e as culturas indígenas em suas diversidades” exemplifica as articulações femininas contemporâneas.

Casos de violência de gênero tem ocorrido em algumas etnias do Brasil, em muitos casos as mulheres indígenas são agredidas por seus maridos. Antes imperava a lei do silêncio e tais casos eram resolvidos pela própria comunidade, no entanto algumas jovens índias já estão denunciando estes abusos. Também têm sido realizados encontros de mulheres indígenas, nos quais além de reivindicar sua participação no movimento organizado, discutem a violência doméstica entre outros temas femininos. Algumas mulheres indígenas estão estudando e debatendo a Lei Maria da Penha.

O encontro intitulado “Diálogos com mulheres indígenas sobre política e violência” promovido pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social –PPGAS, Universidade Federal de Goiás – UFG, realizado em 27 de janeiro de 2016 reuniu mulheres indígenas de três etnias do estado de Goiás: Xavante, Apinajé e Xerente, além de professores, pesquisadores, estudantes e índios que cursavam a Licenciatura Intercultural Indígena na UFG. As mulheres indígenas narraram suas experiências e responderam a perguntas sobre temas diversos, entre estes as relações de gênero e a violência doméstica

⁸⁴ SÃO PAULO. Centro de Pesquisa e Formação – Sesc. Ciclo encontro com mulheres indígenas, fev. 2020. Disponível em: <https://centrodepesquisaeformacao.sescsp.org.br/atividade/ciclo-encontro-com-mulheres-indigenas>. Acesso em: 10 nov. 2015.

nas aldeias, num enriquecedor e emocionante debate. Esclareceram que o movimento indígena trata de questões mais gerais como terra, educação e saúde. Afirmaram que a violência nas aldeias teve sua origem com a chegada do Serviço de Proteção ao Índio – SPI e que atualmente está atrelada ao “alcoholismo”, ao desmatamento e ao entorno social não indígena.

Sobre a violência de gênero e o machismo nas aldeias, as mulheres indígenas destacaram as diferenças culturais, explicando que cada povo tem a sua cultura, a sua tradição e, portanto, recorre a formas específicas para combatê-la. Relataram que o machismo prevalece em muitas aldeias, nas quais os homens mandam e as mulheres obedecem.

Ao serem interrogadas sobre a reação dos esposos em relação à mulher assumir o cargo de cacique, uma das indígenas afirmou que no seu povo os homens não aceitam. Contou ainda que, segundo a tradição, nos casos de violência de gênero o agressor ou agressora é isolado, não participa mais das festas da aldeia, sendo este um outro problema difícil de mudar, pois se trata de um costume antigo que integra um sistema de justiça próprio.

Além disso, a indígena explicou que as equipes multidisciplinares que prestam assistência nos postos de saúde das aldeias não conseguem contemplar as diferenças étnicas e culturais de cada povo. Sendo assim, a assistência diferenciada fica apenas no papel, isto é, não se efetiva. A família da pessoa agredida muitas vezes reage e faz justiça com as próprias mãos através de punições infringidas ao/a agressor(a). Afirmou ainda que geralmente a aldeia não denuncia, mas resolve o problema da agressão internamente e que, em muitos casos, predomina o silêncio, pois muitas mulheres indígenas não falam que estão sendo agredidas.

Outra palestrante explicou que antigamente o cargo de cacique era hereditário em seu grupo étnico, e que, por ser mulher, foi difícil assumir o cargo de cacique na sua aldeia, para tanto teve que se posicionar contra o seu próprio marido. Relatou também frequentes casos de suicídio em sua aldeia localizada na Ilha do Bananal, onde 20 indígenas se suicidaram, entre estes perdeu três filhos adolescentes.

Confirmando as diferenças culturais outra indígena participante do evento, afirmou que no seu povo não existem muitos casos de suicídio e que seu marido a incentivou a ser uma liderança em sua comunidade. Pontuou que não se pode implantar um sistema feminista que menospreze os homens. Contou que foi vítima de violência doméstica, sendo

discriminada pelo seu pai e afirmou que a mulher indígena muitas vezes não pode dar a sua opinião.

Contudo, as mulheres indígenas destacaram alguns aspectos positivos sobre a referida problemática, explicaram que diversos grupos étnicos estão, paulatinamente, desenvolvendo um olhar crítico em relação à violência de gênero e buscando mecanismos de enfrentamento. Dentre os avanços observados, destaca-se a criação do Dia Internacional da Mulher Indígena no ano de 1983, data comemorada em 05 de setembro; a abertura de novos espaços de diálogo; algumas mulheres indígenas violentadas estão denunciando os casos em delegacias das cidades vizinhas às aldeias e recorrendo à Lei Maria da Penha⁸⁵; maior articulação das mulheres indígenas face à violência de gênero que, segundo elas, é um problema muito difícil de ser resolvido, tanto para elas, quanto para não indígenas. Outros problemas verificados entre mulheres indígenas de diferentes idades são a violência sexual, como o estupro por não indígenas e a prostituição, em muitos casos a única fonte de renda.

Em sua incessante luta por direitos, a “Primeira Marcha de Mulheres Indígenas” reuniu vozes femininas de todo o país entre os dias 9 e 14 de agosto de 2019 em Brasília, com o tema “Território: nosso corpo, nosso espírito”⁸⁶. A assistência à saúde da mulher indígena foi uma das principais reivindicações. Vale destacar que as mulheres indígenas, geralmente, não contam com uma assistência diferenciada nas aldeias, por exemplo, em relação ao planejamento familiar a saúde reprodutiva não costuma ser suficientemente assistida.

⁸⁵ BRASIL. A Lei Maria da Penha – Lei 11340/06 | Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 – cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher. Disponível em: <http://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/95552/lei-maria-da-penha-lei-11340-06>. Acesso em: 10 dez. 2015.

⁸⁶ CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Mulheres em luta**: as principais pautas da 1ª marcha das mulheres indígenas, ago. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/mulheres-em-luta-as-principais-pautas-da-1a-marcha-das-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 05 jun. 2020.

II PARTE PSICOSSOCIAL

CAPÍTULO 4

O CONSUMO DE ÁLCOOL ENTRE INDÍGENAS NO BRASIL: DIMENSÃO INDIVIDUAL, COLETIVA E ÉTNICA

Apesar dos intensos processos de modernização, muitos povos indígenas do Brasil ainda garantem a sua sobrevivência através da pesca, caça, plantio e da produção de artesanato. Entretanto, diante da escassez de recursos naturais (original fonte de sua subsistência) ocasionada pela atual crise ambiental e suas consequências como o aquecimento global, seca, desmatamento, exploração mineral, poluição, contaminação e desaparecimento dos rios, extinção dos animais; diminuição de solos férteis, muitos deles veem-se ameaçados em seus direitos fundamentais e justiça social garantidos a partir dos marcos legais elaborados e promulgados no último século.

Diante de uma realidade insustentável de miséria, exploração e exclusão social, as estratégias de sobrevivência até então utilizadas precisam ser rapidamente repensadas com o propósito de garantir o desenvolvimento, a autosustentabilidade e a autonomia dos povos indígenas.

Fatores como a pobreza, exclusão social e o analfabetismo estão diretamente relacionados com a predominância das enfermidades crônicas. A pobreza é uma realidade inexorável muitos indígenas. O Banco Mundial (2012) estima que os povos indígenas correspondem a aproximadamente 5% da população mundial, mas representam 15% dos que vivem em situação de extrema pobreza. No Brasil, assim como em outros países latinoamericanos, os indígenas costumam ser os mais afetados pela pobreza, especialmente nas regiões menos desenvolvidas como o Norte e Nordeste, o que implica no aumento das doenças crônicas, entre as quais situa-se a Síndrome de Dependência do Álcool definida pela Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde - CID 10, na seção F10.2, refere-se aos transtornos mentais e comportamentais devidos ao uso de álcool.

A complexa história do consumo de álcool entre indígenas brasileiros denuncia a propagação e a forte influência das ideias degeneracionistas em diferentes contextos

socioculturais, assim como a implacável utilização das suas estratégias em benefício de interesses particulares até os dias atuais. A estigmatização, criminalização e o estereótipo do “índio bêbado” continuam sendo utilizados para justificar a exploração e a violência a que estes povos são cotidianamente submetidos.

As mudanças nos modos de vida ocasionadas pela diáspora, os processos de modernização e a conseqüente fragmentação das identidades étnicas são determinantes do abuso de álcool entre indígenas.

No entanto, a dimensão étnico-racial da marginalização, discriminação e violência entre os povos indígenas e suas conseqüências para a saúde ainda são pouco pesquisadas no Brasil. A produção científica sobre a saúde indígena, em grande medida, tem se centrado nas doenças parasitárias, nutrição/alimentação, saúde bucal, demografia, políticas públicas de saúde e doenças crônico-degenerativas. (SOUZA, 2013).

Langdon (2001) assinala que no Brasil, somente nos últimos 15 anos o consumo abusivo de bebidas alcoólicas entre os povos indígenas foi percebido como um problema de alta relevância. A referida autora aponta a existência de uma grande lacuna em relação a pesquisas que dimensionem adequadamente o consumo abusivo de álcool entre os povos nativos, apesar de ser uma grave problemática enfrentada por muitas etnias na atualidade. Por outro lado, observa-se uma ineficiência do Sistema de Informação da atenção à Saúde Indígena – SIASI⁸⁷ que deveria agrupar os dados epidemiológicos dos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEIs, otimizando a coleta e a sistematização de dados sobre a saúde indígena.

O consumo de álcool entre povos indígenas apresenta três dimensões: individual, coletiva e étnica. A dimensão individual refere-se aos fatores genéticos e aos aspectos comportamentais, onde o uso abusivo caracteriza-se pelo consumo compulsivo de bebidas alcoólicas, cujo bebedor desenvolve progressivamente uma tolerância à intoxicação e apresenta sinais e sintomas em estados de abstinência.

A dimensão coletiva refere-se aos aspectos sociais, culturais, políticos e ideológicos do consumo do álcool. Segundo Menéndez (2013) o papel do sujeito bebedor deve ser pensado em articulação com processos socioculturais e/ou político-econômicos nos

⁸⁷ SIASI – Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena. (Versão 4.0). Disponível em: <http://www.ccms.saude.gov.br/saudeindigena/asesai/sistemasdeinformacao.html>. Acesso em: 10 nov. 2015.

distintos grupos sociais e ainda “[...] como instrumento de controle social, de exploração econômica, de justificativas racistas, ou de legitimador de violências intrafamiliares”. (MENÉNDEZ, 2013, p. 13). Segundo este autor,

A identificação e a autoidentificação de grupos étnicos ou de classes sociais com o “alcoholismo”, assim como as estigmatizações ou relações de hegemonia/subalternidade desenvolvidas em torno do álcool e do alcoholismo, são construções sociais geradas por meio de processos econômicos e políticos e/ou ideológicos/culturais. Assim, a descrição das condições que caracterizam o consumo do álcool permitiria entender tanto determinadas consequências patológicas como a funcionalidade sociocultural desse mesmo uso. São essas condições – e não o ato da ingestão – que possibilitarão compreender a agressividade ou a estigmatização tanto em nível individual como coletivo. (MENÉNDEZ, 2013, p. 12).

A dimensão étnica relaciona-se aos modos tradicionais de consumo verificados em cada povo indígena e à multiplicidade de funções socioculturais que o álcool representa nas distintas etnias. Neste sentido, destacam-se “[...] as funções psicotrópicas, terapêuticas, alimentares, de sociabilidade, de coesão, de transgressão ou de *‘válvula de escape’*, tomando parte em rituais religiosos, profissionais e/ou familiares”. (MENÉNDEZ, 2013, p. 12, grifos do autor).

Oliveira (2001) no estudo denominado “Alcoholismo entre os Kaingang: do sagrado e lúdico à dependência” analisa o significado das bebidas fermentadas no contexto ritualístico, utilizado como reafirmação grupal em festas sagradas e profanas. O autor critica a instalação de alambiques por órgão oficial do governo dentro da área indígena, ele acredita que tais padrões de contato com a sociedade nacional desvirtuam as práticas tradicionais. Oliveira (2003) considera que em diversas etnias e grupos, existem dificuldades em diferenciar o significado do beber ritualístico e outras formas de ingestão, destaca ainda o caráter lúdico atribuído à bebida alcoólica, que contribui para a alegria do índio.

Considerando as complexidades e contradições inerentes, uma compreensão mais aprofundada do consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas deveria integrar os fatores biomédicos e socioculturais envolvidos, além de considerar os significados e interpretações atribuídos pelos bebedores à sua própria conduta alcoólica. Estes elementos são essenciais para a compreensão do universo sociocultural, simbólico, subjetivo e comportamental, que motiva os índios a consumir bebidas alcoólicas.

Entretanto, verifica-se atualmente um significativo aumento de estudos e publicações sobre o consumo de bebidas alcoólicas entre povos indígenas na busca de elucidar aspectos etiopatogênicos, psicológicos, sociológicos, antropológicos, históricos,

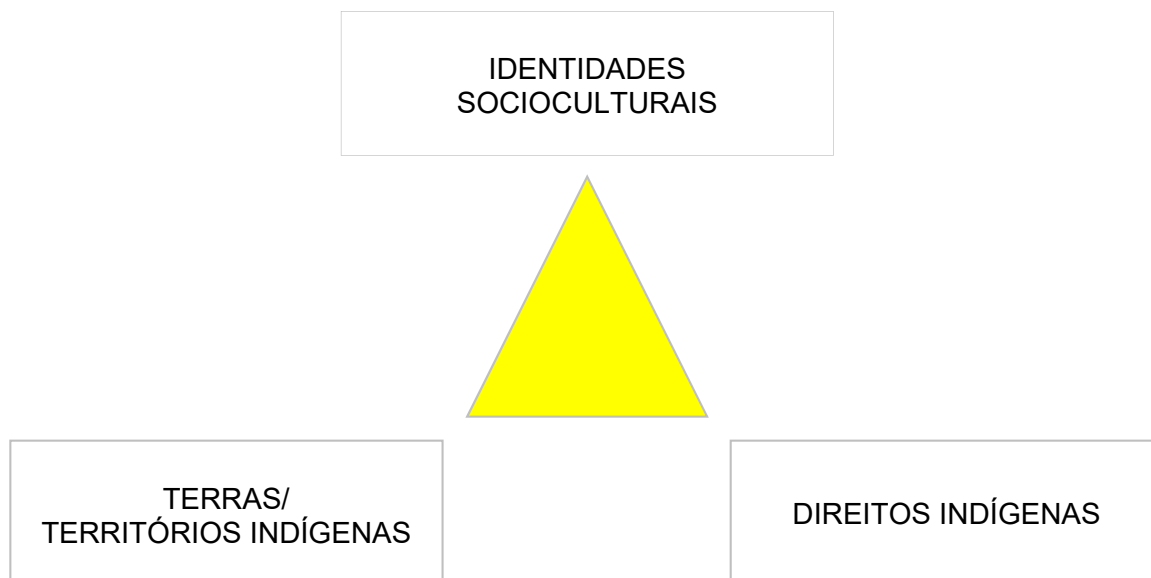
econômicos e ambientais. Paulatinamente, o consumo de bebidas alcoólicas, vem se constituindo em um frutífero campo interdisciplinar de investigação e produção de conhecimentos importantes para a compreensão do crescente processo de alcoolização indígena, bem como para a implementação de programas educativos e médicas de prevenção do alcoolismo nas aldeias.

Torna-se imprescindível conhecer o processo histórico-cultural da comunidade investigada a partir da formulação de propostas e metodologias de investigação quantitativas e qualitativas sobre o consumo abusivo de bebidas alcoólicas entre indígenas. Levando-se em conta a diversidade sociocultural e a heterogeneidade dos perfis epidemiológicos, é fundamental realizar estudos e pesquisas que possam elucidar os múltiplos fatores que interagem no processo de alcoolização indígena.

Para a formulação de medidas preventivas, campanhas educativas e programas de intervenções psicossociais para a reabilitação dos bebedores é essencial compreender os aspectos simbólicos, subjetivos, socioculturais e políticos que circundam o ato de beber entre indígenas. Na análise da conduta bebedora é fundamental considerar o violento processo histórico vivenciado por estes povos, uma vez que as situações de tensão social geralmente estão intimamente relacionadas com os comportamentos aditivos.

4.1 TRÍADE: IDENTIDADES SOCIOCULTURAIS / TERRAS E TERRITÓRIOS INDÍGENAS / DIREITOS INDÍGENAS

A compreensão da evolução histórica do consumo de álcool entre indígenas brasileiros e do crescente processo de alcoolização verificado em muitos povos atualmente, requer uma reflexão sobre as complexas relações explicitadas através da tríade identidades socioculturais; terras e territórios indígenas e direitos indígenas.

Figura 3 – Tríade

Fonte: Autoria própria.

Cabe assinalar que essa divisão é meramente didática, uma vez que o indígena, assim como qualquer ser humano, atua na sua totalidade, isto é, funciona como um todo integrado no seu modo de pensar, sentir e agir, expressando a plenitude de sua existência nas dimensões biológica, psíquica, social, histórica, cultural, política e espiritual.

Carl Rogers, em sua perspectiva terapêutica centrada no cliente, afirma a existência,

[...] um “campo de experiência” único para cada indivíduo, também chamado “campo fenomenal” o qual contém “tudo o que se passa no organismo em qualquer momento, e que está potencialmente disponível à consciência”. Na visão de Rogers, o campo de experiência “inclui eventos, percepções, sensações e impactos dos quais a pessoa não toma consciência. (ROGERS, 1959 apud FADIMAN & FRAGER, 1986, p. 226).

Fadiman e Frager (1986) explicam que enquanto outros teóricos da Psicologia utilizam o termo *self* para designar a parte fixa e invariável da identidade, para Rogers trata-se de um processo contínuo de construção e reconstrução do autoconceito, isto é, a visão que uma pessoa tem de si mesma, envolvendo experiências passadas, estimulações presentes e expectativas futuras.

A personalidade do indígena integra, de forma cosmológica, primordial, imediata e simultânea, os três aspectos mencionados: identidades socioculturais/terras e territórios indígenas/direitos indígenas. Os quais são inter-relacionados, interdependentes e indivisíveis; inerentes ao sujeito indígena e essenciais à sua existência.

4.1.1 Identidades Socioculturais e Étnicas

A diversidade étnica e sociocultural dos povos indígenas, presentes em vários estados brasileiros, traduz força, a riqueza de suas tradições, bravura e espírito guerreiro, persistindo, apesar da inexorável influência dos atuais processos de aculturação e urbanização massivas. Cabe assinalar que, no Brasil, há duas condições básicas para o reconhecimento oficial de um povo indígena, ou seja, de sua etnicidade:

- 1^a) Acionar uma memória histórica nativa;
- 2^a) Ter um projeto de vida social em uma terra de uso exclusivo⁸⁸.

As identidades são históricas e devem ser entendidas de acordo com o contexto sociocultural no qual se inscrevem. Luciano (2006, p. 40) esclarece que não existe uma identidade indígena genérica de fato, mas uma identidade política e simbólica que articula, confere visibilidade e acentua as identidades étnicas, quer dizer, aquelas que são específicas, como a identidade Baniwa, a identidade Guarani, a identidade Yanomami, entre outras. Cada grupo étnico compartilha uma memória histórica coletiva e, portanto, cumprem o primeiro critério para o reconhecimento de sua etnicidade.

Enfatizando as diferenças socioculturais entre os diversos povos, este autor indígena afirma que:

De fato, não existe um índio genérico [...] talvez exista no imaginário popular, fruto do preconceito de que índio é tudo igual, servindo para diminuir o valor e a riqueza da diversidade cultural dos povos nativos e originários da América continental. Os povos indígenas são grupos étnicos diversos e diferenciados, da mesma forma que os povos europeus (alemão, italiano, francês, holandês) são diferentes entre si. Seria uma ofensa dizer que o alemão é igual ao português, da mesma maneira que é ofensa dizer que o povo Yanomami é igual ao Guarani. (LUCIANO, 2006, p. 40–41).

⁸⁸ O segundo critério também se aplica aos *quilombos* (lugar de refúgio de escravos africanos no Brasil. O mais conhecido foi o Quilombo dos Palmares. No Brasil, ainda existem *quilombos* onde vivem afrodescendentes).

Ao identificar-se um indivíduo a partir de uma categoria, geralmente ocorre um julgamento segundo crenças, valores e preconceitos internalizados ao longo da vida do sujeito. A formação dessas impressões determina a evolução do indivíduo categorizado, constituindo visões estereotipadas. O pensamento categórico exerce uma influência muito grande sobre a percepção social, que filtra a imagem percebida de acordo com os interesses, necessidades e crenças individuais. Essa imagem é classificada e organizada conforme um “singular campo perceptivo”, que só tem sentido para o próprio sujeito na estruturação de sua subjetividade.

Apesar dos critérios estabelecidos, existe uma grande problemática em torno do número estimado de indígenas no Brasil. A complexidade para definir quem são os índios no Brasil expressa-se de múltiplas formas, como por exemplo na intensa variação dos dados demográficos e nos critérios estabelecidos para o reconhecimento oficial de um Povo Indígena.

Em 1960, ao referir-se ao indigenismo⁸⁹, Gamio destacou que

[...] essa questão implica três perguntas que parecem fáceis de responder, mas que não são em realidade: quantos, quem e como são os habitantes da América que devem ser propriamente conceituados como indígenas? (GAMIO, 1966, p. 175–176).

Para melhor compreensão da problemática, é essencial recorrer à própria definição de “índio”, pois este foi o termo equivocadamente utilizado para denominar os nativos que habitavam o Brasil na época do descobrimento já que Pedro Álvares Cabral pensava ter chegado às Índias. Desde então, esta denominação continuou sendo genericamente usada para nomear as gerações que se seguiram, originárias dos povos nativos tradicionais, até os dias atuais.

Os significados atribuídos ao termo caracterizam-se por uma multiplicidade de elementos históricos, simbólicos, culturais e políticos que povoam as representações sociais e a imaginação da sociedade brasileira. Oliveira (1993) destaca a imagem folclórica e arquetípica do índio, geralmente representada nos livros didáticos sobre a história do Brasil.

[...] há um uso muito difuso e generalizado, materializado nas definições do dicionário, expresso na fala cotidiana, no imaginário popular, na literatura e nas artes eruditas, enraizando-se inclusive no pensamento

⁸⁹ Indigenismo: política realizada pelos estados americanos para atender e resolver os problemas que confrontam as populações indígenas, com o objetivo de integrá-las à nacionalidade correspondente. (ALEJANDRO MARROQUÍN, 1972).

científico. Nesses domínios, *índio* corresponde sempre a alguém com características radicalmente distintas daquelas com que o brasileiro costuma se fazer representar. A imagem arquetípica predominante é a de um habitante da mata, que vive em bandos nômades e anda nu, que possui uma tecnologia muito simples e tem uma religião própria (distinta do cristianismo). Os elementos fixos que compõem tal representação propiciam tanto a articulação de um discurso romântico, onde a natureza humana aflora com mais propriedade no homem primitivo, quanto na visão do selvagem como agressivo, cruel e repulsivo (OLIVEIRA, 1993, p. 5).

Embora tenham o direito à diferença e à autodeterminação cultural e étnica garantidas em distintas leis nacionais e internacionais, as representações sociais que circundam a imagem do indígena revelam fortes resquícios do pensamento racista, característico do Período Republicano, no qual os indígenas são primitivos, selvagens, preguiçosos, bêbados etc. Nesta ótica, são seres essencialmente distintos, subdesenvolvidos e inferiores aos europeus, desde uma ideologia eurocêntrica. A etnicidade foi associada à índole, conduta e capacidade do indígena, adotando-se as premissas do degeneracionismo para inferiorizar e desqualificar os índios e assim justificar exclusão social, submissão e exploração.

Segundo Hall (2002, p. 8) as identidades culturais são “aqueles aspectos de nossas identidades que surgem do nosso pertencimento a determinadas culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, sobretudo, nacionais”. O autor afirma que as identidades modernas estão sendo “descentradas”; isto é, deslocadas ou fragmentadas,

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados (HALL, 2002, p. 9).

Hall refere-se à “descentração” do sujeito como a perda do “sentido de si”, isto é, de referências pessoais e coletivas que alicerçam a personalidade. Esclarece que “esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos, tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo”. (HALL, 2002, p. 9). As incessantes dinâmicas e contradições, ao longo do tempo, definem historicamente a identidade. Porém, a falta de uma unidade integrada, coerente, estável e segura estruturando a identidade conduz à incerteza, desconfiança e falta de perspectiva futura. Tais dúvidas relativas à continuidade nos processos sociais básicos, que caracterizam a humanidade no tempo presente, costumam ser geradoras de medo, ansiedade e angústia.

Delgado (2006) esclarece que a pluralidade de sujeitos, que constroem a história da humanidade,

Inúmeras vezes defendem ideais e programas opostos, o que é peculiar à heterogeneidade do mundo em que vivemos. Seus pensamentos e suas ações traduzem a multiplicidade que lhes é inerente, a maior riqueza do ser humano: a alteridade. Alteridade que é referência de diferentes identidades – étnicas, culturais, nacionais, religiosas, sociais, de gênero, ideológicas. Alteridade que traduz a multiculturalidade e a diversidade do potencial criativo do ser humano nas mais diferentes áreas de atuação. (DELGADO, 2006, p. 55).

De acordo com Silva (2000), através das representações sociais presentes na história cultural e política dos diferentes grupos humanos, torna-se possível identificar os elementos simbólicos que conduzem os sujeitos a determinadas ações. Tais ações seguem uma lógica social específica, em consonância com o “lugar” histórico e socialmente definido, que é ocupado pelo sujeito. Sobre a função política dos sistemas simbólicos, Bourdieu esclarece que,

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a “domesticação dos dominados”. (BORDIEU, 2010, p. 11).

Segundo Jodelet (1985), as representações sociais são modalidades de conhecimento prático que contribuem para a compreensão e a comunicação do contexto social, material e ideativo. Constituem-se por aspectos cognitivos como imagens, conceitos, categorias e teorias, os quais são socialmente elaborados e compartilhados.

Spink (2003) assinala que as representações sociais são fenômenos essencialmente sociais que devem ser entendidos a partir das funções simbólicas e ideológicas que se assumem em determinado contexto onde são produzidas e das formas de comunicação com que se expressam. Ao situar-se na vertente teórica da Psicologia Social, as representações sociais convertem-se num campo psicossocial transdisciplinar, uma vez que é compartilhado por outras áreas de conhecimento como Filosofia, História, Sociologia e Psicologia Cognitiva. Assim, a autora destaca as representações sociais como um conceito transdisciplinar situado na interface dos fenômenos individual e coletivo.

Serge Moscovici (2005) considera que uma das funções das representações sociais é “convencionalizar” objetos, pessoas ou acontecimentos, dando-lhes forma e classificando-os em uma determinada categoria que, gradualmente, se impõe como modelo de um determinado grupo de pessoas. Assim, estamos todos envolvidos em imagens, linguagem e cultura, que nos são impostas por representações do grupo ao qual pertencemos.

Segundo Moscovici, as Representações Sociais são modalidades de conhecimento particular que circulam no dia-a-dia e que têm como função a comunicação entre indivíduos, criando informações e nos familiarizando com o estranho de acordo com categorias de nossa cultura, por meio da ancoragem e da objetivação. Ancoragem é o processo de assimilação de novas informações a um conteúdo cognitivo-emocional pré-existente, e objetivação é a transformação de um conceito abstrato em algo tangível. (MOSCOVICI apud BERTONI, 2007, p. 52).

Bertoni argumenta que “[...] a realidade é, para a pessoa, em grande parte, determinada por aquilo que é socialmente aceito como realidade”. (BERTONI, 2007, p. 52).

Entre os anos 1970 a 1980, surgiram novas concepções como diversidade cultural, respeito à diferença, multiculturalismo e autodeterminação étnica. À luz da Psicologia,

Identidade é a denominação dada às representações e sentimentos que o indivíduo desenvolve a respeito de si próprio, a partir do conjunto de suas vivências. A identidade é a síntese pessoal sobre o si mesmo, incluindo dados pessoais (cor, sexo, idade), biografia (trajetória pessoal), atributos que os outros lhe conferem, permitindo a representação a respeito de si. (BOCK, 1993, p. 136–137).

Bock (1993) assinala que o conceito de identidade ultrapassa a visão dicotômica do homem enquanto um conjunto de papéis, valores, habilidade, atitudes, entre outros. Uma compreensão mais aprofundada, requer a percepção do homem como uma totalidade, abrangendo todos os aspectos envolvidos na alteridade de forma integrada. Assim, busca-se apreender

[...] a singularidade do indivíduo, produzida no confronto com o outro. A mudança nas situações sociais, a mudança na história de vida e nas relações sociais determinam um processar contínuo na definição de si mesmo. (BOCK, 1993, p. 136–137).

A construção da identidade ocorre a partir da história de vida do sujeito, isto é, do conjunto de suas vivências e experiências definidas a partir de modelos de aprendizagem

construídos cotidianamente nas diversas etapas de seu desenvolvimento motor, afetivo e intelectual. Através de contínuos processos subjetivos, a realidade é interpretada de forma particular e individual, por meio dos significados atribuídos ao que é vivenciado, construindo assim a singularidade do sujeito.

Para Munanga (2005)⁹⁰, o movimento e a dinâmica das contínuas elaborações subjetivas caracterizam o processo de construção da identidade. Sendo assim, a questão da identidade apresenta uma dinâmica inesgotável no espaço/tempo. As explicações e conclusões neste âmbito serão sempre provisórias, considerando-se as intermináveis mudanças no contexto histórico, social, cultural, econômico e político em que o indivíduo está inserido. As identidades indígenas, por sua vez, seguem a mesma orientação, já que, de forma contínua e ininterrupta, transformam-se ao longo do tempo. Nesse sentido, o índio contemporâneo é essencialmente diferente do índio colonial.

Erickson, ao estudar as relações entre identidade cultural e equilíbrio psicossocial em uma reserva indígena Sioux, Dakota do Sul (território concedido pelo governo dos Estados Unidos) onde viviam 8000 índios Dakota, afirmou:

Sólo el más empecinado de los románticos esperará encontrar en una reserva contemporánea algo que se parezca a la imagen de los antiguos dakotas, que alguna vez encarnaron al “verdadero indio”, cazador y guerrero, dotado de fortaleza, astucia y crueldade. (ERICKSON, 1980, p. 103).

Segundo Erickson, o desenvolvimento psicossocial da identidade requer a integração de diferentes etapas:

Llegamos a la conclusión de que sólo un sentimiento gradualmente creciente de identidad, basado en la experiencia de salud social y solidaridad cultural al final de cada crisis importante de la infancia, promete ese equilibrio periódico en la vida humana que, en la integración de las etapas yoicas, contribuye a establecer un sentimiento de humanidad. Pero toda vez que dicho sentimiento se pierde, toda vez que la integridad cede ante la desesperación y el rechazo, toda vez que la generatividad cede el paso al estancamiento, la intimidad al aislamiento, y la identidad a la confusión, es probable que toda una serie de temores infantiles asociados se movilice: pues sólo una identidad firmemente anclada en el “patrimonio” de una identidad cultural puede producir un equilibrio psicossocial eficaz (ERICKSON, 1980, p. 371).

⁹⁰ MUNANGA, Kabengele. **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania**. Universidade Federal de São Carlos, 2005. Disponível em: [http://www.npms.ufsc.br/programas/Munanga%2005 diversidade.pdf](http://www.npms.ufsc.br/programas/Munanga%2005%20diversidade.pdf). Acesso em: 10 mar. 2012.

Entre as condições desfavoráveis ao equilíbrio psicossocial, destacam-se a exclusão social, miséria, exploração e estigmatização; fenômenos que sempre estiveram presentes nas interações entre indígenas e não indígenas. Tais interações, geralmente, estão impregnadas de preconceitos e ideologias dominantes que seguem a lógica capitalista, acarretando divergências e conflitos entre os diferentes grupos sociais. De acordo com Xiberras (1993, p. 21), “[...] excluídos são todos aqueles que são rejeitados dos nossos mercados materiais e simbólicos, de nossos valores”.

Partindo-se desta concepção, é possível refletir sobre os fatores históricos, ideológicos, políticos e culturais que contribuem para a submissão das tradicionais formas de pensar, sentir e atuar dos indígenas – de acordo com suas peculiaridades socioculturais – aos modelos ocidentalizados nos diversos âmbitos da vida cotidiana, como educação, saúde e idiomas originários. Os direitos linguísticos estão relacionados aos direitos sociais, simbólicos e territoriais. Muitos idiomas indígenas estão desaparecendo, entretanto, alguns povos vivenciam um processo de revitalização dos mesmos, a partir de sua recuperação com os anciões da comunidade através da história oral e posteriormente transmitem esses conhecimentos às crianças indígenas.

Munanga (2005, p. 00) considera que

[...] o por quem e o porque determinam largamente o conteúdo simbólico da identidade cultural construída e sua significação para os que se identificam com ela ou se situam resolutamente fora dela.

O autor afirma que a construção social da identidade se produz sempre num contexto caracterizado pelas relações de força e que, portanto, se distinguem três formas de identidade cujas origens são diferentes:

- Identidade legitimadora: elaborada pelas instituições dominantes da sociedade, com o fim de estender e racionalizar seu domínio sobre os atores sociais;
- Identidade de resistência: que é produzida pelos atores sociais que se encontram em posição e condições de desvalorização ou estigmatização pela lógica dominante. Para resistir e sobreviver, eles se protegem e se baseiam em princípios estrangeiros ou contrários, que impregnam as instituições da sociedade;

- Identidade projeto: quando os atores sociais, com base no material cultural disponível, constroem uma nova identidade que redefine sua posição em uma sociedade, propondo transformar o conjunto da estrutura social.

Na perspectiva da diversidade, seja de raça, etnia, gênero etc., as diferenças representam relações de poder e dominação e traduzem-se em incessantes fontes de conflitos na história dos diversos grupos humanos.

As diferenças unem e desunem; são fontes de conflitos e de manipulações socioeconômicas e político-ideológicas. Quanto mais crescem, as diferenças favorecem a formação dos fenômenos de etnocentrismo que constituem o ponto de partida para a construção de estereótipos e preconceitos diversos. (MUNANGA, 2005, p. 4).⁹¹

Em relação ao complexo processo de construção das identidades, Munanga assinala que, do ponto de vista da Antropologia,

Todas as identidades são construídas [...]. A elaboração de uma identidade empresta seus materiais da história, da geografia, da biologia, das estruturas de produção e reprodução, da memória coletiva e dos fantasmas pessoais, dos aparelhos de poder, das revelações religiosas e das categorias culturais. Mas os indivíduos, os grupos sociais, as sociedades transformam todos esses materiais e redefinem seu sentido em função de determinações sociais e de projetos culturais que se enraízam na sua estrutura social e no seu quadro do espaço-tempo (MUNANGA, 2005, p. 3).

A intensa relação dos indígenas com o meio ambiente, onde diversos elementos são sagrados (rios, bosques, árvores, animais, etc.), se traduz em diferentes formas de representar o mundo e ordenar a realidade, de acordo com as construções simbólicas nas quais a natureza é parte integrante das próprias identidades socioculturais. Os processos de ruptura dos modos de vida tradicionais e a conseqüente fragmentação das identidades étnicas ocasionada pela destruição dos territórios indígenas são fatores determinantes do consumo abusivo de álcool nestas populações.

Entre as principais causas do processo de alcoolização indígena, destacam-se a perda das raízes étnicas e culturais, ocasionada pela discriminação e marginalização. Processos estes intensificados pelas contradições entre as práticas culturais e os mercados discriminatórios ao longo da trajetória etnohistórica dos povos indígenas, sendo agravados no contexto atual pelas perversas dinâmicas da globalização.

⁹¹ UFSC. Núcleo de Pesquisa em movimentos sociais. Disponível em: <http://www.npms.ufsc.br/programas/Munanga%2005diversidade.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2012.

4.1.2 Terras e Territórios Indígenas

O segundo critério utilizado para o reconhecimento da “indianidade” de um povo diz respeito à necessidade de ter em comum um projeto de vida social numa terra de uso exclusivo. A terra é essencial para o reconhecimento identidade étnica. No âmbito jurídico, a definição de Terras Indígenas é contemplada por diversos documentos, em caráter nacional pela Constituição Federal Brasileira-CFB, de 1988, e pelo Estatuto do Índio de 1973. A Constituição estabelece que os primeiros donos da terra são os índios, sendo assim o seu direito à terra é natural e independente do reconhecimento formal.

De acordo com o artigo 231, as terras indígenas “são aquelas por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários para o seu bem-estar e as necessárias para a sua reprodução física e cultural, segundo os seus usos, costumes e tradições”. Contudo, o segundo parágrafo estabelece que: “§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”, portanto as terras indígenas são, de fato, bens da União.

Na dimensão internacional, tanto o Convênio 169 da OIT (1989) quanto a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) contemplam o Direito à terra.

O artigo 13º, do Convenio 169 da OIT, estabelece a diferença entre terras e territórios indígenas. Os territórios indígenas referem-se àquelas áreas às quais são atribuídos significados e valores subjetivos e/ou espirituais, abrangendo todo o ambiente que é utilizado de forma coletiva. Como por exemplo, se uma lagoa ou montanha, situada fora da área demarcada e homologada como terra indígena, se constituir em espaço sagrado para os índios, ao qual forem atribuídos aspectos simbólicos e espirituais, essenciais para a continuidade das suas tradições, será considerada parte do território indígena, à qual os índios deverão ter livre acesso para realização de seus rituais. Assim sendo, os territórios indígenas são mais abrangentes do que as terras indígenas e seu uso deve ser garantido ao povo indígena no intuito de preservar sua memória coletiva.

1. Na aplicação das disposições desta Parte da Convenção, os governos respeitarão a importância especial para as culturas e valores espirituais dos povos interessados, sua relação com as terras ou territórios, ou ambos, conforme o caso, que ocupam ou usam para outros fins e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação. 2. O uso do termo

terras nos artigos 15 e 16 incluirá o conceito de territórios, que abrange todo o ambiente das áreas que esses povos ocupam ou usam para outros fins (BRASÍLIA, 2011, p. 23).

Portanto, os povos indígenas são também definidos por meio das terras. Tanto na legislação nacional como internacional há dois elementos importantes para sua identificação: a “continuidade histórica” e a “conexão territorial”.

O princípio da continuidade histórica refere-se à conservação de suas instituições sociais, econômicas, culturais e políticas. Esse princípio é afetado pelos processos de aculturação e urbanização indígena.

A conexão territorial é o segundo princípio, baseia-se em uma combinação de elementos objetivos e subjetivos relacionados com o sistema de administração e controle de seus territórios, bem como com suas identidades, práticas culturais, rituais e crenças. Questões ambientais e territoriais, como as mudanças climáticas, o desmatamento e a exploração dos recursos naturais interferem na conexão territorial indígena.

O Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre os direitos dos povos indígenas e tribais (1989), estabelece no artigo 5, que os povos indígenas devem ser consultados a fim de determinar em que medida a exploração de recursos naturais prejudicará seus interesses. Os artigos 6º e 7º, por sua vez, especificam que se deverá avaliar, em colaboração com os povos indígenas, os impactos sociais, espirituais, culturais e ambientais das atividades de desenvolvimento antes de sua implementação. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) acrescenta a esses fatores os aspectos econômicos.

“Povos indígenas” é uma terminologia mundialmente aceita para denominar povos nativos, inclusive pelos próprios movimentos sociais. No Brasil, o termo “nação”, algumas vezes é utilizado, mas traz a ideia de soberania nacional ou de estado nacional e de acordo com muitos antropólogos não se aplica às populações indígenas. Por outro lado, na Antropologia “tribo” é um conceito de uso muito específico que faz referência a alguns grupos sociais autônomos, isto é, com certo tipo de organização social, não sendo aplicável genericamente aos grupos étnicos indígenas.

[...] a Constituição de 1988 em diferentes pontos fala de “índios”, “populações indígenas” e “comunidades indígenas”, mas não existe nenhuma definição que não seja por meio das terras. As terras indígenas são definidas como terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, isto é, como aquelas que são usadas segundo os seus modos e costumes – o que é diferente, portanto, de terras imemoriais, que remeteriam de

forma necessária à demonstração da antiguidade e continuidade da ocupação indígena. (OLIVEIRA, 2004, p. 107).

Oliveira (2004) acredita que, na realidade, essas coletividades se conceberam como populações originárias, não somente porque construíram sua identidade de um modo diferenciado, mas porque possuem igualmente uma sociabilidade que lhes é própria. Porém, a legislação não consegue abarcar as especificidades, além disso o próprio aparato jurídico apresenta equívocos indicando falta de neutralidade e imparcialidade em sua elaboração, uma vez que apresenta uma redação tendenciosa, passível de múltiplas interpretações, numa linguagem permeada de expressões jurídicas, muitas destas incompreensíveis aos leigos, prejudicando o exercício da cidadania e o protagonismo das populações indígenas.

Nas últimas décadas, a política de ordenação do território esteve marcada, sobretudo, por políticas econômicas, de infraestruturas urbanas. Isso denota a necessidade de que, no enfoque territorial, haja um novo equilíbrio nas relações entre o meio rural e o meio urbano.

No Brasil, o progressivo distanciamento dos povos indígenas de seu meio ambiente e, conseqüentemente, de suas raízes étnico culturais segue de forma ininterrupta. À luz das razões antes expostas, perpetuam-se os efeitos destrutivos dos diversos processos que afetam as comunidades tradicionais, debilitando sua identidade étnica, enfatizando-se a dimensão étnico-racial da exclusão social, marginalização e invisibilidade. Entre esses, destacam-se a globalização da economia, o aquecimento global, o avanço das telecomunicações e o exacerbamento da individualidade moderna.

Os processos de privatização e os impactos das grandes obras desenvolvimentistas têm contribuído para a fragmentação das identidades étnicas ao alterar os modos tradicionais de vida. Os quais geralmente ocorrem de forma violenta não só no Brasil, como também em outros países da América Latina, através da expulsão dos indígenas de seus territórios.

Além da dimensão econômica e de sustentabilidade, os aspectos representativos, simbólicos e espirituais dos territórios indígenas são inerentes às suas identidades étnicas. Sendo assim, a perda da terra pode provocar intensas mudanças na vida cotidiana dos indígenas e na sua organização social, como a dessacralização dos elementos da natureza e a ausência de suas paisagens culturais originais, produzindo rupturas identitárias e simbólicas, irreversíveis na maioria dos casos.

No Brasil, a presença de monoculturas (cana, soja, milho, etc.) e em geral, a agroindústria, tem afetado muitas aldeias indígenas. Estes casos têm sido frequentemente denunciados por organizações como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que alerta para a contaminação dos solos e da água, comprometendo a saúde dos índios e prejudicando as atividades locais de aproveitamento dos recursos naturais e impedindo a sua autosustentabilidade.

4.1.3 Direitos Humanos/Indígenas

O reconhecimento oficial da etnicidade é conferido aos indígenas com base nas diversas leis nacionais e internacionais vigentes no Brasil. Em sentido mais especializado,

Índio é todo aquele que é membro de uma comunidade indígena (Lei 6001/73), constitui objeto de direitos e deveres específicos, definidos na Constituição Federal e em legislação especial, viabilizados através de um órgão indigenista e/ou de políticas e de programas governamentais. Trata-se de uma identidade genérica e de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado Brasileiro, vinda do plano das leis para o das práticas sociais, onde circunscreve inclusive um espaço para as reivindicações (como aquelas por terras e por uma assistência diferenciada) para o exercício na luta política por parte dos povos indígenas e de suas organizações. (OLIVEIRA, 1993, p. 5).

Nesta ampla definição, são estabelecidos direitos e deveres através de leis consagradas aos índios, contemplando a liberdade para reivindicar politicamente o respeito à sua especificidade social, cultural e histórica. Neste sentido, as identidades socioculturais e étnicas encontram-se intimamente relacionadas com os direitos indígenas. Apesar de ser utilizado pelos indígenas, que com muito orgulho se autodenominam *índios* buscando afirmar suas identidades étnicas, a utilização deste termo é questionada por muitos antropólogos em razão do estigma e estereótipos negativos que o mesmo acarreta.

As leis se multiplicaram e evoluíram ao longo de diferentes governos brasileiros, passando por tempos de ditadura até chegar à democracia. No entanto, apesar de inúmeras elaborações e reelaborações legislativas (geralmente feitas por não indígenas e sem consultar os índios), a legislação brasileira não foi capaz de abarcar a diversidade étnica e sociocultural que caracteriza o país. Também no caso das bebidas alcoólicas, o caráter ambivalente predominou nas leis que, em lugar de garantir direitos e proteger os cidadãos, em muitos períodos foram manipuladas e utilizadas para privilegiar as classes dominantes e o capital.

A incapacidade civil e a tutela do índio foram legalmente implementadas no artigo 6º do Código Civil (Lei 3.071/1916) que assim dispunha:

Art. 6º São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, I), ou à maneira de os exercer: (Redação dada pela Lei nº 4.121, de 27.8.1962)

III- os silvícolas. (Redação dada pela Lei nº 4.121, de 27.8.1962)

Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País. (Redação dada pela Lei nº 4.121, de 27.8.1962)

Posteriormente, o Estatuto do Índio (1973), atendendo ao parágrafo único do Código Civil de 1916, ratificado pelo Código Civil de 2002, atribuiu à Fundação Nacional do Índio – FUNAI a tutela sobre os índios.

A Fundação Nacional do Índio – FUNAI, responsável pela proteção dos indígenas, sempre foi coordenada por não indígenas. Neste sentido, destaca-se o complexo, burocrático e moroso processo de demarcação e homologação das terras indígenas, no qual os técnicos responsáveis (historiadores, geógrafos, antropólogos, entre outros) não são indígenas e, geralmente, funcionários da FUNAI. (OLIVEIRA, 2006).

O protagonismo tão almejado pelos índios não foi efetivado pela legislação nacional nem internacional. Destaca-se, portanto, o caráter obsoleto das solenes, declarações, pactos e convenções. “[...] o problema grave de nosso tempo, com relação aos direitos do homem não é mais o de fundamentá-lo, e sim o de protegê-lo”. (BOBBIO, 1992, p. 25).

De acordo com a Declaração de Viena de 1993, os direitos universais e específicos são indivisíveis, concebidos como uma unidade, todos eles essencialmente complementares e em contínua dinâmica de interação. A relação entre as identidades e o direito é explicitada por Dallari:⁹²

[...] os Direitos Humanos são eminentemente políticos, históricos e ideológicos e são informados pelas demandas da sociedade. Referem-se a possibilidades que devem ser respeitadas e asseguradas para a satisfação das necessidades essenciais da pessoa humana. São princípios que emanam do Estado e que são expressos na lei. Entretanto, às vezes esses direitos não estão escritos em lugar nenhum, mas estão na humanidade. São Regras religiosas, filosóficas e jurídicas que aparecem juntas e estão na consciência das pessoas. São leis divinas que estão na eternidade, que nasceram com a humanidade e que são inerentes à condição humana. (DALLARI apud AGUIAR, 2001, p.155).

⁹² Aula ministrada pelo professor Dalmo de Abreu Dallari, no curso de especialização em Direitos humanos, Salvador Bahia, 2000.

Os Direitos Humanos são valores constituintes das identidades socioculturais, imprescindíveis na negociação de interesses, geralmente divergentes, entre os indivíduos ou grupos, podendo em muitos casos gerar conflitos. Dallari afirma que

[...] todos os seres humanos devem ter asseguradas, desde o nascimento, as condições mínimas necessárias para se tornarem úteis à humanidade, como também devem ter a possibilidade de receber os benefícios que a vida em sociedade pode proporcionar. (DALLARI, 1998, p. 7).

Neste contexto, se insere a relação entre as identidades socioculturais e étnicas, as terras e territórios indígenas e os direitos indígenas, uma vez que as subjetividades desempenham um importante papel nesta inter-relação. A ideologia dominante participa de um inter jogo de forças, caracterizados por dinâmicas de poder e submissão. Nas situações de conflito prevalecem ideias, interesses, juízos, crenças, valores e desejos de cada indivíduo que geralmente se expressam através da competitividade e agressividade na defesa dos territórios materiais, geográficos ou simbólicos.

Para Bourdieu (2010), a cultura dominante produz um efeito ideológico, onde se fundem a função de separação e de comunicação. Nesta dinâmica a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que distingue (instrumento de distinção) “e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante”. (BORDIEU, 2010, p. 10–11).

Apesar dos discursos sobre os princípios éticos da tolerância, da fraternidade e da solidariedade humana, as diferenças entre as classes sociais e étnico-raciais são frequentemente utilizadas como medidas para a reprodução de formas de poder autoritárias, arbitrárias e injustas que caracterizam, de forma inconfundível, a sociedade brasileira.

A extrema incoerência entre o discurso e a prática por parte dos representantes do poder causa indignação entre os diferentes grupos que protestam contra as desigualdades e injustiças sociais. Vale mencionar o Plano Nacional de Direitos Humanos – PNDH⁹³ vigente no Brasil, constituído por distintos eixos norteadores, diretrizes e objetivos estratégicos que também consagram direitos fundamentais aos povos indígenas, mas que,

⁹³ BRASÍLIA. Governo Federal. **Ministério da mulher, da família e dos direitos humanos.**

Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/assuntos/direito-para-todos/programas/programa-nacional-de-direitos-humanos-pndh-3>. Acesso em: 05 jul. 2016.

entretanto, tornam-se obsoletos diante da sua falta de concretização, atestando o abismo entre discurso e prática.

Apesar de toda legislação a respeito, o Estado ainda não conseguiu abarcar a pluralidade de cosmovisões e a interculturalidade resultantes das interações de diferentes grupos sociais. Além disso, o próprio Estado viola o direito à igualdade e o direito à diferença e autodeterminação étnica previstos nas normativas.

4.2 ASPECTOS PSICO-SOCIO-AMBIENTAIS E SINGULARIDADES SOCIOCULTURAIS

Para compreender as singularidades socioculturais, representativas, simbólicas e espirituais que caracterizam a relação dos indígenas com a natureza, é importante considerar as concepções da Psicologia Social e Ambiental.

El objeto de estudio característico de la Psicología Ambiental es la interacción entre las personas y sus entornos. Esta interacción se inserta necesariamente dentro de un contexto social (o de interacción social) por lo que los 'productos' de esta interacción entre persona y entorno (incluyendo a la propia persona y al entorno) han de ser considerados antes que nada como productos 'psico-socio-ambientales'. Es en estos términos que la cuestión planteada permite reconsiderar la Psicología Ambiental como Psicología Social Ambiental (CANTER, 1988; BONNES; SECCHIAROLI, 1995; CORRALIZA; LEÓN, 1996 apud POL, VALERA; VIDAL, 1999, p. 4).

As contribuições da Psicologia Ambiental, especialmente de seus cinco eixos temáticos (ambiente físico e interação; condições ambientais, adaptação e estresse; percepção, cognição e avaliação ambiental; aplicações à intervenção social; gestão, participação e educação ambiental), permitem compreender os elementos subjetivos e físicos presentes nas relações do homem com o meio-ambiente.

En ese contexto, la Psicología Ambiental puede entenderse como la disciplina que tiene por objeto el estudio y la comprensión de los procesos psicosociales derivados de las relaciones, interacciones y transacciones entre las personas, grupos sociales o comunidades, sus entornos sociofísicos y los recursos disponibles. Como disciplina científica comparte con otras disciplinas un campo de estudio común configurado por el conjunto de fenómenos que implican directamente a las personas con sus entornos naturales y construidos. (POL; VALERA; VIDAL, 1999, p. 5).

Cabero Diéguez (2011)⁹⁴ argumenta que “as relações do homem com a natureza e com seu ambiente apresentam desafios que ainda não se conseguiu superar, gerando as incertezas que atualmente nos dominam”. Afirma que a sustentabilidade não pode ser considerada séria se não contar com um enfoque e uma política territorial, não somente do ponto de vista conceitual, mas também do territorial.

A relação do índio com a terra é de pertencimento, enquanto que a do não índio é de apropriação. Referindo-se ao valor subjetivo, simbólico e espiritual da terra para os indígenas, o Relator Especial das Nações Unidas, Martínez Cobo afirma que,

Es esencial que se conozca y comprenda la relación especial profundamente espiritual de los pueblos indígenas con sus tierras, como algo básico en su existencia como tales y en todas sus creencias, costumbres, tradiciones y cultura. Para los indígenas, la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción... la tierra no es mercadería que pueda apropiarse sino un elemento material del que se debe gozarse libremente. (OIT, 2009, p. 19).

No Brasil, o progressivo distanciamento dos povos indígenas do seu entorno ambiental e conseqüentemente, de suas raízes étnicoculturais, configura-se em um processo destrutivo que os afeta drasticamente, debilitando suas referências identitárias. Como exposto anteriormente, trata-se de um antigo processo, que remonta à colonização. É notório que muitas cidades brasileiras, hoje estabelecidas, foram fundadas em territórios indígenas, tomados à força. Durante a colonização foram utilizados pistoleiros ou “bugreiros” para fazer a limpeza étnica da região. O bugreiro era o caçador de índios, uma profissão criada e necessária para a expansão dos territórios colonizados. (SUESS, 2002, p. 19).

Entre os processos que contribuem para a expulsão dos índios de seus territórios originais, enumera-se: crescimento do agronegócio, as grandes obras, o monocultivo da soja e cana-de-açúcar, a exploração mineral, as frentes de expansão e os processos de privatização dos recursos naturais que avançam sobre os territórios indígenas e têm contribuído para a fragmentação das identidades étnicas ao alterar o modo tradicional de vida e suas interações com o meio ambiente. Tais processos geralmente ocorrem de forma violenta, através da expulsão dos indígenas de seus territórios. (SANTOS, 1997).

⁹⁴ Conferência proferida pelo professor Valentín Cabero Diéguez no “I Seminário Brasil-Espanha: desenvolvimento e sustentabilidade” no Centro de Estudos Brasileiros – Universidade de Salamanca – em novembro de 2011.

4.3 POVOS INDÍGENAS NA HISTÓRIA DO PRESENTE: IDENTIDADES, TERRITORIALIDADES E CONFLITOS

A demarcação e homologação das terras indígenas sustentam-se, principalmente, nas questões jurídicas, um cenário problemático que remete a uma verdadeira catástrofe social. Diante de todas as complexidades e percalços que se apresentam o texto legal da Constituição que delimita esses territórios, ainda não encontrou efetividade.

A legislação brasileira prevê a existência de três tipos de terras indígenas. O primeiro são as TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS pelos povos indígenas. Trata-se de bens patrimoniais da União, definidos pela Constituição Federal de 1988 (art. 231, § 1º). Os direitos de posse e usufruto dos índios sobre tais terras e as riquezas naturais de seu solo, rios e lagos são originários, isto é, decorrem da própria ocupação tradicional indígena, anterior à existência do Estado brasileiro. O segundo são as TERRAS RESERVADAS de que trata a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, o “Estatuto do Índio” (artigos 26 a 31), ainda em vigor. São as reservas, as colônias agrícolas e os territórios federais indígenas. São criadas pela União, geralmente, para povos ou comunidades indígenas que perderam irremediavelmente as suas terras de ocupação tradicional (a exemplo dos casos de submersão por reservatórios de usinas hidrelétricas). O terceiro tipo são as TERRAS DOMINIAIS (cf. “Estatuto do Índio”, artigos 32 e 33), ou seja, aquelas cuja propriedade pertence às próprias comunidades indígenas que as adquiriram segundo a legislação civil (compra, doação, usucapião). Tornar as terras indígenas legalmente seguras significa submeter seus habitantes a um longo processo de trâmites burocráticos, desde relatórios de um grupo técnico até a publicação no Diário Oficial da União. Legalmente seguras – ou demarcadas – são somente terras homologadas mediante publicação de Decreto de Homologação assinado pelo Presidente da República, publicadas no Diário Oficial da União e posteriormente registradas em cartório e no Departamento de Patrimônio da União. Nessa categoria de terras registradas estão também incluídas as terras dominiais registradas em cartório. Segundo dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), de 741 territórios indígenas,

- 178 estão sem providências;
- 122 estão para ser identificados por um grupo técnico;
- 47 estão identificados, com estudos técnicos realizados, porém sujeito a contestações segundo o Decreto 1.775/96;
- 62 delimitados e/ou declarados por Portaria Declaratória do Ministério de Justiça, mas sujeitos a revisão;
- 94 foram homologados;
- 222 já estão registrados, acrescentando 16 terras reservadas e/ou terras dominiais.

Portanto, dos 741 territórios indígenas, as primeiras quatro categorias, ou seja, 409 terras indígenas, encontram-se numa situação de extrema insegurança jurídica. (SUESS, 2002, p. 22).

Suess (2002) chama a atenção para outro agente complicador

O decreto 1.775/96, que dispõe sobre o procedimento de demarcação dessas terras, prejudica gravemente esse processo, já que permite a contestação legal de um invasor ilegal em terras indígenas. (SUESS, 2002, p. 22).

Como exemplo, figura o caso emblemático dos Pataxó Hãhãhãe, do sul do estado da Bahia, que sofreu décadas com a invasão do seu território por fazendeiros. As tensões entre os Pataxó Hãhãhãe e os fazendeiros da região decorrem da disputa pela terra, marcada por retomadas⁹⁵ feitas pelos indígenas, para recuperar e defender seu território da degradação causada pela exploração mineral, monocultivo, agronegócio, entre outras formas de devastação.

A terra indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu, com cerca de 54 mil hectares, situada entre os municípios baianos de Pau Brasil, Camacã e Itajú do Colônia foi palco de confrontos violentos em função da disputa pela terra durou cerca de 70 anos. Esta situação provocou violência e outras violações aos direitos indígenas, especialmente no que diz respeito à posse do seu território imemorial⁹⁶, com frequentes ataques, emboscadas, assassinatos de líderes, agressões físicas, morais, culturais, simbólicas e sociais. Os índios Pataxó Hãhãhãe aguardaram por cerca de 30 anos o julgamento de uma ação judicial (Ação Cível Originária – ACO312-1BA) de Nulidade de Títulos Imobiliários concedidos ilegalmente aos fazendeiros.

Quanto às invasões e exploração ilegal dos recursos existentes nos territórios indígenas, o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT – sobre os Direitos dos Povos Indígenas e Tribais (1989) estabelece, no artigo 5º, o direito à consulta prévia dos povos indígenas em relação aos impactos ambientais. Os artigos 6º e 7º especificam que se deverá avaliar, em colaboração com os povos indígenas, os impactos sociais, espirituais⁹⁷, culturais e ambientais das atividades de desenvolvimento antes de sua implementação. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) acrescenta a esses fatores os aspectos econômicos.

⁹⁵ Ocupações de áreas reconhecidamente indígenas, já demarcadas ou não, como forma de pressionar o Estado a promover a sua efetiva demarcação e desocupação dos invasores ilegais.

⁹⁶ Aquele que esteve habitado por Povos Indígenas antes de 1500.

⁹⁷ Se referem à dimensão sagrada da cosmovisão indígena, à sacralização dos recursos naturais, aos “encantados”, isto é, aos espíritos da natureza, aos cemitérios ancestrais etc., os quais constituem suas identidades étnicas.

A negligência com as populações tradicionais se repete em diversas regiões, causando prejuízos irreparáveis. No Brasil, além da omissão e morosidade na demarcação e homologação das terras indígenas já referidas, estas terras tem se convertido em áreas de grandes projetos desenvolvimentistas, tais como a construção de usinas hidrelétricas e a transposição de rios, como por exemplo os casos da hidroelétrica de Belo Monte e da transposição do Rio São Francisco.

O Projeto de Transposição do Rio São Francisco representa outro marco das violações dos direitos humanos. Os impactos ambientais, econômicos, sociais e culturais nas zonas afetadas pelas obras seguem sendo ignorados pelo governo brasileiro que, além de não intervir em defesa dos territórios indígenas, quilombolas e ribeirinhos, se exime do reconhecimento da identidade étnica dos povos afetados e do reconhecimento oficial das terras e territórios por eles reivindicados.

Ao longo da história o rio São Francisco sofreu diversas intervenções em seu curso, sobretudo com a construção de represas para aproveitamento hidroelétrico, com efeitos catastróficos para as comunidades que vivem em suas margens, o que inclui muitos povos indígenas, os quais têm uma intensa e especial relação com suas águas. Cabe destacar que a maioria destes povos dependem da pesca para a sobrevivência, além dos aspectos sagrados e simbólicos atribuídos ao rio, essenciais à manutenção da sua cultura e crença. São sete usinas hidroelétricas e cerca de trinta represas já construídas, cujos impactos ambientais, econômicos, sociais e culturais sobre as populações indígenas na região jamais foram levados em consideração, essas comunidades sequer tiveram o direito à consulta prévia.

O monocultivo da soja e da cana de açúcar para a produção de biodiesel e as atividades extrativistas também afetam fortemente as aldeias indígenas. Isto tem sido frequentemente denunciado por instituições como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que vem alertando também sobre a contaminação dos solos e rios, com efeitos comprometedores para a saúde dos indígenas, prejudicando as atividades locais de aproveitamento dos recursos naturais.

As denúncias sobre os referidos impactos ambientais incluem a destruição da fauna e flora existente nas comunidades tradicionais, as quais geralmente dependem destes recursos naturais como a pesca para sua sobrevivência, sendo muitos destes utilizados como fonte de alimento. Cabe assinalar que essas terras são de usufruto exclusivo dos

indígenas e que os mesmos têm o direito legal à consulta prévia como foi anteriormente mencionado

Bartomeu de Melià (2011)⁹⁸ afirma que a colonização contemporânea é ainda mais perversa e cruel do que aquela do Período Colonial, pois os objetivos já não são claros. Uma vez que a evangelização e a mão de obra indígena já não mais interessam, o que está em jogo é a usurpação das terras indígenas, da sua biodiversidade ainda presente em seus territórios: fauna, flora, minerais, fontes fluviais e solos férteis. Segundo o autor, na América Latina, a verdadeira colonização das terras dos indígenas tem ocorrido nos últimos 40 anos através da mercantilização das selvas.

Antes os indígenas eram maltratados e usados como mão de obra barata, e agora são expulsos de suas próprias terras ou mortos em função da construção de estradas, hidroelétricas, entre outros projetos desenvolvimentistas. Lamentavelmente, este tipo de tragédia não ocorre apenas na América Latina, mas também em outros continentes onde ainda persiste a presença indígena. No Brasil, a polêmica construção da hidroelétrica de Belo Monte desalojou mais de 20 mil ribeirinhos e indígenas no estado do Pará e constituiu-se em mais um exemplo do impacto negativo das grandes obras sobre os povos tradicionais. Movimentos sociais e líderes indígenas lutaram, mas não conseguiram impedir o avanço da obra, onde os impactos socioambientais sequer foram adequadamente dimensionados.⁹⁹

A construção de hidrelétricas também é exemplo do impacto negativo das grandes obras sobre os povos indígenas. “Os movimentos sociais e os líderes indígenas têm se manifestado contrários a essas obras porque consideram que os impactos socioambientais nunca são suficientemente dimensionados”¹⁰⁰.

Como por exemplo, a construção da hidrelétrica de Belo Monte, um gigantesco projeto iniciado em 2010, localizado na bacia do Rio Xingu na região Norte do Brasil. A monumental obra construiu um reservatório de água que afetou o nível dos rios e impactou drasticamente a vida de diversos povos indígenas e outros agricultores ribeirinhos.

⁹⁸ Bartomeu de Melià, jesuíta, linguista e antropólogo espanhol, radicado no Paraguai, ministrou a conferência *El guaraní, una língua indígena en un Estado latinoamericano actual: el Paraguay*, no Instituto Iberoamericano da Universidad de Salamanca em 10 out. 2011.

⁹⁹ Mais informações e imagens sobre a hidroelétrica de Belo Monte estão disponíveis em: <http://www.socioambiental.org/esp/bm/index.asp>. Acesso 16 jun. 2015.

¹⁰⁰ Mais informações e imagens disponíveis em: <http://www.socioambiental.org/esp/bm/index.asp>. Acesso em: 16 jun. 2015.

A procuradora da República Thais Santi, comparou a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte ao holocausto, um verdadeiro etnocídio indígena.

Um etnocídio. Essa é a conclusão a que cheguei com o Inquérito Civil que investigou o Plano Emergencial. Belo Monte é um etnocídio num mundo em que tudo é possível [...] numa sociedade de consumo, desde que se preserve o eu hegemônico de cada um, a morte cultural de um povo não dói (EL PAÍS, 01/12/2014).¹⁰¹

Apesar dos intensos protestos, em 2010, o Ministério do Meio Ambiente autorizou a construção da central hidroelétrica. As obras avançaram rapidamente utilizando-se grandes máquinas e explosivos com efeitos devastadores para o ecossistema do qual dependiam cerca de 8 povos indígenas e demais populações ribeirinhas da região. Nesta região, a pesca é a principal fonte de subsistência, onde viviam aproximadamente 180 mil pessoas, das quais 25 mil são indígenas. Os diversos impactos ambientais incluem a inundação de cerca de 100 quilômetros de terra, provocando a desertificação do rio Xingu, que abastecia as comunidades tradicionais.

Cabe assinalar que essas terras, constituídas por uma rica biodiversidade de fauna e flora, eram de usufruto exclusivo dos indígenas que na prática não puderam sequer exercer o direito à consulta prévia, garantida por diversas leis. Estudos sobre os impactos ambientais identificaram 174 espécies de peixes, 387 espécies de répteis, 440 espécies de aves e 259 espécies de mamíferos, algumas destas espécies eram encontradas apenas nessa região e outras estavam em vias de extinção. Estudiosos e pesquisadores denunciaram o caráter irreversível dos referidos impactos sobre a fauna aquática, demonstrando a inviabilidade do empreendimento do ponto de vista ambiental, porém não conseguiram evitar sua execução.

4.3.1 Assistência à Saúde Indígena: Complexidades e Desafios

A assistência à saúde constitui uma dimensão essencial dos direitos indígenas no viés do processo de democratização e construção dos diálogos interculturais, além de ser um direito social previsto na Constituição Federal Brasileira de 1988. Naturalmente, os povos indígenas brasileiros dispõem de métodos tradicionais de cura, baseados em sua cosmovisão.

¹⁰¹ A Entrevista “Belo Monte: a anatomia de um etnocídio” está disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/01/opinion/1417437633_930086.html. Acesso em: 10 jun. 2015.

Os saberes indígenas respondem às suas necessidades e desejos. Suas crenças, valores, tecnologias etc. provêm de um conhecimento comunitário prático e profundo gerado a partir de milhares de anos de observações e experiências empíricas que são compartilhadas e orientadas para garantir a manutenção de um modo de vida específico. (LUCIANO, 2006, p. 169).

O Doutor em Antropologia Gersem José dos Santos Luciano (2006), índio da etnia Baniwa, adverte que os conhecimentos originários garantiram a sobrevivência e possibilitaram o desenvolvimento de civilizações milenares nos períodos que antecederam a colonização. O método preferencial das ciências indígenas é a visão de totalidade do mundo.

O indivíduo deve buscar compreender e conhecer ao máximo o funcionamento da natureza, não para dominá-la e controlá-la, mas para seguir e respeitar sua lógica, seus limites e potencialidades em benefício de sua própria vida enquanto ser preferencial e privilegiado na criação. (LUCIANO, 2006, p. 171).

Ribeiro (2005) evidencia que os conhecimentos tradicionais indígenas foram amplamente utilizados pelos colonizadores no tratamento de distintas doenças tropicais contraídas no novo continente. Em terras brasileiras, as plantas medicinais presentes na rica flora local eram usadas para curar europeus e africanos, sendo estas práticas difundidas entre os jesuítas responsáveis pela evangelização dos indígenas. No período colonial, as práticas de saúde indígena incluíam as infusões preparadas pelos pajés, como cânticos, extratos, elixires, rezas, entre outras práticas rituais de cura.

BERNAR (2002) ressalta a importância dos conhecimentos tradicionais na atualidade, destacando os dados do Programa de Desenvolvimento da ONU – PNUD, segundo os quais 80% da população mundial depende do conhecimento indígena na assistência à saúde e 50% dos habitantes do planeta necessita do conhecimento indígena para garantir sua subsistência e alimentação. Os dados do PNUD expressam a utilização da sabedoria tradicional indígena na sobrevivência de distintos povos. Bernar salienta que,

Por otro lado, el 90% de la biodiversidad de flora, fauna y germoplasma de la tierra se encuentra en zonas tropicales y subtropicales manejadas por los 5.000 pueblos indígenas que todavía quedan en el planeta y por más de 17.000 comunidades distintas que son los únicos que conocen, científicamente, el manejo y la utilización de toda esa diversidad de especies que nuestra ciencia moderna ni tan siquiera tiene catalogadas y que, por supuesto, no ha llegado a estudiar. El 7% del planeta, siempre en territorios indígenas, contiene el 70% de la biodiversidad de flora y fauna que aun queda en el mundo. (BERNAR, 2002, p. 1).¹⁰²

¹⁰² BERNAR, Diego de Azqueta. Conocimiento indígena. **Revista Ecología Política.**

Disponível em: <http://www.diegoazquetabernar.com/html/articulos/010.htm>. Acesso em: 22 ago. 2016.

O reconhecimento da autonomia indígena no desenvolvimento de suas complexas civilizações é fundamental, segundo Luciano,

Esta constatação é importante para desconstruir a ideia preconceituosa de que os índios são incapazes de assegurar a sua própria sobrevivência e, por isso, precisam dos brancos para ensiná-los a viver”. (LUCIANO, 2006, p. 170).

Segundo este autor indígena, da etnia Baniwa, os conhecimentos científicos e tecnológicos característicos da modernidade são importantes e desejados pelos índios, assim como por outras sociedades humanas, porém, isso não significa que sem eles os nativos não possam sobreviver.

Os principais saberes indígenas estão ligados à percepção e à compreensão que eles têm da natureza, e se manifestam no trabalho, nos ritos, nas festas, na arte, na medicina, nas construções das casas, na comida, na bebida e até na língua, que tem sempre um significado cosmológico primordial. (LUCIANO, 2006, p. 170).

A medicina indígena salvou a vida de muitos desbravadores europeus, despertando a curiosidade e o interesse de alguns jesuítas. Estes encantaram-se com a peculiar cultura nativa preocupando-se em aprender a língua e conhecer os rituais, crenças e práticas de cura. Muitas destas informações foram registradas através de imagens, áudios e vídeos, que hoje compõem o acervo de diferentes museus no Brasil, que inclusive cobram ingresso para a visita. Fotos e artefatos integram arquivos sobre a história e a memória coletiva de distintos povos indígenas, muitos dos quais foram paulatinamente perdendo suas identidades étnicas ao longo do tempo.

Em muitos casos tais acervos, representam grande sofrimento psíquico para os índios, pois remetem à usurpação da sua memória histórica coletiva e, conseqüentemente, à fragmentação de suas identidades étnicas. Muitos índios geralmente sequer têm acesso a esses museus por não poder pagar a entrada, outros preferem não visitar pois entendem que a história não é para ser lembrada e sim para ser vivida, depois de tantos anos é difícil reconstruir o que foi perdido.¹⁰³

Luciano explica que a ciência indígena tem um significado cosmológico, primordial e empírico:

¹⁰³ O documentário “Remiões do Rio Negro” de Erlan Souza e Fernanda Bizarria (Amazônia, Brasil, 2010), narra o caso dos índios amazônicos. Mais informações disponíveis em: https://www.youtube.com/watch?v=qQva_dE3c6. Acesso em: 10 out. 2015.

Os conhecimentos indígenas são essencialmente subjetivos e empíricos, por isso mesmo livres de métodos e dogmas fechados e absolutos, e se garantem na efetividade prática e nos resultados concretos que acontecem no seu cotidiano. Não importa como funciona, importa sua eficácia. [...] Além disso, eles estão baseados nas dimensões do espírito e do corpo, sem a primazia de uma ou de outra. A natureza, e não o homem, é a fonte de todo o conhecimento. Cabe ao homem desvendá-la, compreendê-la, aceitá-la e contemplá-la. (LUCIANO, 2006, p. 171).

Nos dias atuais, a medicina indígena continua sendo desenvolvida pelos pajés, em algumas aldeias, cujos cuidados com a saúde são compostos por rituais, cânticos, rezas, banhos, ervas e garrafadas, entre outras práticas. As garrafadas são bebidas preparadas com ervas e outros produtos naturais de origem vegetal e animal, presentes na imensa biodiversidade brasileira, originando uma rica farmacopeia popular, embora a eficácia de tais conhecimentos e práticas sempre tenha sido questionada pela sociedade. (MELIÀ, 2011).

En el centro del debate sobre la necesidad de establecer contacto con estas comunidades ha estado tradicionalmente la cuestión de la salud. Hay quien opina que las condiciones de vida de las tribus aisladas podrían mejorar considerablemente si tuvieran acceso a la medicina del mundo desarrollado. Es una tesis que rebaten la mayoría de los indigenistas. Todos los pueblos indígenas tiene sus propios métodos para cuidar de su salud explica Bigio. Cuando se trata de curar enfermedades transmitidas por el hombre blanco, entonces está justificado el uso de nuestras medicinas. Pero hay estudios etnobotánicos que demuestran una sabiduría extraordinaria de los indígenas en ese terreno. (EL PAÍS, 2011, p. 15).

A sabedoria indígena foi rejeitada, considerada primitiva e subdesenvolvida ao longo de diferentes períodos, desde uma ideologia eurocêntrica que instituía a superioridade ocidental.

4.3.2 Evolução Histórica das Políticas Indigenistas no Brasil

No período republicano, as frentes de expansão avançaram para o interior do país, intensificando o processo de “civilização”, o que ocasionou frequentes conflitos com os habitantes indígenas, pois se defendia o extermínio daqueles que resistiam. As notícias sobre tais disputas chegavam às capitais do país e também ao cenário internacional.

Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, com a função de assistir os indígenas em relação à saúde, às políticas indigenistas e às demais questões da vida cotidiana, além de promover a integração pacífica dos mesmos na sociedade nacional. Neste contexto, predominava a ideia de que ser indígena era uma condição transitória, pois,

paulatinamente, o índio se tornaria um trabalhador rural ou faria parte do proletariado urbano, sendo integrado à comunhão nacional.

Inicialmente, a política indigenista promovida pelo governo brasileiro se caracterizou por uma forte intervenção do poder público sobre as populações indígenas, apoiada por entidades religiosas e civis, cujo principal desafio era promover a assimilação destes povos pela sociedade brasileira, de modo que, gradualmente, deixassem de existir como grupos culturalmente diferenciados. (GARNELO; LANGDON, 2012, p. 19).

Em 1967, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Ambas as instituições atuavam a partir de uma forte repressão estatal, baseada em uma suposta “relativa incapacidade civil” dos indígenas e no poder de tutela. A partir da gestão interna, cujo objetivo principal era a fiscalização e controle, foram definidas hierarquias que representavam o poder do governo dentro das aldeias, como o chefe de posto e, em alguns casos, o próprio cacique.

Nesta trajetória, diferentes instituições foram responsáveis pela assistência à saúde indígena e, ainda que as leis tivessem sido alteradas diversas vezes, a atenção sanitária nunca chegou a ser satisfatória nas comunidades indígenas, registrando-se um elevado número de enfermidades infectocontagiosas, endêmicas e crônicas ao longo da história, em função dos contatos inter-étnicos. O Ministério da Saúde, através da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, desenvolveu a política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas. Na atualidade, o subsistema de saúde indígena integra o Sistema Único de Saúde – SUS, sendo constituído por 34 Distritos de Saúde Especial Indígena – DSEIs, criados em 1999, de acordo com a distribuição geográfica dos indígenas, buscando a descentralização dos serviços de assistência à saúde.

Em 2010, a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) divulgou os resultados preliminares da 1ª Investigação Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas, realizada em 2008 e 2009. Na ocasião, investigadores visitaram 113 aldeias indígenas, onde foram entrevistadas 6.707 mulheres (com idades entre 14 e 49 anos) e 6.285 crianças (a partir de 60 meses de vida)¹⁰⁴. A Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO) foi responsável pela execução deste projeto, em parceria com a FUNASA. O resultado da

¹⁰⁴ CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Mulheres em luta: as principais pautas da 1ª marcha das mulheres indígenas**, ago. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/coronavirus/>. Acesso em: 02 jul 2020.

investigação é uma amostra da situação em que vive a população indígena do país no que diz respeito às questões nutricionais.

A referida investigação indicou que 51,3% das crianças indígenas a partir de cinco anos de vida apresentavam anemia, normalmente provocada por uma dieta pobre em ferro, responsável por um precário desenvolvimento físico. Isso poderia explicar o fato de que cerca de 26% das crianças estivessem abaixo da estatura esperada para a sua idade. As crianças da região Norte apresentam o maior índice de baixo desenvolvimento, 41,1%. A menor incidência está na região Nordeste com 13,9%. A investigação também constatou que uma em cada cinco crianças indígenas da região Norte não possuíam certidão de nascimento.

Os dados recolhidos mostram que a maioria das crianças (92,9%) recebeu pelo menos uma dose de vacina contra tuberculose. No entanto, ao se investigar a porcentagem de crianças vacinadas pelo Programa Nacional de Imunização (PNI) no primeiro dia de vida, menos da metade das crianças que nasceram em hospitais foram imunizadas. Verificou-se também um baixo índice de uso do soro oral (56,4%), um grande aliado na luta contra a mortalidade infantil a um custo extremamente baixo.

Entre as mulheres indígenas, os principais resultados apresentados pela pesquisa foram pressão arterial alterada (8,9%), taxa alterada de glicemia casual, indicativo de anemia (32,7%) e sobrepeso (46%).

Os investigadores identificaram a ausência do Estado, em aspectos como falta de saneamento, escassez de recursos básicos e de políticas públicas eficientes, altos índices de enfermidades facilmente controláveis como a anemia e grande dependência da população em relação aos programas assistenciais do governo, como a entrega de cestas básicas, bolsa-família, bolsa-pescador.

Entretanto, os agravos à saúde verificados em comunidades indígenas geralmente estão relacionados a outros problemas enfrentados por estes povos, como a morosidade na demarcação e homologação das terras indígenas, ociosidade e pobreza. Diante da precariedade das condições de vida, a criação de formas alternativas de geração de emprego e renda é emergencial, o que requer maior qualificação profissional que propicie uma inserção mais digna dos índios no mercado de trabalho.

As mudanças nos hábitos alimentares (ingestão de alimentos industrializados, pobres em fibras e nutrientes) têm relação direta com os altos índices de doenças crônicas

como a obesidade, diabetes e anemia. O desmatamento, exploração dos recursos naturais, contaminação das fontes fluviais, dificuldades de acesso à água potável e falta de saneamento básico também são causas do adoecimento das populações indígenas. As alterações nos modos de vida como, por exemplo, a interrupção do plantio coletivo de alimentos variados e o predomínio da agricultura de subsistência familiar afetam a saúde indígena.

De acordo com os dados, nos próximos anos, as doenças crônicas se converterão no grande problema da saúde indígena a não ser que se tomem medidas preventivas. Esses problemas são consequência de novos valores, novas formas de vida e trabalho. Observa-se uma atual tendência ao consumo de produtos que causam aumento de peso, como açúcar, gordura, sal, azeite, macarrão, doces e sucos. O avanço da urbanização, verificado em algumas regiões, é um fator que leva à mudança de hábitos alimentares e culturais que se refletem na saúde.

A legislação sobre a saúde indígena está regulamentada pela Constituição Federal brasileira, de 1988, que “reconhece aos povos indígenas suas especificidades étnicas e culturais bem como estabelece seus direitos sociais” conforme os artigos 231 e 232, do Capítulo VIII (Dos Índios), do Título VIII (Da ordem social).

Os direitos indígenas relativos à saúde são reafirmados pelo Convênio nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, ratificado pelo Brasil em 2003, e por outras leis que complementam a assistência à saúde indígena,

A atenção à saúde indígena é dever da União e será prestada de acordo com a Constituição e com a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, objetivando a universalidade, a integralidade e a equanimidade dos serviços de saúde. O Decreto Presidencial de 2012, por sua vez institui o Comitê de Gestão Integrada das Ações de Atenção à Saúde e de Segurança Alimentar para a População Indígena.¹⁰⁵

Em função das complexidades inerentes à heterogeneidade das regiões, a gestão da saúde indígena está em contínua transição de responsabilidade e mudança, exigindo frequentes adaptações e readaptações das populações assistidas. A assistência era realizada pela Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, em outubro de 2010 foi criada a Secretaria Especial da Saúde Indígena – SESAI, vinculada ao Ministério da Saúde, sua principal missão é:

¹⁰⁵ Decreto Presidencial, de 06 de junho de 2012. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/visualizartexto.cfm?idtxt=35730>. Acesso em: 12 jul. 2012.

[...] a proteção, a promoção e a recuperação da saúde dos povos indígenas e exercer a gestão de saúde indígena, bem como orientar o desenvolvimento das ações de atenção integral à saúde indígena e de educação em saúde segundo as peculiaridades, o perfil epidemiológico e a condição sanitária de cada Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI, em consonância com as políticas e programas do Sistema Único de Saúde – SUS.¹⁰⁶

Apesar de todos os avanços em termos de legislação para a assistência à saúde indígena, observa-se na prática muita omissão, desassistência e abandono governamental que põem em risco a vida de muitos indígenas. Suspeitas de corrupção, fraudes e desvios de verbas públicas na SESAI foram denunciadas pela Polícia Federal e envolvem a municipalização de verbas, superfaturamento de aluguel de jatinhos de empresas aéreas particulares fretados em Roraima para transportar doentes indígenas.

Envolta por grandes desafios e complexidades, a assistência à saúde indígena encontra-se continuamente em crise em consequência da má gestão, burocracia e corrupção. As dificuldades no repasse de recursos financeiros pelo Governo Federal para organizações da sociedade civil prestadoras de serviço aos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEIs, sob intensos protestos dos povos indígenas, propõe a municipalização da assistência à saúde indígena.¹⁰⁷

A falta de atenção médica e de medicamentos, insuficiência ou inexistência de equipamentos médicos nas aldeias, afetam muitos povos e podem ser verificadas em distintas regiões, tornando difícil a notificação dos casos de adoecimento de índios. Muitas aldeias estão localizadas a longas distâncias dos grandes centros ocasionando dificuldades de acesso às equipes médicas.

Diante deste quadro de precarização, a situação de desatenção na área da saúde afeta milhares de índios em diversas regiões do país. Cabe observar que a atuação de médicos cubanos, integrantes do Programa “Mais Médicos”, nas aldeias implicou em dificuldades, pois, além do idioma, estes não realizaram uma formação prévia para trabalhar com povos indígenas. Têm sido registrados casos de omissão do poder público relativos à saúde indígena em diferentes estados brasileiros: Acre, Alagoas, Amapá, Amazonas, Goiás,

¹⁰⁶ BRASIL. Ministério da Saúde. Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id_area=1708. Acesso em: 12 jul. 2012.

¹⁰⁷ Mais informações disponíveis em: BRASÍLIA. Confederação dos Trabalhadores no Serviço Público Federal. Disponível em: <https://www.condsef.org.br/noticias/ameaca-extincao-sesai-leva-revolta-comunidades-indigenas>. Acesso em: 10 jun. 2019.

Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Pará, Pernambuco, Rio Grande do Sul, Rondônia, Roraima, Santa Catarina e Tocantins.

No Mato Grosso do Sul, onde registramos o maior número de casos, a não demarcação das terras tradicionais das comunidades Guarani-Kaiowá se reflete claramente na precariedade do atendimento à saúde. Como estes indígenas estão em acampamentos, muitas vezes ameaçados por fazendeiros, o atendimento à saúde é paralisado pelas equipes da Sesai, não chegando a todas as comunidades. Em Dourados, os postos de saúde da reserva indígena atendem de forma bastante precária. Os pacientes são examinados e medicados em meio a salas mofadas com paredes cheias de infiltrações. Também em Dourados, enfermeiros que atendem os indígenas, reclamam da falta de vacinas. (CIMI, 2016, p. 107).

De acordo com informações do CIMI, a morte pode ser a consequência final da falta de assistência no campo da saúde indígena. Trata-se de mortes, em geral, que poderiam ser evitadas caso houvessem políticas eficazes de atenção à saúde, com infraestrutura adequada nas comunidades, e pessoas bem preparadas para exercer a medicina junto à população indígena.

Há casos, como numa aldeia Yanomami, em Roraima, com uma população de 210 habitantes, em que 23 pessoas morreram em consequência da malária. Os Yanomami, através de Dário Kopenawa, denunciam que a área está sendo invadida por garimpeiros e que estes são os portadores das doenças. O mosquito pica o garimpeiro doente e depois transmite a doença aos Yanomami, e muitos acabam adoecendo e morrem sem assistência. Situações igualmente graves são verificadas na região do Rio Purus e Juruá, nos estados do Amazonas e Acre, onde as comunidades denunciam o abandono a que estão submetidos e a incidência de doenças infecciosas que tem levado a população a adoecer e a morrer muito rapidamente. (CIMI, 2011, p. 110).

Além da malária, outras enfermidades como a hepatite B, tuberculose, pneumonia e dengue têm afetado povos indígenas, especialmente no estado do Amazonas. A desnutrição infantil e as doenças sexualmente transmissíveis nas aldeias são também graves problemas que acometem grande número de indígenas nas diferentes regiões. Apesar do trágico cenário, a saúde indígena não representa uma prioridade para o governo que já explicitou a intenção de extinguir a SESAI, alegando os elevados recursos destinados à secretaria e as irregularidades verificadas, ao invés identificar e corrigir os problemas, combatendo a corrupção, esta é utilizada como estratégia para desmontar o sistema público de atenção à saúde indígena¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Mais informações disponíveis em: <https://www.brasilefato.com.br/2019/04/19/quais-sao-os-interesses-politicos-e-economicos-por-tras-dos-ataques-a-saude-indigena/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

Em meio ao debate acerca da continuidade da política de atenção à saúde dos povos indígenas, o CIMI alerta para o grave problema da desnutrição e mortalidade infantil entre crianças indígenas. Com base na Lei de Acesso à Informação, obteve junto à SESAI e ao DSEI do Mato Grosso do Sul, dados parciais em relação à mortalidade indígena na infância.

Mesmo parciais, os dados revelam que houve um crescimento do número de óbitos de crianças menores de 5 anos. Enquanto em 2015, foram registrados 599 óbitos, em 2016 a Sesai informa a ocorrência de 735 óbitos em menores de 5 anos. As principais causas prováveis das mortes foram: pneumonia e gastroenterite de origem infecciosa presumível; pneumonia não especificada; septicemia não especificada; morte sem assistência; desnutrição proteico-calórica grave não especificada; e outras causas mal definidas e não especificadas de mortalidade. Apesar da falta de maiores informações sobre os óbitos das crianças, o próprio órgão oficial reconhece mortes por falta de assistência e desnutrição grave. (CIMI, 2016, p. 115).

As denúncias realizadas nos Relatórios de Violência contra Povos Indígenas, anualmente divulgados, não têm se mostrado suficientes para promover medidas de prevenção ou erradicação dos abusos, omissões e violações dos direitos indígenas. Como anteriormente mencionado, na atualidade, as enfermidades crônicas, como o alcoolismo e a obesidade, afetam grande número de indígenas, e se devem às mudanças de hábitos ocasionadas pelos processos de modernização.

O Conselho do Povo Terena, organização tradicional integrante da *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil* – APIB, reunido na aldeia Ipegue período de 08 a 11 de maio de 2019, com representantes dos povos Guarani Kaiowá, Kadiwéu, Kinikinau, Guató, Guajajara, Xukuru, Kaingang e Xakriabá, contou com a participação de cerca de 800 lideranças indígenas, enfatizou “o direito de viver em nossos territórios tradicionais, de acordo com nossas cosmovisões e modo próprio de ver e entender o mundo”. (CARTA DE IPEQUE, 2019)

Reiterando sua posição contrária a quaisquer tentativas de municipalizar ou estadualizar o atendimento à saúde dos seus povos, os líderes indígenas exigiram do Governo o atendimento das seguintes reivindicações: conclusão das demarcações de todas as terras Terena, Guarani Kaiowá e Kinikinau; manutenção do Subsistema de Saúde Indígena do SUS, que é de responsabilidade federal; fortalecimento da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI); garantia da participação e do controle social efetivo e

autônomo dos povos e condições para realização da VI Conferência Nacional de Saúde Indígena.

Na maioria dos frequentes casos de violações dos direitos indígenas a lei do silêncio impera na imprensa hegemônica, prevalecendo o descaso e a omissão sobre questões indígenas. A marginalização retrata a corrupção predominante no país e a perpetuação do ciclo de violência infringida impiedosamente aos povos originários desde a colonização. As atrocidades cometidas contra os índios costumam ser noticiadas apenas em redes alternativas, como nos conselhos e associações da Igreja Católica. Entre inumeráveis casos, situa-se o assassinato do bebê da etnia Kaingang¹⁰⁹, de dois anos de idade, degolado enquanto era amamentado por sua mãe na noite do dia 30 de dezembro de 2015, na rodoviária da cidade de Imbituba, Santa Catarina, cuja notícia foi veiculada apenas em fontes alternativas.

Diante das constantes declarações públicas do atual gestor federal brasileiro sobre a intenção de regularizar a mineração em territórios indígenas, Victoria Tauli-Corpusz, relatora das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em entrevista à Agência EFE, afirma que "Quando Bolsonaro estimula a exploração econômica das terras indígenas em seu discurso, na prática outorga um passe livre aos interesses econômicos e políticos que querem explorá-las".¹¹⁰

Como exemplo a terra dos Waiãpi, onde vivem cerca de 1.300 indígenas, foi recentemente invadida por pistoleiros culminando na morte brutal do cacique Emyra Waiãpi, assassinado por garimpeiros em 22 de julho de 2019. Situada no estado do Amapá, uma região rica em ferro, cobre e ouro; esta terra indígena é a única do Brasil onde nativos têm autorização para explorar os minérios de forma sustentável e está na mira do governo para exploração por multinacionais.

Neste cenário de ameaça às garantias fundamentais, referentes à saúde indígena, educação e terras, os Povos Indígenas seguem lutando através de frequentes mobilizações e articulações com a sociedade civil, organizações governamentais e universidades públicas. Na Bahia, o seminário "Racismo e Anti-racismo no Brasil: pensando alianças em defesa das diferenças e das liberdades" realizado na Universidade Federal da Bahia – UFBA em 30 e

¹⁰⁹ PRAGMATISMO Jurídico. Disponível em: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2016/01/o-silencio-da-midia-em-tornadoas-sassinato-brutal-de-um-bebe-indigena.html>. Acesso em: 10 jan. 2016.

¹¹⁰ **Relatora da ONU responsabiliza Bolsonaro por invasão da tribo waiãpi no Amapá**, 2 ago 2019. Disponível em: <https://www.efe.com/efe/brasil/brasil/relatora-da-onu-responsabiliza-bolsonaro-por-invas-o-tribo-wai-pi-no-amapa/50000239-4036120>. Acesso em: 03 ago. 2019.

31 de outubro de 2018, o “IV Congresso Internacional de direitos dos povos e comunidades tradicionais”, ocorrido em 7, 8 e 9 de novembro de 2018.

O “3º Acampamento dos Povos Indígenas da Bahia” realizado em frente à Assembleia Legislativa de Salvador no período de 07 a 10 de maio de 2019, também exemplifica as frequentes mobilizações indígenas na luta pela efetivação de seus direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Os eventos citados contaram com a presença de estudantes e lideranças indígenas de várias etnias do estado da Bahia e de outros estados brasileiros, bem como de estudantes não indígenas, professores, investigadores da questão indígena e representantes de conselhos e associações indigenistas.

Através de intensas articulações os povos indígenas reivindicam autonomia, protagonismo e autodeterminação étnica através da efetivação dos seus direitos. Entre os dias 14 a 17 de maio de 2020, o Encontro dos Povos Mebengokrê e Lideranças Indígenas do Brasil idealizado há três anos pelo Cacique Raoni reuniu 47 Povos Indígenas na sua Aldeia “Piaracu”, localizada na Terra Indígena Capoto/Jarina, na cidade de São José do Xingu, no estado de Mato Grosso, unindo-se em protesto contra o genocídio, etnocídio e outras formas de violência.

Nós não aceitaremos garimpo, mineração, agronegócio e arrendamento em nossas terras, não aceitamos madeireiros, pescadores ilegais, hidrelétricas ou outros empreendimentos, como Ferrogrão, que venham nos impactar de forma direta e irreversível. (Encontro dos Povos Mebengokrê e Lideranças Indígenas do Brasil, janeiro, 2020)¹¹¹

São muitas as preocupações dos índios diante dos retrocessos dos direitos sociais na gestão do atual Presidente do Brasil, Jair Bolsonaro. Em plena pandemia do novo corona vírus, garimpeiros, madeireiros e invasores de terra avançam rapidamente ampliando suas operações de exploração dentro da Terra Indígena Yanomami nos estados de Roraima e Amazonas¹¹². As frentes de expansão estão a apenas 5 quilômetros de uma aldeia da comunidade Moxihatetema, subgrupo que vive em isolamento voluntário, sem defesas imunológicas para combater enfermidades infectocontagiosas, encontram-se em grande risco já que muitos garimpeiros estão contaminados pela COVID-19.

¹¹¹ MORAES, Ricardo. A semana em que 47 indígenas brasileiros se uniram por um manifesto antigenocídio. **El País**. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-19/a-semana-em-que-47-povos-indigenas-brasileiros-se-uniram-por-um-manifesto-anti-genocidio-e-anti-ecocidio.html>. Acesso em: 20 jun. 2020.

¹¹² FELLET, João. Em meio à covid-19, garimpo avança e se aproxima de índios isolados em Roraima. **BBC News Brasil**, abr. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52225713>. Acesso em: 15 abr. 2020.

Em tempos de pandemia, a ONU e a Comissão Interamericana de Direitos Humanos alertam para o grave risco que ameaça os povos indígenas. De acordo com a Secretaria de Saúde Indígena – SESAI são 6.846 casos confirmados de COVID 19 em indígenas, enquanto que a Articulação de Povos Indígenas - APIB aponta 408 óbitos de indígenas infectados¹¹³ (dados obtidos a partir dos boletins epidemiológicos divulgados, no qual estima-se que o números possam ser bem maiores, pois não levam em conta o número de indígenas no contexto urbano, indicando subnotificação dos casos).

Ameaçadas pelos efeitos da crise econômica e política, as terras indígenas e sua biodiversidade tornaram-se alvos de muito interesses particulares. Diante do acirramento das reações anti-indígenas e consequentes impactos nos modos de vida tradicionais, aumento da violência e adoecimento de indígenas em diversas regiões, observa-se um incremento nas articulações do movimento organizado, resultando em maior visibilidade nos meios de comunicação.

4.3.3 A Realidade Social do Consumo Abusivo de Álcool entre Indígenas

No atual contexto, diversas etnias indígenas vivem em situação de extrema vulnerabilidade social, enfrentando graves problemas: desnutrição, mortalidade infantil; criminalização, perseguição e assassinato de lideranças indígenas; aumento de doenças infectocontagiosas, endêmicas e crônicas; invasão de seus territórios e morosidade na demarcação de terras indígenas, degradação do meio ambiente por madeireiros, garimpeiros e fazendeiros; desrespeito às suas organizações e tradições.

Neste cenário de dificuldades, enfrentadas pelos indígenas, o consumo abusivo de bebidas alcoólicas surge como destino inexorável para muitos. Porém, é difícil estimar a verdadeira dimensão da problemática enunciada diante da subnotificação dos casos e da escassez de dados atualizados no Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) sobre as enfermidades relacionadas (cirrose, infarto, trombose, câncer, demência...).

¹¹³ CIMI – Conselho Indigenista Missionário. Povos indígenas e o coronavírus: confira notícias e informações sobre como a pandemia de covid-19 vem afetando os povos indígenas no Brasil. 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/coronavirus/>. Acesso em: 02 jul. 2020.

Segundo Souza e Garnelo (2006), atualmente o termo “alcoolismo” não tem sido mais utilizado pelos códigos de classificação em razão da sua imprecisão conceitual e pelo preconceito associado à esta expressão. A terminologia Síndrome de Dependência Alcoólica – SDA passou a designar os transtornos relativos ao consumo de álcool, os quais são classificados como “Transtornos mentais e do comportamento decorrentes do uso de substâncias psicoativas” (CID-10; OMS, 1993) ou “Transtornos Relacionados a Substâncias” (DSM IV; APA, 1995).

Souza (2006) salienta que a Síndrome de Dependência do Álcool – SDA foi considerada como um processo que se inicia com a eventual ingestão de bebidas alcoólicas e gradativamente evolui para uma compulsiva conduta bebedora. Segundo este autor, o período que configura a dependência varia entre 5 a 10 anos e envolve fatores cognitivos, comportamentais e fisiológicos. O conceito biomédico da síndrome de dependência do álcool, caracterizada como universal, tem estabelecido o alcoolismo como doença, cuja causa é sempre invariável para todas as pessoas em diferentes culturas.

O diagnóstico elaborado pela Fundação Nacional de Saúde – FUNASA (2000) apontou a SDA como uma das enfermidades mais comuns entre indígenas brasileiros, principalmente nas regiões Nordeste, Centro-oeste, Sudeste e Sul. (GUIMARÃES & GRUBITS, 2007).

Ao longo de sua complexa trajetória etnohistórica, verificou-se grandes mudanças nos perfis epidemiológicos dos povos indígenas, provavelmente ocasionadas pelo longo processo de contato destes com a população não indígena nas diversas regiões. Estes padrões de contato com o entorno social não indígena têm sido determinantes da precária situação de saúde das populações indígenas, em cujo cenário observa-se o crescimento das doenças crônicas consequentes das mudanças em sua vida cotidiana. (GUIMARÃES & GRUBITS, 2007).

O Seminário sobre Alcoolismo e DST – AIDS entre Povos Indígenas (Ministério da Saúde, 2001) também informa que: existe a necessidade e a importância da discussão da problemática do consumo de álcool entre os povos indígenas, assim como seu enfrentamento, visto ser esta uma questão que vêm trazendo sérios transtornos dentro das aldeias indígenas, seja do ponto de vista patológico, como estrutural social e cultural [...] para qualquer ação de intervenção em relação à redução de danos, se faz necessário entender a especificidade cultural e histórica de cada grupo, assim como o significado do ato de beber para cada indivíduo ou etnia. (GUIMARÃES & GRUBITS, 2007, p. 45).

O livro “Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil” (COIMBRA JR et al, 2003), descreve as condições de saúde nas aldeias indígenas, destacando as intensas transformações nos perfis epidemiológicos bem como na estrutura do sistema de atenção. Os aspectos descritos denunciam que a proximidade com os povos “civilizados” ocasionou distintas problemáticas, como a SDA e a violência.

Com relação às desigualdades sociais, ainda não há uma produção sistemática de conhecimentos sobre a dimensão étnico-racial, da expressão diferenciada da marginalização, da discriminação e das situações de extrema vulnerabilidade e violência na vida diária dos povos indígenas e suas conseqüências para saúde. Diversos estudos (COIMBRA JR. & ESCOBAR, 2003; SOUZA, J. A & AGUIAR, 2001) apontam as situações de tensão social e ameaça como fatores que aumentam consideravelmente o consumo do álcool e predisõem à Síndrome de Dependência do Álcool.

A conseqüente fragilização do sistema social indígena aumenta a predisposição ao surgimento de novas enfermidades, entre estas, observa-se a prevalência dos transtornos mentais, SDA, suicídio e violência interpessoal. Dentre os males que acometem os indígenas, a perda da identidade étnica vem ocasionando traumas e perdas irreparáveis relativas à sua memória coletiva, conduzindo muitos destes à uma situação de exclusão social, marginalização, ociosidade e sedentarismo.

De acordo com Coimbra Jr. et al (2003), em relação à saúde dos povos indígenas brasileiros, observa-se intensas transformações tanto nos perfis epidemiológicos, quanto na estrutura do sistema de atenção. Alerta que, apesar das doenças infecciosas continuarem a ocupar um lugar central no perfil epidemiológico dos indígenas brasileiros, surgem rapidamente outros agravos importantes, os quais incluem doenças crônicas não transmissíveis, como a SDA, diabetes mellitus, hipertensão arterial, neoplasias e obesidade.

Os referidos autores afirmam que, entre as etnias brasileiras, houve um aumento dos casos das chamadas “doenças sociais” como a SDA e a depressão, elevando a taxa de mortalidade dos índios para três ou quatro vezes maior do que a média nacional, de acordo com o estado da federação. O alcoolismo é considerado uma das principais causas de mortalidade em função do aumento de doenças como a cirrose, diabetes, hipertensão arterial, doenças do coração, do aparelho digestivo, depressão, estresse, suicídio ou morte por fatores externos como acidentes, brigas, quedas e atropelamentos.

Pena (2013) destaca o surgimento de bebidas de alto teor alcoólico entre indígenas desde a colonização, atribuindo este fato ao contato com o *‘mundo dos brancos’* (grifos do

autor). O caso dos índios Maxacali, de Minas Gerais, ilustra este fenômeno, onde grande número de índios consome bebidas de alto teor alcoólico e, portanto, grande poder embriagante. Álvares associa este fato à ansiedade, conseqüente da situação de risco social e violência vivenciada pelos Maxacali, já que foram forçados a realizar frequentes deslocamentos na luta pela sobrevivência, tendo seus territórios de caça e coleta sido “drasticamente reduzidos e praticamente devastados [...]”. (ÁLVARES apud PENA, 2013, p. 149).

Coloma (2001) aponta para a importância das mudanças socioculturais no processo de colonização, analisando o sofrimento individual e/ou coletivo como fator determinante para a perda do equilíbrio biopsicossocial. O consumo abusivo de bebidas alcoólicas é apontado como uma das causas do desequilíbrio juntamente com a violência auto e/ou hetero dirigida. Este autor afirma que a alcoolização pode ser a forma de expressão dos sinais de deterioração da pessoa e sociedade.

Souza J. A. e Aguiar (2001) afirmam que a proporção do consumo de bebidas alcoólicas por indígenas é bem maior do que a encontrada em populações não indígenas. Em estudo realizado com os Terena, de Mato Grosso do Sul (MS), os autores encontraram uma prevalência de 10,1% de alcoolismo nesta população. Entretanto, quando considerada a idade acima de 15 anos a proporção de alcoolatras se elevou para 17,6% na população aldeada e para 19,7% na população de indígenas vivendo na periferia da cidade de Sidrolândia (MS).

Destacando os aspectos negativos, Niewiadomski (2004) afirma que a síndrome de dependência do álcool está frequentemente relacionada com ações delituosas como homicídios, delitos sexuais, maus tratos, entre outras. Guimarães e Grubits (2007) ressaltam que 22 das 47 administrações da FUNAI, relataram causas externas (especialmente a violência e o suicídio) como a terceira causa de mortalidade conhecida entre a população indígena no Brasil, acrescentando que para um enfrentamento mais eficaz do problema do alcoolismo, nos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEIs existentes no país, é fundamental reconhecê-lo como um agravo importante, compreendendo suas diversas interfaces.

O “Relatório Brasileiro Sobre Drogas 2010”¹¹⁴, elaborado pela Secretaria Nacional de Políticas Sobre Drogas – SENAD, apresenta um panorama sobre o consumo de álcool

¹¹⁴ Relatório Brasileiro Sobre Drogas (2010), SENAD, Ministério da Justiça. Organizadores: Paulina do Carmo Arruda Vieira Duarte; Vladimir de Andrade Stempluk; Lúcia Pereira

e outras drogas psicotrópicas no Brasil, destacando as diferenças regionais e as características do consumo de álcool entre indígenas. De acordo com o referido informe, a porcentagem de índios que consomem bebidas alcoólicas na Bahia é de 43%. Os dados se referem ao “Levantamento sobre Padrões de Consumo de Álcool e Outras Drogas”, realizado em 2007 pela SENAD. A população indígena estudada estava distribuída em sete etnias de diferentes regiões brasileiras com idade entre 18 e 64 anos. Participaram deste estudo 1.455 indígenas, sendo 715 homens e 740 mulheres. Os resultados indicaram que o percentual dos índios que bebem foi maior entre os homens (52,7%) do que entre as mulheres (24,6%).

Não foram identificados outros estudos abrangentes sobre padrões de consumo de bebidas alcoólicas e outras drogas entre indígenas desde então. No próximo capítulo serão enfatizados temas relacionados à violência, trauma e adição alcoólica, propondo-se a implementação de programas de prevenção da síndrome de dependência do álcool nas aldeias e analisando possibilidades de intervenções psicossociais para reabilitação dos bebedores indígenas.

VIOLÊNCIA, TRAUMA E ADICÇÃO ALCOÓLICA: PROGRAMAS DE PREVENÇÃO E INTERVENÇÕES PSICOSSOCIAIS

A ideia de superioridade de uma raça sobre outras predominou em diferentes contextos socioculturais, justificando extremas formas de segregação racial, violência e genocídio em nome de Deus, da ciência ou do capital. Com base nesta suposta supremacia racial, mantiveram-se injustas e implacáveis formas de poder e dominação, com a consequente exploração, escravização e extermínio de distintos povos. Através da política da morte, o poder da soberania decide quem pode sobreviver e quem deve morrer, fenômeno definido como “necropolítica”. (MBEMBE, 2006)¹¹⁵.

As desigualdades interétnicas foram se intensificando nos continentes submetidos à colonização, conduzindo a processos de aculturação e marginalização e subalternidade de determinados grupos sociais. Em meio à um turbilhão de velozes transformações os povos indígenas da América do Sul foram sistematicamente obrigados a integrar novos modelos sociais, religiosos, culturais, econômicos e políticos, adequando-se incessantemente aos padrões de organização social e valores eurocêtricos.

No Brasil, a colônia era sustentada economicamente pela exploração latifundiária e escravidão, geralmente controlada por entes privados – modelo que forneceu as bases para a formação de uma sociedade patriarcal, com o poder concentrado no senhor de engenho, naturalizando assim a concentração de renda a partir da ideologia oligárquica. Estes elementos da colônia portuguesa influenciaram de forma marcante a cultura e constituíram-se na origem de muitos problemas e contradições presentes na formação do cidadão brasileiro, violando o princípio do bem comum, marca indissociável de qualquer democracia. (RIBEIRO, 2014).

Legado de um país escravista, a dominação e as injustiças sociais características da relação monarca/súdito nos tempos coloniais evoluíram para Estado/cidadão, expressando-se atualmente através da concentração de renda e da omissão governamental,

¹¹⁵ O conceito de Necropolítica, bastante difundido no contexto contemporâneo, foi criado por Joseph-Achille Mbembe, filósofo, teórico político, historiador e professor universitário camaronês.

perpetuando a exploração e a subordinação das classes populares por complexas e hierárquicas redes de burocracia.

No Brasil atual, a intensificação, disseminação e diversificação da corrupção remetem à ideia de que assistimos a uma naturalização das práticas neopatrimonialistas, configuradas como um conjunto de procedimentos levados a efeito no âmbito do aparelho de Estado, cuja essência reside na apropriação privada de bens e serviços públicos, em proveito de indivíduos, partidos políticos, corporações e grupos de pressão. (RIBEIRO, 2014, p. 12).

As práticas neopatrimonialistas se mantêm profundamente arraigadas nas interações sociais, expressando-se de diversas formas no contexto contemporâneo. A tolerância social e institucionalização da corrupção disseminaram-se nas práticas neopatrimonialistas, alastrando-se por todo o território brasileiro. A deterioração e decadência dos valores éticos, morais e cívicos advindas destas nocivas inter-relações, cada vez mais mercantilizadas, foram determinantes de distintos problemas sociais entre os povos indígenas.

É crescente o consumo abusivo de bebidas alcoólicas destiladas entre indígenas, anteriormente habituados apenas ao uso religioso, ritual, festivo e medicinal das bebidas fermentadas em suas aldeias. A perda da identidade étnica configura-se em uma das principais causas do processo de alcoolização indígena, verificado em muitos povos atualmente. Os direitos humanos, consagrados na legislação nacional e internacional, mostraram-se incapazes de garantir liberdade, diversidade sociocultural e pluralidade étnica aos povos indígenas.

As contradições e complexidades inerentes à vida moderna demonstram que a civilização e a barbárie seguem intrinsecamente imbricadas, intensificando a desconfiança, a falta de perspectiva no futuro e a insegurança em que vivem muitos povos indígenas, cujas especificidades étnicas se convertem, às vezes, em grandes “ameaças”.

Los esfuerzos por mantener la distancia al “otro”, el diferente, el extraño, el extranjero, la decisión de excluir la necesidad de comunicación, negociación y compromiso mutuo, no sólo son concebibles sino también aparecen como respuesta esperable a la incertidumbre existencial a la que han dado lugar la nueva fragilidad y la fluidez de los vínculos sociales. Esa decisión, por cierto, encaja perfectamente con nuestra obsesiva preocupación contemporánea por la polución y la purificación, con nuestra tendencia a identificar la seguridad con la pureza [...] Estos deseos convergen, se funden y condensan en la política de separación étnica, y particularmente en defensa contra la marea de “extraños”. (BAUMAN, 2003 p. 116).

Para Bauman (2008), a “modernidade líquida” é um conceito chave para entender a fluidez do mundo atual onde a vida, os conceitos e as certezas são mais instáveis do que

nunca. A partir da importação de ideologias, valores e práticas socioculturais, econômicas, políticas e científicas, as realidades locais são profundamente devastadas. Em consonância com a lógica degeneracionista, as demais cosmovisões que se diferenciam do *status quo* dominante passam a ser desvalorizadas e consideradas obsoletas, primitivas e subdesenvolvidas. Bauman pontua que “[...] a ordem global necessita muito de desordem local para não ter nada que temer”. (BAUMAN, 2008, p. 101).

El antiguo hábito, descaradamente arrogante, de explicar la desigualdad por una inferioridad innata de las razas ha sido sustituido por una representación aparentemente humana de condiciones rigidamente desiguales como derecho inalienable de toda comunidad a su propia forma elegida de vida. El nuevo culturalismo, igual que el antiguo racismo, se orienta a aplacar los escrúpulos morales y a reconciliarse con el hecho de la desigualdad humana, bien como una condición que desborda las capacidades de intervención humana (en el caso del racismo), bien como una situación difícil, pero en la que no se debería interferir para no violar sacrosantos valores culturales. (BAUMAN, 2008, p.104).

A subordinação, exclusão social e pobreza caracteriza a vida cotidiana da maioria dos indígenas nas diversas regiões em que habitam. De modo similar aos povos indígenas de outros países latino americanos (Bolívia, Chile, México, Paraguai e Peru), a trajetória étnico-histórica dos povos indígenas no Brasil se caracteriza por grande vulnerabilidade e invisibilidade social. Essa trágica e vergonhosa realidade não afeta igualmente os diferentes grupos raciais. Obviamente, são mais impactados os coletivos sociais historicamente excluídos, marginalizados ou vistos como criminosos, hereges, degenerados, selvagens e perigosos.

5.1 DEGENERACIONISMO E MODERNIDADE: PARADOXOS DA ETNOHISTORIA INDÍGENA

Uma população estigmatizada, quando inserida em processos de modernidade, se converte no que Bauman (2005) considera um dos grandes problemas atuais e classifica como “modernidade líquida”. Este conceito refere-se à fluidez dos processos sociais e “a produção de resíduos, dada a rapidez com que os objetos de consumo perdem seu brilho e utilidade tornando-se obsoletos, supérfluos e, portanto, desnecessários e descartáveis”. Nesta perspectiva, o autor se refere à produção de “resíduos humanos”, isto é, “àquelas populações, como os imigrantes ou refugiados, que não são úteis para o mercado consumista” (grifos do autor). *“En la sociedad de consumidores no tienen cabida los consumidores fallidos incompletos o frustrados”.* (BAUMAN, 2005, p. 27).

La propagación global de la forma de vida moderna liberó y puso en movimiento cantidades ingentes, y en constante aumento, de seres humanos despojados de sus hasta ahora adecuados modos y medios de supervivencia, tanto en el sentido biológico como sociocultural del término. Para las presiones de la población resultante, las viejas y familiares presiones colonialistas, pero en sentido inverso, no hay salidas fácilmente disponibles: ni para su «reciclaje» ni para su «eliminación» segura. (BAUMAN, 2005, p.17).

Os indígenas fazem parte deste contexto na medida em que geralmente não atendem às expectativas do mercado, pois, culturalmente, não são consumidores diligentes e, portanto, não dão lucro. Além disso, representam ônus para o Governo, uma vez que contam com assistência especial para garantir sua subsistência. A maioria dos indígenas não possui qualificação profissional necessária para uma inserção digna no mercado de trabalho, recorrendo em muitos casos à informalidade, sendo conseqüentemente destituídos dos direitos trabalhistas e previdenciário, identificando-se altas taxas de desemprego nestas populações.

Campos Marín, na II Internacional (1890–1914/19), se refere a uma certa mentalidade burguesa predominante que contribuiu com a criação do mito do trabalhador bêbado. A mentalidade burguesa considerava a pobreza, a loucura, a criminalidade, a degeneração e o alcoolismo como perigos sociais que procediam.

[...] de aquellas capas sociales cuyas condiciones de vida, incluso su “estilo” de vida, su cultura, resultaban una amenaza para la burguesía que trataba de crear el nuevo Estado, y legitimar la cultura y las normas de comportamiento propias de su clase como únicas válidas. (CAMPOS MARÍN, 1992, p. 30).

A partir da importação da ideologia degeneracionista, foi se construindo no Brasil, desde os tempos da colonização, o estigma do “índio bêbado”. A estigmatização dos indígenas segue ininterrupta até os dias atuais, servindo aos interesses das classes dominantes. Para Goffman (1975):

O estigma é um conjunto específico de conceitos relacionados à informação social que o indivíduo transmite diretamente sobre si mesmo. Desse modo existe um repertório de expectativas das pessoas “normais” em relação à conduta dos estigmatizados. (GOFFMAN, 1975, p. 29).

Sendo assim, o indígena bebedor é duplamente estigmatizado, tanto por sua herança biológica quanto por sua adição e excessos alcoólicos.

Partindo-se desta concepção é possível refletir sobre a importância dos fatores históricos, culturais e regionais na construção da identidade cultural e étnica e nos

elementos simbólicos que caracterizamos povos indígenas brasileiros, estruturando a forma de sentir, pensar e agir dos sujeitos que os compõem, de acordo com suas peculiaridades. Neste sentido, para se compreender as identidades indígenas, faz-se necessário considerar os diferentes contextos históricos, geográficos e socioculturais dos distintos grupos étnicos que constituem a sociodiversidade brasileira.

Como visto nos capítulos anteriores, a trajetória etnohistórica dos povos indígenas caracteriza-se por grande vulnerabilidade e invisibilidade social. Entre os fatores que impedem a prevalência dos direitos indígenas, destacam-se a ambição e voracidade capitalista. As terras indígenas, assim como os recursos naturais presentes em muitos dos seus territórios, são, hoje em dia, objeto de muitos conflitos de interesse, desencadeando diferentes formas de violência que afetam os povos originários.

A saúde mental está diretamente relacionada ao exercício da cidadania e democracia. As violações de direitos humanos geralmente impactam negativamente na personalidade do indivíduo, desencadeando psicopatologias e sintomatologias diversas. A situação de tensão social, vulnerabilidade e violência geralmente resulta em mudanças nos hábitos de vida, os quais, aliados ao meio ambiente inseguro e à precariedade da atenção sanitária, podem incrementar a prevalência das enfermidades crônicas.

As doenças crônicas representam uma problemática de grande relevância para a saúde pública, responsáveis por altos índices de mortalidade, afetando homens, mulheres e crianças nas distintas regiões. Segundo o informe sobre a saúde mundial da Organização Mundial de Saúde – OMS, 13 milhões de pessoas morrem todos os anos antes dos 70 anos por doenças cardiovasculares, doenças respiratórias crônicas, diabetes e câncer – a maioria delas em países de baixa e média renda. Entre os fatores de risco que predispõem às doenças crônicas, destacam-se o tabaco, a alimentação deficiente, o sedentarismo, entre outros fatores. Enfermidades ocasionadas em grande medida por carências na assistência sanitária.

Ademais, as perdas psicossociais ocasionadas pela violência, aliadas à impunidade dos responsáveis, podem levar à ocorrência de traumas e resultar em crenças negativas sobre si mesmo, sentimento de impotência e inferioridade. A vivência de um fato criminoso costuma deixar as pessoas fragilizadas e, em muitos casos, com medo de denunciar por se sentirem ameaçadas.

“Minorias” é a terminologia utilizada para designar as populações marginalizadas que buscam uma transformação das suas condições de vida, como os índios, negros,

idosos, homossexuais e refugiados. Estes coletivos costumam apresentar maior vulnerabilidade social estando mais expostos às situações limite, isto é, extremas condições de vida caracterizadas por pressão e tensão social, insegurança, discriminação, violência, abandono familiar e/ou governamental, ruptura de laços afetivos, relações autoritárias, entre outros fatores que predispõem ao surgimento de transtornos mentais e doenças psicossomáticas.

A exclusão social e a convivência precoce e contínua com a criminalidade podem conduzir à naturalização ou banalização da violência. A denúncia de fatos violentos, em muitos casos, pode representar risco de morte, uma vez que no Brasil os programas de proteção de vítimas e testemunhas da violência não são suficientes para atender à imensa demanda. Em outros casos, a revolta e o sentimento de indignação podem disparar desejos de vingança, busca de justiça pelas próprias mãos. No Brasil, o poder paralelo tem se instituído a partir da ação de grupos do crime organizado, os quais têm alcançado alto nível de sofisticação e operacionalidade dentro de favelas, substituindo o sistema judiciário oficial, uma vez que o Estado não responde adequadamente às demandas sociais.

Apesar do intenso desenvolvimento econômico do Brasil, verificado nos últimos anos, o país, paradoxalmente, continua fortemente marcado por profundas desigualdades sociais, cada vez mais sedimentadas em diferentes contextos geográficos e socioculturais. Nesse complexo cenário, os direitos indígenas positivados e as políticas sociais se mostram insuficientes e incapazes de garantir a cidadania para a maioria dos povos originários. Entre os fatores que impedem a prevalência dos nobres ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, no caso dos povos indígenas, destacam-se o individualismo, racismo e neoliberalismo, essencialmente interdependentes.

5.1.1 Violência e Trauma: Impactos nos Processos Neuro-Psico-Biológicos

A violência, em suas variadas formas (simbólica, psicológica, verbal, física, social, patrimonial etc.), pode desencadear angústia, fobias, estados depressivos, entre outros transtornos psíquicos que podem afetar a autoestima do sujeito. Arendt (2004) afirma que se a violência surge como um meio eficaz para alcançar um determinado fim e visa a realização de objetivos a curto prazo, pode-se considerá-la racional. Para esta autora, é importante “[...] distinguir violência da força bruta e a atrelar à política como força motivadora para a sua impulsão”. (ARENDR, 2004, p. 71). Pinker destaca o caráter cíclico da violência:

[...] quanto um homem deve ser violento para manter sua posição na hierarquia em um dado meio depende de sua avaliação do quanto os outros homens são violentos, o que leva a círculos viciosos ou virtuosos que podem aumentar ou declinar abruptamente. (PINKER, 2013, p. 109).

A percepção ou vivência de um fato violento pode ser desagregador do psiquismo e ocasionar transtornos de conduta com consequências psicossociais negativas. O evento traumático resultante de uma situação de ameaça à integridade física, emocional e/ou psíquica do indivíduo pode ocasionar sintomas diversos, tais como: tensões, conflitos, perturbações emocionais, somatizações, fobias, transtornos alimentares, distúrbios do sono e comportamentos aditivos. A violência “[...] acarreta sentimentos de baixa estima, impotência, humilhação, desesperança, alienação, podendo levar a quadros de estresse pós-traumático, depressão e até mesmo suicídio”. (DIAS, 2013, p. 265).

Shapiro (2004) define o trauma como qualquer fato que tenha um efeito negativo duradouro, situação do passado que causa perturbação no presente. Neste enfoque, existem duas diferentes formas de trauma. A primeira se refere àqueles decorrentes de eventos traumáticos que deixaram sequelas e podem ser diagnosticados através de critérios estabelecidos: Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais (DSM4; DSM5) e Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID-10). Os acidentes, a morte de entes queridos, os desastres naturais, os conflitos armados, as ações terroristas, entre outros são exemplos de eventos traumáticos.

Outro tipo de trauma advém de relações interpessoais abusivas, causadoras de angústia, ansiedade e medo, que podem ocasionar bloqueios emocionais e crenças limitantes. São exemplos de traumas provenientes de relações interpessoais nocivas: *bullying*, assédio moral no trabalho, alienação parental, relações de poder e dominação, perseguições, criminalização, estigmatização, racismo, discriminação racial, entre outros. Presenciar situações traumáticas também pode desencadear traumas (trauma vicariante).

O trauma pode ser individual, quando ocorre em âmbito privado e íntimo, ou coletivo, quando afeta um grupo de pessoas ou toda a comunidade. Em ambas as dimensões, individual e coletiva, as experiências traumáticas podem desencadear o Transtorno do Estresse Pós-Traumático (TEPT), distúrbio de ansiedade caracterizado por um conjunto de sinais e sintomas físicos e psíquicos. Em decorrência de ter sido vítima ou testemunhado atos violentos ou outras situações traumáticas que representem ameaça à sua vida ou à de terceiros, ao se recordar do fato, a pessoa revive o episódio original com a

mesma carga de sofrimento psíquico e perturbações sensoriais que o agente estressor provocou. As memórias traumáticas costumam desencadear alterações neurofisiológicas e psíquicas. A vitimização geralmente traz a sensação de impotência que se expressa através da passividade e do conformismo, impedindo o exercício da cidadania

A violência e a diáspora, características da história indígena, predispõem ao surgimento de eventos traumáticos tais como relações interpessoais abusivas, abandono e omissão governamental, racismo, discriminação racial, estigmatização entre outros fatores determinantes do Transtorno de Estresse Pós-Traumático - TEPT. Dentre outros sintomas, o elevado índice de consumo abusivo de álcool e drogas em muitas aldeias, surge como consequência de uma situação de extrema precariedade e vulnerabilidade, que pode provocar adaptações psicossociais

No atual contexto de crise econômica, política e sanitária aumentam os casos de desagregação familiar, abandono, violência intrafamiliar e violência de gênero. A família disfuncional geralmente não é capaz de oferecer afeto, segurança e limites adequados ao pleno desenvolvimento bio-psico-social dos filhos, os quais dificilmente desenvolverão recursos internos saudáveis para a criação e educação das gerações futuras.

Segundo a Neurociência, o trauma é transgeracional, experiências traumáticas vivenciadas por uma geração impactam as relações parentais, prejudicando as trocas afetivas, o estabelecimento de regras, a transmissão de valores éticos e morais nas gerações futuras. Crescente número de estudos indica que se as experiências traumáticas não forem superadas e ressignificadas de forma positiva, podem resultar afetar o sistema familiar tornando-o disfuncional, incapaz de oferecer um ambiente seguro com proteção, afeto, regras e limites, essenciais para a educação e o pleno desenvolvimento bio-psico-social dos filhos. Estes, por sua vez, podem não desenvolver recursos internos suficientes para constituir famílias funcionais; neste ciclo, as experiências traumáticas tendem a se propagar nas gerações subsequentes. Recentes estudos e pesquisas na área da Epigenética afirmam que é possível herdar traumas dos nossos pais; cientistas estudam a transmissão de experiências traumáticas através das alterações no código genético.¹¹⁶

Entre os sintomas do trauma, destacam-se as somatizações, distúrbios do sono, transtornos alimentares, fobias, hiper vigilância, condutas de evitação e fuga, dissociação da personalidade, depressão, síndrome do pânico, isolamento social, baixa autoestima,

¹¹⁶ HENRIQUES, Martha. É possível herdar traumas de nossos pais? **BBC News Brasil**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/vert-fut-48139796>. Acesso em: 20 jun. 2019.

desconexão emocional, dificuldades de atenção, concentração e memória, disfunção na capacidade de aprendizagem, diminuição da motivação e criatividade, impulsividade, dificuldades da execução de tarefas (organização, manejo do tempo, priorização, tomada de decisão e capacidade de escolha), absentismo, irritabilidade, agressividade e comportamentos aditivos em geral. Em termos cognitivos, pessoas com trauma podem desenvolver crenças negativas sobre si mesmas, ter pensamentos intrusivos, obsessivos e compulsivos.

Processos sociais como a pobreza, exclusão social, marginalização, estigmatização, violência e abandono governamental são condições que contribuem para a elevada prevalência do TEPT. Na dimensão coletiva, como nas catástrofes ambientais ou sociais, o trauma tem um efeito ainda mais devastador, uma vez que as referências que estruturavam a vida comunitária são geralmente destruídas, como exemplo o rompimento das barragens de Mariana (2015) e Brumadinho (2019), ambos no estado de Minas Gerais.

A tragédia de Brumadinho teve dimensões devastadoras com o rompimento da barragem da Mina do Feijão, pertencente à mineradora Vale, em 25 de janeiro de 2019, sendo confirmadas 246 mortes, até o momento. Os impactos ambientais são inestimáveis: casas destruídas, plantações cobertas por lama tóxicas, animais mortos, poluição ambiental. Um elevado volume de rejeitos poluiu de forma irreversível o rio Paraopeba, afetando diversas comunidades na região, entre estas o povo indígena Pataxó Hãhãhãe, cuja subsistência baseia-se na pesca e agricultura. Após serem atingidos por este terrível crime ambiental, a aldeia Naô Xohã foi invadida e incendiada, em julho de 2019, por cinco homens encapuzados.¹¹⁷

Considerando as três principais linhagens ancestrais que constituem o povo brasileiro: índios, europeus e africanos, pode-se afirmar que elas têm em comum as rupturas de vínculos identitários, históricos e geográficos. Resguardadas as devidas proporções, conclui-se que a maioria dos brasileiros compartilha uma multiplicidade de histórias traumáticas, advindas do processo de colonização.

O relatório da Agência da ONU para os Refugiados – ONU/ACNUR¹¹⁸ advertiu quanto ao impacto mundial do trauma, informando que contemporaneamente 1,5 bilhões

¹¹⁷ MARIZ, Clara. Incêndio atinge reserva indígena afetada por desastre da Vale. **R7**, jul. 2019. Disponível em: <<https://noticias.r7.com/minas-gerais/incendio-atinge-reserva-indigena-afetada-por-desastre-da-vale-08072019>>. Acesso em: 22 ago. 2019.

¹¹⁸ **UNHCR ACNUR**. La Agência de la ONU para los refugiados. Disponível em: <http://www.acnur.org/>. Acesso em: 10 ago. 2016.

de pessoas estão expostas à violência política e criminoso, indicando a existência de 59,5 milhões de refugiados; de 1,2 bilhão de pessoas vivendo em extrema pobreza; que 1 em cada 3 mulheres corre risco de abuso sexual ou violência física e milhares de pessoas estão expostas a desastres naturais.

O relatório da Anistia Internacional (2016) apontou diversos problemas no Brasil como a deficiência na segurança pública; assassinatos (especialmente de jovens); violência policial; violência contra policiais; superlotação nos presídios; tortura de presos; corrupção/Impunidade; demora na demarcação das terras indígenas; condições estas que favorecem o surgimento do TEPT.

Os impactos da violência perpetrada aos índios brasileiros podem ocasionar discontinuidades históricas, rupturas geográficas, subjetivas e simbólicas. A situação de vulnerabilidade social fragiliza as identidades étnicas e predispõe à vivência de sucessivos traumas entre os indígenas, o que, conseqüentemente, contribui para o crescente processo de alcoolização verificado nestas populações, uma vez que os comportamentos aditivos estão entre os principais sintomas do TEPT.

5.2 FATORES SOCIOCULTURAIS QUE FRAGILIZAM A IDENTIDADE ÉTNICA

Apesar dos avanços da legislação ao consagrar o direito à igualdade, o direito à diferença e à autodeterminação cultural e étnica através de diversas leis nacionais e internacionais, os povos indígenas não foram priorizados por nenhum governo brasileiro. Além da omissão e morosidade no que se refere à demarcação e homologação das terras indígenas, estas têm se convertido em áreas de grandes projetos desenvolvimentistas.

Qual é o ouro de hoje? As terras indígenas com toda a sua biodiversidade e fontes fluviais. A exploração dos recursos naturais tem ocasionado frequentes conflitos de interesses entre índios e fazendeiros em muitas regiões do Brasil, desencadeando distintas formas de violência no campo. Os processos de privatização e "modernização" frequentemente resultam na expulsão de indígenas de suas terras, os quais perdem o sentimento de pertencimento às mesmas. Estes processos podem impactar profunda e negativamente os modos de vida tradicionais em suas múltiplas dimensões: espirituais, sociais, culturais, identitárias e históricas; resultando na fragmentação das identidades étnicas.

As frentes de expansão têm causado impactos negativos nas formas na organização social e política das aldeias indígenas, nas relações familiares assim como nas interações simbólicas e representativas que os indígenas mantêm com seus territórios ancestrais. O aldeamento dos índios através do seu deslocamento para outras áreas, geralmente, é prejudicial para a memória coletiva destes povos, afetando suas tradições, rituais e línguas nativas.

A maioria dos povos indígenas vem enfrentando graves problemas, como o monocultivo da soja e cana-de-açúcar para a produção do biodiesel, o desmatamento, a contaminação das fontes fluviais, a falta de saneamento básico em suas comunidades, desemprego, o ineficiente sistema educacional indígena, a prostituição infanto-juvenil, desnutrição, mortalidade infantil, violência de gênero, suicídio, aumento de doenças infecciosas, endêmicas e crônicas, disseminação de bebidas alcoólicas e outras drogas nas aldeias, invasão dos territórios indígenas, degradação ambiental por madeireiros, garimpeiros e fazendeiros, assim como a falta de respeito às suas organizações e tradições culturais.

De acordo com o relatório da UNICEF, “*El Mundo Indígena*” (IWGIA, 2009), existem pelo menos 5 mil povos indígenas, totalizando mais de 350 milhões de pessoas em todo o mundo. A maioria deles encontra-se em situação de extrema vulnerabilidade e risco social. São os excluídos dos excluídos (EUA, 2012). A primeira publicação da ONU (2010) sobre a situação dos povos indígenas no mundo revela estatísticas dramáticas sobre pobreza, saúde, trabalho, meio ambiente, direitos humanos, etc. Entre outros aspectos, o relatório denuncia que,

Os povos indígenas são um terço dos mais pobres do mundo e sofrem com condições alarmantes em todos os países. A expectativa de vida da população indígena é 20 anos menor que a média. A comunidade indígena possui níveis desproporcionais de mortalidade infantil e materna, desnutrição, doenças cardiovasculares, HIV/aids e outras doenças infecciosas como malária e tuberculose. As taxas de suicídio na comunidade indígena, principalmente entre os jovens, são consideradas muito altas em diversos países. A população indígena é de aproximadamente 370 milhões de pessoas - em torno de 5% do total mundial - e constitui mais de um terço das 900 milhões de pessoas que vivem em extrema pobreza em áreas rurais do mundo. Diariamente, comunidades indígenas sofrem com a violência e a brutalidade, políticas de assimilação, desapropriação de terras, marginalização, remoção forçada ou realocação, negação dos seus direitos a terra, impactos causados pelo desenvolvimento em larga-escala, abusos de forças militares e uma série de outras injustiças. (RELATÓRIO SOBRE POVOS INDÍGENAS – ONU, 2010).

As grandes obras são também responsáveis pela precarização das condições de vida dos índios. Como anteriormente mencionado, a obra da hidrelétrica de Belo Monte, um gigantesco projeto de 2010, localizada na bacia do Rio Xingu, região Norte do País, afetou o nível dos rios e impactou drasticamente a vida de diversos povos indígenas, como por exemplo no que se refere à pesca que é o meio de subsistência de muitos deles. Enquanto as obras avançavam, estradas foram abertas no meio das reservas indígenas e outras irregularidades como a extração ilegal de madeira e o desmatamento da região, onde mais de 2.000 quilômetros de mata atlântica já foram derrubados.

O posto do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) da região não tem a infraestrutura necessária para cumprir suas funções de fiscalização. Os madeireiros ilegais, confiando na impunidade que prevalece no país, trafegam livremente com caminhões carregados de madeira. Estes processos geralmente resultam em intensa degradação ambiental com consequências catastróficas para a subsistência das aldeias indígenas, além de constantes conflitos com fazendeiros e empresários nas diversas regiões. Esta situação tem gerado graves violações dos direitos indígenas, formalmente consagrados, principalmente no que diz respeito à propriedade de seu território imemorial, acervo identitário e simbólico.

Nesta escalada de violência, são frequentes as emboscadas, assassinatos e criminalização de líderes, ataques físicos, morais, culturais e sociais. Aproximadamente 800 lideranças indígenas dos Povos Guarani Kaiowá, Kadiwéu, Kinikinou, Guató, Guajajara, Xukuru, Kaingang e Xakriabá, reunidos na 13ª Assembleia Terena realizada no período de 8 a 11 de maio em 2019, expressaram seu compromisso de luta pelo bem viver da humanidade e clamaram pelo “fim da violência, da criminalização e discriminação contra os nossos povos e lideranças, praticadas inclusive por agentes públicos, assegurando a punição dos responsáveis, a reparação dos danos causados e comprometimento das instâncias de governo na proteção das nossas vidas” (CARTA DE IPEQUE: Documento Final da 13ª Assembleia Terena, 2019).¹¹⁹

¹¹⁹ Ver documento completo em: ELOY, Luiz Henrique. Carta de Ipegue: documento final da 13ª Assembleia Terena. **Revista Combate Racismo Ambiental**, maio 2019. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2019/05/14/carta-de-ipegue-documento-final-da-13o-assembleia-terena/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

Os Guarani e Kaiowá¹²⁰ representam um caso emblemático do fracasso do Poder Público frente às permanentes violações dos direitos indígenas. Este povo, cuja população corresponde a cerca de 45.000 indígenas, está confinado em 0,8% do território do estado de Mato Grosso do Sul. Sem perspectivas de um futuro digno, muitos indígenas atentam contra sua própria vida, sobretudo os jovens, entre 14 e 35 anos de idade.

O sistemático genocídio e etnocídio contra os Guarani e Kaiowá, no estado do Mato Grosso do Sul, sequer tem sido noticiado nos meios de comunicação, em função do poder e controle da imprensa hegemônica nacional, a favor dos representantes do agronegócio, setores empresariais e outros interesses privados. Sousa salienta que,

O estado de Mato Grosso do Sul é uma das 27 unidades federativas do Brasil, localizado na região centro-oeste do Brasil, fronteira com o Paraguai e a Bolívia. A área total do estado é de 35 milhões de ha, sendo que o rebanho de 23 milhões de bovinos ocupa 65 % de todas as terras e a população Guarani e Kaiowá, removida sistematicamente desde 1915 de seus territórios, ocupa na atualidade apenas 0,08 %, 30 mil hectares. Na década de 90, com o cultivo da cana-de-açúcar para produção de açúcar e álcool tem aumentado a pressão sobre as comunidades indígenas com a intensificação dos assassinatos e suicídios. Entre 2003 e 2015, 585 indígenas cometeram suicídio e 390 foram assassinados no estado. Ainda assim, estes casos são muito pouco conhecidos pela população do estado devido ao silêncio dos meios de comunicação controlados por setores empresariais. (SOUSA, 2015, s/n).

Conselho Missionário Indigenista (CIMI) esclarece que a extinção de povos indígenas é um fenômeno registrado por órgãos oficiais e ocorre em função de vários fatores: perseguições, assassinatos, suicídios, desnutrição, doenças infectocontagiosas. Os referidos processos reduziram drasticamente o número de indígenas no território brasileiro. Atualmente, entre os diversos povos indígenas contemporâneos, 35% tem número inferior a 200 indivíduos, outros desapareceram completamente¹²¹. Alguns povos têm um número tão pequeno de indivíduos que foi agrupado em uma única aldeia, gerando animosidade e conflitos, por serem rivais.

Exemplo de tragédia coletiva, o povo Tuxá do estado da Bahia, foi fortemente afetado pela construção da Usina Hidrelétrica de Itaparica, que se iniciou em 1977, com objetivo de resolver o problema do abastecimento de energia elétrica na Região Nordeste

¹²⁰ O filme “Terra Vermelha” aborda os conflitos dos Gurani-Kaiowá com os fazendeiros do Mato Grosso do Sul e o suicídio dos jovens. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nOCFZWF_Wb4. Acesso em: 10 nov. 2015.

¹²¹ ELOY, Luiz Henrique. Carta de Ipegue: Documento final da 13ª Assembleia Terena. **Revista Combate Racismo Ambiental**, maio 2019. Disponível em: <http://www.cimi.org.br>. Acesso em: 10 set. 2015.

do Brasil. A partir de 1980, iniciaram-se as negociações com a Companhia Hidrelétrica do São Francisco – CHESF e a FUNAI para a realização do deslocamento das famílias Tuxá da antiga cidade de Rodelas para a nova cidade construída pela CHESF longe da zona da usina.

Salomão (2009) assinala que a inundação causada pela barragem de Itaparica atingiu os estados de Pernambuco e da Bahia, inundando os núcleos urbanos de Rodelas e Glória no território baiano, inclusive diversas localidades, povoados e ilhas, onde se encontravam as terras férteis, ao longo dos 100 km de margem do Rio São Francisco, atingindo uma área de 834 Km². Na ocasião, foram deslocadas compulsoriamente cerca de 7.000 mil famílias, com uma população aproximada de 40.000 pessoas, entre estas cerca de 200 famílias Tuxá, constituídas por aproximadamente 1.200 índios, que perderam sua aldeia e a Ilha da Viúva, demarcada como terra indígena, onde desenvolviam suas atividades agrícola e pastoril.

A saída do seu território tradicional foi extremamente difícil para os Tuxá, especialmente para os índios mais velhos, muitos dos quais adoeceram e morreram, não suportando o impacto psicológico ao presenciar a Ilha da Viúva e sua aldeia serem inundadas e desaparecerem para sempre debaixo das águas. A professora Tuxá Maria do Socorro expressa seus sentimentos ao ver suas terras submergirem: “[...] *na profundezça das águas tem um mundo adormecido. Nosso território antigo, que jamais será esquecido. Velha aldeia onde nasci, na ilha onde me criei, também foi meu território, na memória guardarei*”.

Cabe destacar que tudo isto aconteceu de forma irregular sob a ausência de decreto presidencial e a falta de identificação de um território alternativo que deveria ter sido definido previamente, conforme estipula o artigo 20 do Estatuto do Índio de 1973, em vigor na época da inundação, e que trata da remoção dos Povos indígenas de suas terras. O Estatuto prevê que:

Art. 20. Em caráter excepcional e por qualquer dos motivos adiante enumerados, poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República. [...]. §2º A intervenção executar-se-á nas condições estipuladas no decreto e sempre por meios suávorios, dela podendo resultar, segundo a gravidade do fato, uma ou algumas das medidas seguintes: [...]. c) remoção de grupos tribais de uma para outra área. §3º Somente caberá a remoção de grupo tribal quando de todo impossível ou desaconselhável a sua permanência na área sob intervenção, destinando-se à comunidade indígena removida área equivalente à anterior, inclusive quanto às condições ecológicas (LEI 6001/1973 – Estatuto do Índio).

As obras foram realizadas sem qualquer preocupação ou articulação para tentar recompor as condições sociais e econômicas, de produção e reprodução, dos índios, tanto por parte da Companhia Hidrelétrica do Rio São Francisco – CHESF e da Eletrobrás, quanto de empresas estatais responsáveis e executoras das obras, como o Banco Mundial (BIRD), apesar do compromisso firmado nas suas diretrizes operacionais de que,

[...] se o deslocamento compulsório é inevitável, a política do Banco, exige a formulação e o financiamento de um plano de reassentamento, para assegurar que as pessoas reassentadas tenham oportunidades de desenvolvimento que melhorem, ou pelo menos restaurem, os níveis de vida que tiveram antes do projeto (OPERACIONAL DIRECTIVE - OD. 4.30/1990).

Os órgãos estatais criaram uma situação de indefinição do novo território ocupado pelo Povo Tuxá intensificando as pressões e ingerências políticas, gerando discussões acirradas, trocas de acusações e desavenças. Por outro lado, a divisão política e territorial dos Tuxá em três grupos provocou a ruptura de vínculos identitários, simbólicos e afetivos, causando desagregação familiar e comunitária, provocando rivalidade entre indígenas da mesma etnia.

A precarização das condições de vida dos Tuxá ilustra as consequências da falta de planejamento social nas políticas desenvolvimentistas em vigor no Brasil, que não garantem a sustentabilidade para aqueles que são afetados diretamente pelas grandes obras de infraestrutura, os quais dificilmente receberão os benefícios oriundos das mesmas. Estes fatores repercutem no aumento do consumo abusivo de álcool e o surgimento de outras enfermidades que antes não existiam, como a hipertensão arterial e o diabetes.

Os povos indígenas denunciam o grande impacto socioambiental das grandes obras e a omissão do governo brasileiro, reivindicando, sobretudo, o reconhecimento de suas identidades étnicas e territoriais, assim como o direito à consulta prévia, previsto na Constituição Federal Brasileira de 1988 e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989. Reivindicam também o direito à autonomia, autodeterminação e a um modelo de desenvolvimento sustentável que respeite a natureza e seus meios de vida e de produção – contemplado pela Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007¹²².

¹²² Mais informações no “Relatório de denúncia: Povos Indígenas do Nordeste Impactados com a Transposição do rio São Francisco”, elaborado em parceria da APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo com a AATR – Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia, o NECTAS – Núcleo de Estudos em Comunidades e Povos Tradicionais e Ações

5.3 A ETERNA SAGA DOS POVOS INDÍGENAS: CORRUPÇÃO, VIOLÊNCIA, ETNOCÍDIO E GENOCÍDIO

A atualização e sofisticação das nefastas estratégias de controle e dominação utilizadas no processo de colonização perpetuaram-se através de complexos mecanismos como a corrupção e a impunidade, potencializando as desigualdades sociais no território brasileiro. Almeida (2019) discute o racismo estrutural presente na dimensão social, política e econômica da sociedade brasileira, refletindo sobre a discriminação racial, preconceito social e violência que repercutem nas lutas por igualdade racial na contemporaneidade.

Ribeiro (2014, p. 10) esclarece que a origem, cultura e tolerância social da corrupção no Brasil apresenta características diferentes de outros países. Este autor analisa os seguintes aspectos: “(1) a formação econômica, social e política, herdeira das tradições ibéricas; (2) o lugar de destaque ocupado pela corrupção no cenário político nacional ao longo dos anos; e (3) o aumento da intensidade e a diversificação das práticas corruptas, mais recentemente”.

No que diz respeito à formação do Brasil, alguns estudiosos entendem que a colônia – sustentada economicamente pela exploração latifundiária e escravidão, e controlada por entes privados, a partir da delegação da Coroa – forneceu as bases de uma sociedade patriarcal, com o poder concentrado no senhor rural. Estes elementos marcaram a influência da colônia portuguesa na nossa cultura e viriam a se constituir na fonte dos grandes problemas na formação do homem brasileiro. (RIBEIRO, 2014, p. 10–11).

O novo continente, recém “descoberto” representava para os mercenários conquistadores a “terra prometida”, promessa de enriquecimento rápido, onde as sementes da corrupção, característica da ideologia eurocêntrica, baseada na acumulação de bens e riqueza, encontraram solos férteis e, velozmente, se disseminaram até alcançar o nível de sofisticação atual.

As ramificações da corrupção estenderam-se em vários setores da sociedade: instituições públicas e privadas; organizações não-governamentais, “filantrópicas”, dentre outros, alastrando-se inclusive nas relações interpessoais e familiares, cada vez mais mercantilizadas, onde o que interessa é o lucro e/ou obtenção de vantagens. Vale ressaltar

a participação de agentes públicos em milícias, constituindo-se em sistemas paralelos de poder e justiça.

A falsificação e concessão de títulos de propriedades localizadas em terras indígenas para fazendeiros nas distintas regiões expressa a ganância e a voracidade características de uma economia baseada na acumulação bens, propiciando atos ilícitos.

[...] a generalização das práticas corruptas, inerente à corrupção sistêmica¹²³, conduz à completa dominação – por pessoas e grupos – das instituições e processos próprios da atividade estatal. A legislação não mais rege os processos administrativos. (RIBEIRO, 2014, p.29).

Ribeiro afirma que a corrupção sistêmica apresenta maior potencial destrutivo ao desencadear efeitos nocivos de ordem econômica, social e política sendo, portanto, mais perigosa para as instituições e para a própria democracia. A corrupção sistêmica integra normas jurídicas e soluções políticas e,

[...] está dissimulada, por exemplo, nas renúncias fiscais, isenções tributárias, emendas orçamentárias, licenças remuneradas, jetons, etc., ou em qualquer outro instituto que, em desatenção à moralidade, possa proporcionar benefícios desproporcionais. (RIBEIRO, 2014, p. 29).

Quem são os colonizadores de hoje? Na ocupação ilegal das terras, muitos fazendeiros se armam ilícitamente e se tornam grileiros de terras públicas, encobertos por seus capatazes. Em muitos casos, pistoleiros são contratados por fazendeiros, formando uma milícia particular, com a função de repelir violentamente os índios. Vincent Carelli afirma que,

[...] quase nada mudou desde a chegada das primeiras naus europeias no século XVI. O fazendeiro que atira num índio hoje, reproduz o mesmo gesto do bandeirante caçador de índios e de escravos. O índio é tolerado, sob vigilância e num processo exaustivo de apagar a sua diferença, apagar sua língua, esquecer sua cultura. (Entrevista com Vincent Carelli, 2018)¹²⁴

¹²³ Lessig (2012) concebe a *corrupção sistêmica* como uma forma de corrupção institucional que ocorre através de práticas ilegais generalizadas, comprometendo a integridade de uma instituição, cujos efeitos deletérios advêm da falta de confiança da sociedade para com as instituições (LESSIG apud RIBEIRO, 2014, p. 26).

¹²⁴ SANTOS, João Vitor. Demarcação de terras indígenas x latifúndios: a grande tramoia brasileira. [Entrevista com] Vincent Carelli. **IHU On-Line**: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ed. 546, 14 fev. 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/575966-demarcacao-de-terras-indigenas-x-latifundios-a-grande-tramoia-brasileira-entrevista-especial-com-vincent-carelli>. Acesso em: 21 jun. 2019.

Outro marco das violações é o suborno de autoridades jurídicas, o desvio de recursos públicos, em muitos casos envolvendo líderes indígenas e representantes do poder público, verificando-se em diversos âmbitos a corrupção e a impunidade. Ribeiro (2014) recorre ao pensamento do promotor de justiça Elias Rosa que define a corrupção sistêmica como,

[...] uma abordagem mais concernente ao sistema jurídico, ao entendê-la como estrutural, imposta ao regime jurídico e dissimulada em normas impessoais, dificultando a responsabilização de seus atores. Praticada de modo a canalizar benefícios e favorecimentos a particulares ou a grupos determinados, este tipo de corrupção é identificada em regimes autoritários, nas falsas democracias e, até mesmo, nas democracias avançadas. (ROSA apud RIBEIRO, 2014, p. 29).

No Brasil prevalece a falsa democracia, sendo evidenciados inúmeros casos de corrupção sistêmica, geralmente caracterizados por abuso de poder e arbitrariedade. As violações de direitos indígenas geralmente perpetradas por latifundiários, representantes do agronegócio e da monocultura da soja e da cana-de-açúcar, entre outros agentes do capital, são responsáveis pelo contexto de violência e exclusão social em que vivem muitos povos nativos e tem ceifado a vida de inúmeros índios ao longo das décadas.

[...] as violações aos direitos humanos dos indígenas são históricas e refletem uma realidade onde os indígenas são discriminados pela sociedade envolvente [...] onde o poder público é submisso aos interesses dos latifundiários ou dos empresários da cana-de-açúcar, álcool e do gado e contrários aos direitos indígenas; onde o órgão indigenista e os demais órgãos assistenciais não foram estruturados para atender as demandas das comunidades indígenas no que tange aos serviços de saúde, educação, atividades produtivas, proteção e fiscalização das áreas demarcadas e fundamentalmente para garantir que os procedimentos demarcatórios de terras em andamento ou a serem iniciados transcorram de maneira serena e que sejam concluídos (CIMI, 2011, p. 66).

Nesta escalada de violência, são frequentes as emboscadas, assassinatos e criminalização de líderes indígenas, bem como os ataques físicos, morais, culturais e sociais às suas comunidades e/ou deslocamento de populações indígenas para outras áreas, geralmente diminutas e infertéis. Segundo Bonin (2009),

Foi a partir das estratégias de confinamento da população indígena, iniciadas nos anos 1920 e de contínuas invasões nas terras destes povos, em décadas seguintes, que se estabeleceram na região os grandes proprietários e as empresas que hoje desenvolvem monoculturas de cana, de soja e de outros produtos destinados à produção de combustíveis. Tais atividades possuem amplo e irrestrito apoio governamental e somente funcionam na base da concentração de terras. Num contexto como este, a presença indígena é rechaçada, e seu inegável direito a estas mesmas terras, hoje ocupadas por latifúndios, é considerada uma grande

ameaça ao modelo de desenvolvimento em voga. Na base dos conflitos, portanto, está a posse da terra (BONIN, 2009, p. 16).

Sousa (2015) denuncia as graves violações de direitos indígenas verificadas entre o Guarani e Kaiowá do estado do Mato Grosso do Sul, sendo esta situação lamentavelmente similar a de muitos povos no Brasil:

[...] insegurança alimentar; deslocamento interno de seus territórios tradicionais para as reservas indígenas; violência contra a mulher nas áreas de retomada e nas reservas indígenas, criadas pelo Governo Brasileiro; contaminação da água por resíduos tóxicos, violência simbólica mediante queima de objetos sagrados, os Xiru; assassinatos; trabalho escravo; exploração sexual de menores; crianças fora da escola e sem atendimento médico (SOUSA, 2015, s/n).

A trágica realidade enunciada expressa as contradições existentes no Brasil, país de grandes dimensões continentais e economia considerada forte (integrante do BRICS – grupo de países de economias emergentes) mas, no entanto, marcado por extremas desigualdades sociais e racismo. As formas de poder da época colonial se mantêm presente nas distintas classes sociais, expressando-se através do individualismo e intolerância à alteridade de forma explícita, sutil ou simbólica.

El racismo consiste en la introducción de una separación entre aquellos que deben vivir y los que deben morir, tomando como base las jerarquías biológicas y sociales a partir de las cuales se establecen las categorías de superioridad e inferioridad, definiendo así la supremacía de un grupo en relación al otro (...) para asegurar los privilegios económicos, sociales y culturales (FOUCAULT apud BONIN, 2009, p.16–17).

Ao longo da história, o genocídio dos povos indígenas (entre outras práticas de extermínio) se manteve inexoravelmente presente em diferentes contextos socioculturais, de acordo com Feijó:

Os genocídios ainda acontecem em várias regiões do mundo: Austrália, EUA, Índia, Nepal, Rússia. A discriminação contra povos indígenas não é privilégio de nenhum país [...] até em países escandinavos, cuja legislação social é bastante avançada, há leis contra o povo sami (ou lapões), grupo indígena europeu com cerca de 70 mil pessoas. Na América Latina, entre 8 e 10% dos habitantes são indígenas, divididos em 671 povos reconhecidos pelos estados. São os excluídos dos excluídos, afirma Christian. Mesmo se existe pobreza endêmica em países em que a população indígena é elevada, como a Guatemala, ela é maior entre os indígenas. A Bolívia, por exemplo, tem 65% da população indígena. Destes, 80% estão abaixo da linha da pobreza. No Brasil, o censo do IBGE aponta para o percentual de 0,4% da população. Mas é o Brasil que tem, também, o maior número de povos indígenas isolados. Ainda ocorrem grandes matanças que não são notícias, porque ocorrem sem que ninguém veja, diz o especialista. Há relatos de assassinatos de tribos inteiras envenenadas, para ocupação de terras (FEIJÓ, 2008, s/n).

Hannah Arendt (2004) refere-se à violência que emerge entre governantes e governados frente à ameaça de diminuição de poder. Bonin (2009) destaca que o racismo geralmente perpassa as múltiplas formas de violência praticadas contra os povos indígenas e evidencia que não se trata de disputas meramente econômicas. Segundo esse autor,

Tais agressões têm por base uma lógica racista, assentada na crença de que os povos indígenas são signos do atraso, da inconstância, da falta de apego ao trabalho, do primitivismo e, assim, sua presença seria um entrave ao desenvolvimento regional e nacional. Por não se ajustarem à racionalidade econômica neoliberal, por serem distintos do ponto de vista étnico e por seguirem vivendo de acordo com suas culturas e crenças, eles são considerados, naquele estado, um problema a ser resolvido ou um risco a ser controlado. (BONIN, 2009, p. 16).

A intolerância à diversidade cultural e a segregação racial estão cada vez mais naturalizadas e, portanto, raramente são denunciadas. O descaso e omissão do governo com os primeiros habitantes do território incorporado à nação brasileira durante o violento processo de colonização revela que, apesar da existência de uma legislação relativamente avançada em matéria indigenista, a democratização do país não se realizou de fato. Paradoxalmente, os órgãos estatais que deveriam garantir a cidadania convertem-se em frequentes violadores dos direitos consagrados aos indígenas tanto no âmbito interno como nos tratados e convenções internacionais dos quais o Brasil é signatário.

5.3.1 Criminalização de Líderes Indígenas: Arbitrariedade, Ilegalidade e Violência

Os abusos, ilegalidades e arbitrariedades sofridas pelos Povos Indígenas sob a égide do Estado brasileiro revelam-se também na criminalização de seus líderes. Em muitos destes casos, representantes do Poder Judiciário compactuam com interesses privados incentivando um modelo de desenvolvimento baseado em grandes projetos e na profusão do agronegócio, ambos em acentuada expansão sobre os territórios das populações tradicionais. Neste escopo,

[...] expulsar es preciso. Matar es preciso. Demonizar es preciso. Criminalizar es preciso. Esa es la vieja y la nueva estrategia bélica del neocolonialismo en relación a los pueblos indígenas del Brasil. Ese proceso de criminalización no ocurre sólo con los pueblos indígenas, en general con todos los movimientos sociales. (HECK, 2009, p. 23).

O poder de repressão estatal, representado pela força policial que converge para o racismo estrutural e, em muitos casos, opera arbitrariamente em favor de empresários, madeireiros, pecuaristas, mineiros e outros agentes do capital, incluindo organizações

internacionais, que objetivam usurpar áreas que, se fossem demarcadas e tituladas legalmente como terras indígenas, seriam retiradas do mercado financeiro.

A criminalização de lideranças indígenas não é recente, o caso de Marcelino José Alves¹²⁵, indígena Tupinambá de Olivença, Bahia, preso com mais quatro índios em 1936 comprovam essa realidade. Marcelino (conhecido como “Lampião Tupinambá” por aqueles que o perseguiram, em referência ao famoso bandido do sertão nordestino) foi um destemido guerreiro indígena que lutava por suas terras. Porém, após muitas perseguições e acusações, desapareceu misteriosamente e seu corpo nunca foi encontrado. Suspeita-se de assassinato, mas os índios acreditam que Marcelino virou um ser encantado que até hoje protege a aldeia Tupinambá.

A perpetuação do ciclo de violência contra os índios e a impunidade que atravessa as diversas gestões governamentais no Brasil, pode ser também exemplificada com um caso mais recente de criminalização de líderes na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro no município de Buerarema, sul da Bahia. No final de 2008 essa comunidade foi por duas vezes violentamente atacada pela Polícia Federal.

Os municípios de Ilhéus, Itabuna e Olivença, localizados na mesma região, eram governados por coronéis e viveram seu auge de riqueza e ostentação com a produção do cacau desde o início do século XIX até meados do século XX. Esta região busca se recuperar da ruína da lavoura cacauzeira através de incentivos do governo do estado da Bahia, com a implantação do Porto Sul e da Ferrovia Leste-Oeste, obras desenvolvidas em parceria com o governo federal. Estas obras integram o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), programa do governo, principal responsável pela violação de direitos ambientais e territoriais das comunidades tradicionais, que também prevê medidas como a renegociação das dívidas dos agricultores – os cacauicultores que aderiram ao Programa de Recuperação da Lavoura Cacauzeira, também conhecido como PAC do Cacau.

As malfadadas ações da Polícia Federal (PF), no final de 2008, tiveram o objetivo de prender o Cacique Rosivaldo Ferreira da Silva, conhecido como “Babau”.¹²⁶ Para tanto usaram helicópteros, bombas de efeito moral, cães e balas de borracha, deixando vários indígenas feridos e destruindo até mesmo os depósitos de merenda escolar na escola da

¹²⁵ ANGATU, Casé; TUPINAMBÁ, Katu. **Somos todos Marcelinos: um pouco das muitas histórias.** Disponível em: <http://seminariocaboclo-marcelino.blogspot.com.br/p/caboclo-marcelino.html>. Acesso em: 10 maio 2015.

¹²⁶ Principal líder dos Tupinambás, também chamado de “Lampião Tupinambá” na luta pela retomada das terras de onde foram expulsos pelas oligarquias agrárias locais.

aldeia. Na ocasião o cacique conseguiu fugir e até hoje ninguém foi responsabilizado pelos atos ilegais, prevalecendo a impunidade e o silêncio¹²⁷.

No dia 20 de abril de 2009, contrariando os interesses políticos e econômicos, a FUNAI publicou o Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença. A partir dessa publicação intensificaram-se as ações discriminatórias contra o Povo Tupinambá, com ameaça de políticos locais, inclusive. Os fazendeiros invasores da terra indígena valem-se da contratação de pistoleiros e propagação de campanhas difamatórias contra os índios nas rádios, jornais locais e nacional incitando a população a atos discriminatórios e violentos.

Em maio de 2008, os Tupinambá fizeram a retomada de parte de suas terras tradicionais invadida pelos fazendeiros, ocasião em que encontraram um cadáver em estado de decomposição, informando imediatamente à FUNAI e à Polícia Federal. Aproveitando-se do incidente, agentes policiais entraram na área e prenderam 15 indígenas.

O crescente índice de encarceramento e morte de líderes indígenas revela o poder dos setores empresariais dominantes. Segundo dados do Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN), órgão do Ministério de Estado da Justiça, em dezembro de 2019 apontou para um total de 1.390 indígenas presos no sistema carcerário brasileiro, sendo 1.325 homens e 65 mulheres. No ano de 2010 havia um total de 748 indígenas internos no sistema penitenciário, sendo 56 mulheres e 692 homens. Em dezembro de 2009 o Sistema Integrado de Informação Penitenciária (INFOPEN) computava um total de 521 indígenas internos, divididos entre 35 mulheres e 486 homens (CIMI, 2010 p. 19), observando-se o aumento anual no número de índios encarcerados.

Brasília, 26/05/2020 - O Departamento Penitenciário Nacional (Depen) publica dados de etnias indígenas que se encontram no sistema prisional brasileiro. O objetivo do levantamento é mapear os grupos étnicos que possuem membros em situação de prisão. Foram identificados 78 povos indígenas diferentes custodiados nos estados brasileiros. A unidade federativa que mais possui mais índios privados de liberdade é o Mato Grosso do Sul com 349 pessoas que se autodeclararam pertencente a algum povo. Todas as unidades federativas responderam à pesquisa, sendo que 672 indígenas presos se autodeclararam pertencentes a alguma etnia indígena. Das etnias declaradas, as que possuem mais membros

¹²⁷ Conselho de Defesa da Pessoa Humana. Comissão Especial “Tupinambá”. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/sobre/participacao-social/cddph/relatorios/relatorio-c.e-tupinamba>. Acesso em: 15 jun. 2015.

privados de liberdade são a Kaiowá, com 184 presos indígenas, a Guarani, com 93 presos, e a Macuxi com 72 são membros.¹²⁸

A identificação das etnias indígenas foi embasada pela Nota Técnica que estabelece tratamento diferenciado aos presos indígenas, objetivando “garantir e promover a individualização da pena por meio da organização social, costumes, línguas, crenças e tradições das pessoas e comunidades indígenas”. (DEPEN, dezembro de 2019)

A criminalização de índios no Brasil também ocorre através de campanhas de difamação nos meios de comunicação a partir da exposição negativa do índio na televisão e nos jornais. As notícias divulgadas pela mídia geralmente atribuem aos indígenas a autoria de crimes que eles não cometeram, como roubos, agressões físicas e morais. Essas informações promovem a generalização, a difamação e a construção de uma imagem negativa do indígena, como uma pessoa criminoso e perigoso. Diante destas trágicas e frequentes notícias, é inegável a existência da “índiofobia”, ou seja, intolerância, discriminação e preconceito contra indígenas no Brasil (AGUIAR, 2008).

A análise do discurso jornalístico na imprensa brasileira escrita realizado por Foschates (2010), aponta que:

[...] se hace necesario indagar en el contexto de estos medios de comunicación, es decir, prejuicios, relaciones de poder, estructuras sociales, campo periodístico, en que se basan los periódicos en el momento de divulgar la noticia cuando el tema en pauta son los Pueblos Originarios. En general, los actuales discursos en que se fundamentan las élites dominantes en América Latina se expresan de una manera subjetiva y muy peculiar. Debido a la amplia diversidad cultural, en que está involucrada esta minoría rectora de los poderes, “enmascara” sus actitudes racistas amparadas en el mito de la democracia racial. (FOSCACHES, 2010, p. 12).¹²⁹

A criminalização dos líderes indígenas é um exemplo das estratégias de colonização utilizadas pelas elites dominantes nos dias de hoje, cujo objetivo final é impedir a demarcação das terras indígenas criando condições legais e morais para obstruir o usufruto legítimo e exclusivo desses povos sobre os recursos naturais. (HECK, 2009, p. 24).

¹²⁸ Ministério da Justiça e Segurança Pública. Disponível em: <http://depen.gov.br/DEPEN/depen-publica-levantamento-dos-povos-indigenas-custodiados-no-sistema-penitenciario>. Acesso em: 20 jun. 2020.

¹²⁹ Neste estudo foram analisadas 40 notícias, especialmente as que se referiam à reapropriação dos territórios tradicionais Kaiowá y Guarani de Mato Grosso do Sul nos jornais Correio do Estado, O Estado de Mato Grosso do Sul, Folha do Povo. (FOSCACHES, 2010).

As constantes ameaças de fazendeiros, pistoleiros e populares contra indígenas ocasiona um clima de tensão em muitas aldeias. Sob o signo do medo e da desconfiança, crianças e jovens indígenas muitas vezes ficam impedidos de frequentar regularmente a escola, persistindo assim o descaso e a omissão do Estado brasileiro na garantia dos direitos fundamentais dos povos originários.

5.4 PROGRAMAS DE PREVENÇÃO DO CONSUMO ABUSIVO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS E INTERVENÇÕES PSICOSSOCIAIS NAS ALDEIAS

O intenso processo de alcoolização, verificado entre povos indígenas no Brasil, configura-se em importante problema de saúde pública, atualmente. Muitas ações podem ser desenvolvidas no sentido de minorar o abuso de álcool nas aldeias, como campanhas educativas, programas de prevenção do consumo abusivo, intervenções psicoterapêuticas de reabilitação dos bebedores crônicos, entre outras. Entretanto estas ações não têm sido observadas na maioria das comunidades indígenas. Por que não existem políticas públicas eficazes no combate ao consumo abusivo de bebidas alcoólicas nas aldeias? A quem interessa que os índios estejam bêbados? Quem são os colonizadores de hoje?

Coimbra Jr. e Santos (2000) destacam as interrelações entre saúde, minorias e desigualdade enfatizando os povos indígenas do Brasil.

No Brasil, não há uma produção sistemática acerca do peso da dimensão étnico-racial na expressão diferenciada dos agravos à saúde. No cotidiano, minorias vivenciam situações de exclusão, marginalidade e discriminação que as colocam em posição de maior vulnerabilidade frente a agravos à saúde. (COIMBRA JR; SANTOS; ESCOBAR, 2003, p. 1).

Segundo estes autores fome, desnutrição, riscos ocupacionais e violência são apenas alguns dos múltiplos reflexos sobre a saúde decorrentes da persistência das desigualdades sociais. Alertam que os povos indígenas apresentam coeficientes de morbimortalidade mais altos do que os registrados em nível nacional, e consideram que,

É importante que sejam realizados esforços no sentido de reverter uma preocupante invisibilidade demográfica e epidemiológica resultante da ausência de informações confiáveis para as populações indígenas nas bases de dados oficiais. Isso possibilitará compreender melhor a gênese, determinantes e formas de reprodução das desigualdades em saúde no Brasil. Tais conhecimentos são fundamentais para o embasamento tanto de atuações políticas, inclusive por parte de lideranças indígenas, como de intervenções com vistas à promoção da equidade em saúde. (COIMBRA JR. & SANTOS, 2000, p. 1).

Sodré (2005), afirma que o impulso de transformação é o fator que move as minorias na luta e conquista de espaços nas instâncias de decisão e poder. O dinâmico processo de empoderamento das minorias envolve aspectos cognitivos, afetivos e comportamentais. Kleba e Wendausen (2009) destacam três dimensões do processo de empoderamento: psicológica ou individual; grupal ou organizacional; e estrutural ou política.

Estas três dimensões relacionam-se aos povos indígenas no nível psicológico ou individual. O indígena bebedor crônico, ao contrário de uma postura de vítima e passiva, deve ser percebido a partir de sua dignidade de ser humano, pensado como um agente transformador da sua realidade individual e coletiva, que tem um relevante papel na sociedade e, portanto, necessita de fortalecimento físico, cognitivo e emocional.

No nível grupal ou organizacional, o empoderamento associa-se à ideia de uma minoria lutando pela cidadania numa democracia. (Sodré 2005). Este enfoque engloba distintas noções como: emancipação, liberdade, apoio mútuo, sentimento de pertencimento, práticas solidárias e de reciprocidade, engajamento, co-responsabilização e participação social na perspectiva da cidadania.

A terceira dimensão do empoderamento concerne ao nível estrutural ou político, e remete à uma maior participação dos povos indígenas nas instâncias de decisão e poder: gestão cidadã, orçamento participativo, redistribuição de renda e representação política.

O exercício da cidadania intercultural, delineada por Fonet-Betancourt (2002), requer aprendizagens específicas e aquisição de certas competências e valores que permitam o reconhecimento da pluralidade étnico-racial e cultural. Este autor define a interculturalidade como um projeto social que busca recriar as culturas a partir do princípio do reconhecimento recíproco das distintas identidades e sociodiversidade. Desde este enfoque, a interculturalidade se configura num projeto político alternativo para a reorganização das relações interculturais presentes num dado contexto sociocultural.

Mas como construir a cidadania intercultural num contexto de pobreza e exclusão social? Como superar o paradoxo das práticas interculturais *versus* mercados discriminatórios? Seria a cidadania intercultural um projeto utópico?

A participação cidadã configura-se num processo complexo entre sociedade civil, estado e mercado, no qual papéis se redefinem pelo fortalecimento da atuação organizada dos indivíduos, grupos e associações. A participação da sociedade civil no processo de

tomada de decisões favorece a boa governança caracterizada pelo desenvolvimento participativo, transparência das ações, combate à corrupção no setor público e privado, bem como a viabilização de processos de capacitação e aprendizagem coletivos. Entretanto, vários fatores dificultam a promoção da participação ou articulação de atores sociais nas esferas territorial e setorial mais ampla.

A falta de uma instância político-administrativa intermediária entre o Estado e o município que contemple a heterogeneidade das microrregiões administradas por diferentes órgãos públicos municipais, estaduais e federais, pressupõe uma lacuna ocasionada pela falta de um ente intergovernamental que trafegue entre as diferentes instâncias, propiciando maior fluidez na comunicação e gestão.

A transversalidade favorecerá uma melhor articulação entre as ações setoriais da administração pública em escala nacional, regional e local, facilitando a implementação de práticas participativas mais abrangentes, bem como o acesso às informações entre as referidas esferas, superando assim as fronteiras estanques.

Num claro exemplo da exclusão da sociedade civil de setores estratégicos, a decisão arbitrária do governo do presidente Jair Bolsonaro reduziu drasticamente a participação da sociedade civil no Conselho Nacional do Meio-ambiente – CONAMA. Este é o órgão responsável por estabelecer critérios para licenciamentos ambientais, normas e controles relativos à poluição ambiental, elaboração e implementação políticas públicas relativas a questões ambientais nas cidades e nas florestas, como por exemplo no planejamento das ações de combate ao desmatamento, motivo de preocupação de investidores estrangeiros do mundo inteiro. Preocupados com a proteção dos povos indígenas, investidores internacionais advertem o governo brasileiro que o meio ambiente e a economia não são excludentes.

Na composição do CONAMA havia 96 conselheiros de diversos segmentos da sociedade (representantes dos governos: federal, estaduais e municipais; empresários; sociedade civil organizada, indígenas e trabalhadores). Após recente mudança, o órgão passou a ter apenas 23 membros, destes apenas 4 serão ocupados por representantes da sociedade civil (que tinham 22 assentos) e não há lugar para as comunidades indígenas.

Diante do cenário de redução da participação das representações sociais junto aos órgãos de gestão, o Cacique Raoni Metuktire, cerca de 90 anos, esteve na Europa para denunciar a situação de invisibilidade, violência e marginalização dos povos indígenas no Brasil e pedir apoio internacional para defesa da floresta amazônica e dos povos nativos.

Na busca por proteção do Parque Nacional do Xingu, terra indígena que abriga 16 etnias (Aweti, Ikpeng, Kaiabi, Kalapalo, Kamaiurá, Kĩsêdjê, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Wauja, Tapayuna, Trumai, Yudja, Yawalapiti), e da Amazônia, o cacique denunciou as ameaças constantes do agronegócio e das madeireiras na região.

5.4.1 Políticas Públicas e Educação em Direitos Humanos em tempos de Globalização

Guareschi, Medeiros e Bruschi (2003), salientam a interação entre os fatores econômicos e culturais presentes nas transformações ocasionadas pela globalização criando rápidas e extremas mudanças sociais, bem como graves *deslocamentos* culturais (grifo dos autores). Para estes autores, a principal questão que se apresenta é a intensidade em que essas mudanças culturais globais afetam a vida local,

[...] o local não tem mais uma identidade objetiva fora de sua relação com o global – ou seja, uma tendência à homogeneização cultural. Essa aparente tendência pode ter como resultado um hibridismo, sintetizando elementos de ambas as culturas em jogo, mas não sendo redutíveis a nenhuma delas, o que chamamos de sociedades multiculturais. (GUARESCHI, MEDEIROS & BRUSCHI, 2003, p. 41).

Os processos de globalização da economia exigem a revisão das estratégias tradicionalmente utilizadas na formulação das políticas públicas específicas, buscando aquelas que melhor se ajustem às reais necessidades dos povos indígenas, garantindo sua participação no acompanhamento de programas específicos nas esferas municipal, estadual e federal, bem como nos orçamentos participativos.

Parada (2002) analisa as políticas públicas a partir de duas perspectivas, por um lado, como uma unidade do setor público e, por outro, como uma instituição governamental específica. O autor discute a contribuição das políticas públicas para a agenda pública e a sua importância para os programas de governo, refletindo sobre a melhoria das atividades governamentais com a gestão e evolução destas ações. Este autor critica a política sem políticas públicas e afirma que tal postura poderá gerar apenas distribuição de poder entre os agentes públicos.

Neste enfoque, o autor destaca a importância da descentralização das políticas públicas, entendidas como um conjunto de ações coletivas orientadas para a garantia dos direitos sociais, as quais configuram um compromisso público no atendimento de demandas específicas. Parada (2002) assinala a transformação de questões próprias do

âmbito privado em ações coletivas no espaço público. As políticas públicas envolvem direitos e deveres e atuam no plano operacional para a efetivação dos direitos humanos.

No atual cenário político é imprescindível implementar políticas públicas eficazes, ou seja, capazes de conferir maior governabilidade na perspectiva da descentralização e da participação cidadã em questões políticas, sociais, orçamentárias, entre outras. Para tanto, é fundamental investir na construção e difusão de conhecimento e qualificação profissional, de forma que os grupos sociais marginalizados, como os povos indígenas, possam participar do planejamento e execução das políticas públicas, apropriando-se deste direito, pois deveriam ser prioritariamente beneficiados por estas medidas de reparação das desvantagens históricas vivenciadas.

A educação em direitos humanos, por sua vez, busca preencher uma lacuna na que tange à participação democrática e ao acesso à informação para consolidação de uma cultura de direitos humanos, conforme estabelece o Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH) e o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos – PNEDH. Desde esse prisma, a educação não formal é reconhecida como um espaço de defesa e promoção dos direitos humanos, incentivando a incorporação da educação em direitos humanos nos programas e projetos de esporte, lazer e cultura como instrumentos de inclusão social.

O Plano Nacional de Direitos Humanos – PNDH reconhece a Educação e Cultura em Direitos Humanos como um eixo prioritário e estratégico, nas dimensões da experiência individual e coletiva, que atua na formação de uma consciência centrada no respeito ao outro, na tolerância, na solidariedade e no compromisso contra todas as formas de discriminação, opressão e violência. Neste escopo, a Educação em Direitos Humanos é definida como um “canal estratégico capaz de produzir uma sociedade igualitária e extrapola o direito à educação permanente e de qualidade”, mecanismo que se articula com os seguintes elementos:

- a) Apreensão de conhecimentos historicamente construídos sobre Direitos Humanos e a sua relação com os contextos internacional, nacional, regional e local;
- b) Afirmação de valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura dos Direitos Humanos em todos os espaços da sociedade;
- c) Formação de consciência cidadã capaz de se fazer presente nos níveis cognitivo, social, ético e político;

- d) Desenvolvimento de processos metodológicos participativos e de construção coletiva, utilizando linguagens e materiais didáticos contextualizados;
- e) Fortalecimento de políticas que gerem ações e instrumentos em favor da promoção, da proteção e da defesa dos Direitos Humanos, bem como da reparação das violações.

A exitosa experiência, teórica e prática, vivenciada pela autora no ano de 2008, a partir da realização de cursos e oficinas de Direitos Humanos em aldeias Pataxó no sul do estado da Bahia, demonstrou a importância de se propiciar espaços de conhecimento e reflexão crítica nas próprias comunidades indígenas.

5.4.2 Campanhas Educativas, Medidas de Prevenção ao Consumo de Álcool e Possibilidades de Intervenções Psicossociais nas Aldeias

A importância de se realizar campanhas educativas se confirmou na experiência prática vivenciada no período de 05 a 08 de maio de 2008, quando foram realizadas quatro oficinas de capacitação em Direitos Humanos na aldeia indígena Pataxó de Coroa Vermelha situada no município de Santa Cruz Cabrália – Bahia, uma iniciativa da Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos (SJCDH), representada pelo Coordenador de Políticas Indígenas, Jerry Matalawê e pelo advogado responsável pelas denúncias de violações dos direitos humanos da SJCDH, Bruno Alencar, contando com a participação da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), representada pela autora.

Nas oficinas, foram abordados aspectos fundamentais deste profícuo campo das Ciências Humanas, relacionando-os ao atual contexto social, cultural, econômico e político. A temática das violações de Direitos Humanos, bem como as formas de se realizar uma denúncia converteram-se em momentos cruciais onde indígenas explicitaram suas vivências e relataram casos de violência ocorridos nas aldeias. Dentre os temas abordados nas oficinas destacam-se a definição dos direitos humanos; evolução histórica dos direitos humanos; sistemas de proteção aos direitos humanos; Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948; direitos indígenas na Constituição Federal de 1988; Estatuto do Índio de 1973; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007.

Aproximadamente 65 indígenas, de gênero masculino e feminino, em diferentes faixas etárias participaram das oficinas de capacitação em Direitos Humanos. Os objetivos delineados para as oficinas buscavam compartilhar definições e conhecimentos sobre o

tema direitos humanos com os índios; propor, de forma participativa e coletiva, a troca de experiências e questionamentos sobre as violações aos direitos humanos vivenciadas na aldeia; bem como disseminar e promover a adoção de práticas que incentivassem a busca pelo regular exercício dos direitos.

No início de cada oficina foi distribuída a programação com os objetivos, metodologia e conteúdos a serem abordados, acompanhados de uma apostila contendo a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e trechos da Constituição Federal do Brasil de 1988 que se referem aos direitos indígenas.

Cada oficina teve a duração de quatro horas, sendo, ao final realizada uma avaliação pelos participantes e ministrantes. A primeira oficina foi realizada no *taller* de corte e costura do Centro Cultural e Educacional da Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha e contou com a participação de 15 mulheres indígenas. Os relatos das mesmas sobre as violações de direitos humanos vivenciados na comunidade enfocaram casos de racismo e preconceito contra indígenas, tortura, perseguição, problemas relativos à aposentadoria, moradia e saúde. Na avaliação, consideraram que apesar de haver “algumas palavrinhas complicadas” o curso foi muito bom e bastante proveitoso.

A segunda oficina ocorreu na Escola Municipal da Aldeia Indígena Pataxó de Coroa Vermelha para 26 jovens de sexo masculino e feminino. Ao focar as violações, relataram, entre outras coisas, que naquela região, indígenas não podiam entrar nos ônibus intermunicipais caracterizados, ou seja, vestidos com a indumentária indígena e que tal fato prejudicava o seu deslocamento para vender artesanato em locais de maior circulação de turistas. Na avaliação, consideraram o tempo de duração da oficina muito curto e solicitaram maior aprofundamento dos temas, especialmente no que se referia aos direitos indígenas. Expressaram ainda que é difícil ter acesso aos conteúdos sobre direitos humanos para quem ainda não concluiu o ensino médio e que, apesar da intenção de muitos indígenas de ingressar na universidade, eles ainda enfrentam dificuldades, como a ausência de moradia e de condições de subsistência nos grandes centros onde possam ter acesso ao ensino superior.

A terceira capacitação em direitos humanos aconteceu na oficina de costura do Centro Educacional e Cultural da Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha contou com a participação de 14 mulheres. Dentre os casos de violações, as mesmas relataram casos de

racismo, discriminação e perseguição vivenciados por indígenas da comunidade, ressaltaram ainda a precariedade das condições de saúde, trabalho e moradia.

A quarta oficina contemplou o Centro de Agricultura da Aldeia Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, localizado na área rural e contou com a participação de aproximadamente 12 agricultores, com idade acima dos 40 anos, sendo alguns destes analfabetos. Relataram casos de conflitos com não índios relativos à demarcação de terras indígenas, preconceito, discriminação e racismo. Na avaliação, consideraram a oficina muito importante e proveitosa e solicitaram a realização de outras.

A participação, enquanto ministrante das oficinas de capacitação, foi enriquecedora para a autora em diversos sentidos, a nível pessoal e profissional, pois possibilitou o conhecimento de uma realidade socioeconômica e cultural diversificada, bem como a troca de experiências e a oportunidade de compartilhar temas de direitos humanos de forma simples e acessível aos indígenas.

Experiências práticas similares podem ser desenvolvidas visando a prevenção do consumo abusivo de bebidas alcoólicas nas aldeias indígenas. Para tanto, torna-se necessário desenvolver programas de prevenção primária, atuando diretamente sobre os fatores de risco a fim de instaurar estilos de vida saudáveis. Através de campanhas educativas de promoção da saúde, os índios podem obter conhecimento básicos sobre a alimentação saudável, importância de atividade física, efeitos nocivos do tabaco, consequências negativas do abuso de álcool, planejamento familiar, entre outros temas relevantes para a comunidade.

A disciplina optativa Educação em Direitos Humanos lecionada pela autora na Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias – DCHT na cidade de Camaçari, Bahia, desde o ano de 2013, tem se convertido numa excelente oportunidade de aprofundar temas relacionados às questões indígenas, conscientizando os estudantes sobre a diversidade sociocultural e étnica.

Através da docência na disciplina optativa História e Cultura Afro-brasileira e Indígena, desde o ano de 2013, constata-se a importância da Educação para as Relações Étnico-Raciais para dirimir o preconceito racial contra índios e negros. Visando promover o conhecimento sobre a diversidade que compõe o estado brasileiro, desconstruindo a visão eurocêntrica predominante. A sala de aula tem se configurado em importantes espaços de diálogo e oportunizado ricas reflexões e debates com alunos do curso de

Ciências Contábeis, que surpreendentemente, têm demonstrando grande interesse nos temas propostos.

O estudo da história e cultura indígena, que deveria estar presente nos diversos níveis de ensino, favorece a compreensão e o respeito aos modos de vida tradicionais e cosmovisão indígena, diminuindo assim os casos de preconceito e discriminação racial. De acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena, “a escola deve educar no sentido de construir relações étnico-raciais de respeito e convivência fraterna, combatendo o racismo em suas diversas dimensões”. (Universidade Federal de Goiás, 2010, p. 64)

A escola deve contribuir na erradicação de práticas discriminatórias como o *bullying* entre os alunos e a conduta preconceituosa de professores, pais e funcionários baseadas nos atributos étnico-raciais, evitando construir expectativas em relação ao desempenho dos alunos a partir das suas características fenotípicas.

A ação educativa deverá se pautar em princípios éticos e estéticos na condução de uma educação de uma educação verdadeiramente democrática. O princípio ético básico é tratar todos com igualdade apesar das diferenças raciais, de gênero, de classe, de crença, etc. As diferenças na verdade deverão ser problematizadas para que se possa viver a diversidade e aprender com ela na escola. Assim, o professor deverá ir além dos conteúdos fixados nos currículos e sobretudo nos livros didáticos, incorporando temas que possibilitem a problematização dos silêncios e estigmas que prevalecem no senso comum e são reforçados pelos materiais didáticos desatentos para o trato da diversidade. (Universidade Federal de Goiás, 2010, p. 65)

A aceitação incondicional do estudante, a autenticidade e a empatia (ROGERS apud Fadiman y Frager, 1986) independentemente da cor, características físicas, habilidades e limitações é fundamental no processo de ensino-aprendizagem. Criar um ambiente de segurança, de respeito às diferenças, liberdade e fraternidade na sala de aula é essencial para o desenvolvimento cognitivo, social, cultural, bem como a assimilação de valores morais e éticos.

As políticas públicas podem igualmente favorecer a saúde através de ações de prevenção secundária a partir de intervenções especializadas orientadas àqueles que já se iniciaram no consumo de bebidas alcoólicas para a prevenção da adição. Por outro lado, o desenvolvimento de programas de reabilitação dos bebedores crônicos a partir de intervenções psicossociais.

A solidariedade e a autonomia são aspectos fundamentais a serem enfatizados nas ações de prevenção. No caso dos povos indígenas, observa-se uma relação entre autonomia e abuso, isto é, quanto menor a autonomia de determinado grupo étnico, maior o consumo de álcool verificado em suas aldeias. Deste ponto de vista, o trabalho com as comunidades indígenas deve contemplar tanto a perspectiva política e ideológica, quanto teórica e prática favorecendo a autossustentabilidade nas comunidades indígenas.

A Psicologia Social configura-se num campo interdisciplinar que oferece um diversificado referencial teórico, prático, metodológico, político e ideológico adequado para a realização de intervenções psicossociais em comunidades. Esta abordagem analisa as interseções entre as estruturas, os grupos sociais presentes em determinado contexto, sua cultura, história e as relações interpessoais. A partir do paradigma da transformação crítica, produz pesquisas e teorias engajadas nas práticas e lutas sociais que constituem e são constituídas através das relações entre as pessoas. (GUARESCHI, MEDEIROS & BRUSCHI, 2003).

De acordo com Guareschi, Medeiros e Bruschi, a Psicologia Social atribui grande importância ao contexto onde se desenvolve a ação social, ao foco localizado e historicamente específico, dando atenção às particularidades articuladas a uma conjuntura histórica determinada. A Psicologia Social situa-se no campo dos estudos culturais, os quais não pretendem ser neutros ou imparciais, mas se constituem através de três pontos: um projeto político, uma inserção pós-moderna e uma perspectiva interdisciplinar, cuja proposta fundamental é tomar partido dos grupos em desvantagem nas relações de poder e resistência. Busca, sobretudo, que as análises funcionem como intervenção social.

Uma das características dos Estudos culturais é reconhecer a capacidade dos sujeitos sociais de manifestar diferentes práticas simbólicas, sendo que estas estão situadas em um determinado contexto histórico. Para isto, é necessário descolar a ideia de cultura do âmbito da reprodução para uma posição onde a ação social é considerada de suma importância. Vai ser por esta razão que o objeto de estudo preferencial de estudo desta perspectiva se concentra no espaço popular, das práticas da vida cotidiana, relacionando-as com as relações de poder e conotação política. (GUARESCHI, MEDEIROS & BRUSCHI, 2003, p. 37).

A Psicologia Comunitária pode ser definida como uma área da Psicologia Social que estuda a atividade do psiquismo decorrente do modo de vida próprio do lugar/comunidade em particular; estuda o sistema de relações e representações, identidade, níveis de consciência, identificação e pertinência, isto é, o sentimento de pertencimento,

dos indivíduos ao lugar/comunidade e aos grupos comunitários dos quais participa (GÓIS apud CAMPOS *et al*, 1998).

A Psicologia Social Comunitária constitui-se num espaço teórico e prático, que desde a década de 60 vem se desenvolvendo no Brasil. Esta abordagem utiliza teorias e métodos próprios da Psicologia em trabalhos realizados com populações de baixa renda, visando desmistificar a profissão e buscar a melhoria de vida da população trabalhadora. Bairros populares, favelas, associações de bairro, comunidades eclesiais de base, movimentos populares em geral, foram os lugares onde essas experiências tiveram início. “A busca do desenvolvimento da consciência crítica, da ética da solidariedade e de práticas cooperativas ou mesmo auto gestonárias, a partir da análise dos problemas cotidianos da comunidade, marca a produção teórica e prática da Psicologia Social Comunitária”. (CAMPOS *et al*, 1998, p. 10).

Dentre os procedimentos utilizados pela Psicologia Social Comunitária recomenda-se inicialmente realizar o levantamento das necessidades e carência relacionadas à saúde, saneamento básico, educação entre outros aspectos da comunidade. A partir de então, utilizando-se métodos e processos de conscientização, busca-se trabalhar com os distintos grupos populares para que estes assumam progressivamente o papel de sujeitos de sua própria história, conscientes dos determinantes sociopolíticos, econômicos e culturais de sua situação e ativos na busca de possíveis soluções para os problemas enfrentados. (CAMPOS *et al*, 1998).

A metodologia utilizada privilegia a pesquisa participante, através da qual pesquisador e os sujeitos da pesquisa trabalham juntos na busca de explicações e busca de soluções para os problemas existentes, bem como no planejamento e execução de programas que possibilitem a transformação da realidade vivida.

Em relação aos valores que norteiam a Psicologia Social Comunitária, enfatiza-se a ética da solidariedade, os direitos humanos fundamentais e a busca da melhoria da qualidade de vida da população focalizada; assume-se ativamente um compromisso ético e político no sentido de proporcionar maior autonomia para os grupos sociais em questão. Em termos éticos, busca-se favorecer as condições apropriadas para o pleno exercício da cidadania, da democracia e da igualdade, de forma a conquistar inter-relações mais justas e solidárias entre os diversos atores sociais que constituem a comunidade. No âmbito político, questionam-se todas as formas de opressão, exploração e dominação e busca-se o

desenvolvimento de práticas de autogestão cooperativa. (BONFIM *apud* CAMPOS *et al*, 1998).

Por todos os fatores anteriormente mencionados, considera-se que os aportes da Psicologia Social, assim como da Psicologia Social Comunitária, constituem-se em intervenções psicossociais ideais para o trabalho com os povos indígenas, pois visa essencialmente a transformação do indivíduo em sujeito de suas ações, promovendo a autonomia e emancipação. Caracterizadas por um enfoque interdisciplinar, buscam o desenvolvimento da consciência dos integrantes como sujeitos históricos e comunitários ativos e capazes de garantir a sustentabilidade e organização da vida social. (CAMPOS *et al*, 1998).

Para o enfrentamento do consumo abusivo de bebidas alcoólicas nas aldeias, como um fenômeno multifatorial, é essencial considerar os fatores psicológicos, familiares, socioculturais, ambientais, bem como, as relações de gênero entre os indígenas. Para tanto, é imprescindível conhecer o processo histórico-cultural da comunidade investigada. A formulação de propostas e metodologias de investigação sobre o consumo do álcool entre indígenas deve contemplar os múltiplos aspectos que interagem na sua ocorrência, levando em conta a diversidade cultural e a heterogeneidade dos perfis epidemiológicos.

As intervenções a nível individual, especificamente com os bebedores indígenas, devem considerar os aspectos clínicos e psicológicos determinantes do consumo agudo e crônico de bebidas alcoólicas. Entre os aspectos clínicos, observam-se certas alterações relacionadas, como o hálito alcoólico, falta de coordenação motora, tremor nas extremidades, olhos lacrimejantes, edemas nas pálpebras, além disso,

Os sintomas físicos manifestam-se como pequenos sinais de abstinência, que podem ser neuromusculares, caracterizados por tremores, câibras ou parestesias; digestivos, caracterizados por náuseas ou vômitos; neurovegetativos, por suores, taquicardia ou hipotensão ortostática; e psíquicos, tais como: ansiedade, humor depressivo, irritabilidade, insônias ou pesadelos. A tolerância também é sintoma latente e caracteriza-se pela resistência aos efeitos do álcool. (HECKMANN & SILVEIRA, [s.d.], p.71)¹³⁰.

Os sintomas psicológicos, caracterizam-se por três elementos principais: a alteração do comportamento em relação ao álcool, a perda de controle que se refere à impulsividade e o desejo intenso de consumi-lo (HECKMANN & SILVEIRA, [s.d.], p.

¹³⁰ Disponível em: HECKMANN, Wolfgang y SILVEIRA, Camila Magalhães. **Dependência do álcool: aspectos clínicos e diagnósticos**. Disponível em: <http://www.cisa.org.br/UserFiles/File/alcoolesuasconsequencias-pt-cap3.pdf>. Acesso em: 10 out 2015.

71). Distintas psicoterapias podem ser benéficas no tratamento da síndrome de dependência alcoólica, entre estas destaca-se EMDR – *Eye Movement Desensitization and Reprocessing* ou, traduzindo para o português, Desensibilização e Reprocessamento através dos Movimentos Oculares. O protocolo EMDR integra aspectos de diferentes abordagens psicoterapêuticas como Psicanálise, Terapia Sistêmica Familiar, Terapia Cognitivo-Comportamental e Sensorio-Motora.

O EMDR é uma psicoterapia breve e focal para o tratamento do Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) ocasionado por experiências traumáticas que pode ser desenvolvido com os bebedores crônicos nas aldeias indígenas. Baseada em evidência empírica, aprovada pela Organização Mundial de Saúde – OMS como um tratamento eficaz e rápido para o TEPT, está presente em mais de 100 países, forma terapeutas em diversas associações como a EMDR Europe e EMDR Iberoamérica. Esta psicoterapia é indicada para o tratamento de bloqueios e dificuldades emocionais causados por experiências difíceis na vida do sujeito como a violência, a diáspora, os processos de dominação e exploração, luto por mortes traumáticas, eventos traumáticos na infância, acidentes, catástrofes naturais, adições, entre outras.

Francine Shapiro, Ph.D., desenvolveu o EMDR em 1987 com base na observação clínica, pesquisa controlada, contribuição de terapeutas treinados por ela e estudos científicos prévios acerca do processamento da informação. A dessensibilização da carga emocional associada à experiência traumática realiza-se através do reprocessamento das emoções, favorecendo os processos neuroquímicos. A estimulação bilateral (visual, tátil ou sonora) dos hemisférios cerebrais integra os procedimentos do EMDR¹³¹. Nas distintas fases do tratamento são acionadas a memória, a cognição negativa, as emoções e sensações corporais, conduzindo ao processamento adaptativo da informação que anteriormente havia sido armazenada de modo disfuncional. Finalmente são internalizadas crenças positivas através de estimulação bilateral e psicoeducação.

Reconhecido pelo Registro Nacional para Práticas e Psicoterapias baseadas em evidência (EUA), seus resultados podem ser demonstrados através de diferentes formas. Como por exemplo, a tomografia. Dentre os benefícios do EMDR pode-se destacar que eleva a autoestima, melhora o relacionamento familiar e social, potencializa a concentração, atenção e memória e aumenta a criatividade, a produtividade e a habilidade nas funções executivas, como, por exemplo, motivação, manejo do tempo, capacidade de começar e

¹³¹ Mais informações disponíveis no site da “Asociación EMDR-España”. Disponível em: <http://www.emdr-es.org/>. Acesso em: 10 out. 2014.

terminar tarefas, priorizar, organizar, sequenciar, planificar, controle da impulsividade, habilidade para prever consequências, entre outras.

Dandieu & Tapia (2014) realizaram um estudo piloto sobre o tratamento do trauma nos casos de adições e investigaram um grupo de doze pacientes dependentes crônicos de álcool e/ou outras drogas, verificando que a presença de TEPT nos transtornos por uso de substâncias costuma ser elevada. Este estudo incluiu a medição dos sintomas de TEPT, sintomas da adição, depressão, ansiedade e autoestima. O protocolo *estándar do Eye Movement Desensitization and Reprocessing* – EMDR através do reprocessamento das lembranças traumáticas mostrou-se eficaz no tratamento dos sintomas do TEPT em pacientes com abuso de substâncias.

Verifica-se atualmente uma grande demanda de formação de profissionais (médicos, psiquiatras e psicólogos) para trabalhar com EMDR, cuja formação é oferecida por distintos centros como o Instituto das Nações Unidas para Formação Profissional e Investigações – UNITAR¹³². Vale mencionar o “HAP - Programas de Assistência Humanitária EMDR”¹³³ desenvolvido pela ONU, onde através de uma rede de terapeutas voluntários têm sido realizadas intervenções com EMDR em catástrofes sociais, desastres naturais, conflitos armados, campos de refugiados, entre outras situações de emergência, não apenas com o atendimento às vítimas, mas também no treinamento dos agentes de saúde locais¹³⁴. A realização da 13ª Conferência Anual de EMDR na sede da ONU no ano de 2013 em Genebra, confirma o interesse em difundir mundialmente este eficiente protocolo.

Porém o trauma não é verbal, mas corporal e sensorial. Geralmente os indivíduos não conseguem traduzir em palavras o que estão sentindo. No caso dos indígenas, observou-se que são reticentes, reservados e desconfiados; não costumam expressar verbalmente suas vivências subjetivas. Diante desta realidade, a Experiência Somática é um método naturalista, realizado individual ou coletivamente, que conduz a pessoa a focar a atenção no corpo físico e acessar os registros sensoriais das suas vivências traumáticas.

¹³² Disponível em: <<http://www.unitar.org/unitar-contributes-conference-new-opportunities-field-innovative-trauma-therapy-emdr-uniting-nations>>. Acesso em: 10 out. 2014.

¹³³ HAP. Disponível em: <http://www.emdrhap.org/content/about-hap/>. Acesso em: 05 out. 2014.

¹³⁴ Disponível em: <https://emdrspain.wordpress.com/2012/06/05/emdr-ayudando-a-las-poblaciones-victimas-de-catastrofes-y-violencia/>. Acesso em: 10 maio 2016.

Através da senso percepção, propriocepção e da memória procedural¹³⁵, pode-se conectar a pessoa com os registros biográficos pré-verbais, instintivos e simbólicos, desde a concepção, estimulando a descarga do Sistema Nervoso Central, recuperando sua capacidade de auto regulação e bem-estar.

Levine (2012) observou a dimensão física/emocional das experiências traumáticas e reconheceu a capacidade inata do organismo de auto regulação ao recuperar sua saúde e equilíbrio. Ao trabalhar com pessoas traumatizadas, “o terapeuta precisa ajudar a criar um ambiente de *relativa* segurança, uma atmosfera que permita amparo, esperança e possibilidade” (LEVINE, 2012, p. 13). A partir da metodologia específica da *Somatic Experiencing* (Expêriencia Somática) – SE,

O terapeuta ajuda o paciente a desenvolver a consciência e o domínio de suas sensações físicas e de seus sentimentos. Minhas observações, ao entrar em contato com algumas tribos indígenas americanas, indicam que essa abordagem tem certa afinidade com vários rituais xamânicos de cura. Estou sugerindo que uma abordagem coletiva e multicultural para a cura do trauma não apenas propõe novos caminhos de tratamento, mas também pode, futuramente, servir de base para uma compreensão bem mais profunda da dinâmica comunicação entre mente e corpo. (LEVINE, 2012, p. 25)

A Experiência Somática pode também constituir um profícuo campo psicoterápico a ser utilizado com bebedores em aldeias indígenas. Entretanto, as intervenções psicossociais, logicamente, necessitariam de investimento de recursos públicos para a sua realização.

Após todos os aspectos mencionados anteriormente e considerando-se a complexidade que envolve o consumo do álcool entre os indígenas, a formulação de medidas preventivas, campanhas educativas e programas de intervenção nos casos de abuso de bebidas alcoólicas entre indígenas requerem a compreensão dos significados, elementos simbólicos, socioculturais e políticos que circundam o ato de beber. Torna-se, portanto, essencial analisar as conseqüências geradas pelo processo histórico vivenciado pelos povos indígenas, perspectivas em que se insere a presente investigação, cujos resultados serão apresentados nos próximos capítulos.

¹³⁵ Memória procedural refere-se à capacidade de lembrar procedimentos específicos, automáticos e não declaráveis, enquanto a memória declarativa se refere a possibilidade de recordar informações e expressá-las através da fala.

III CAMINHOS DA INVESTIGAÇÃO

CAPÍTULO 6

METODOLOGIA

6.1 MATERIAL E MÉTODO

Para compreender a evolução histórica do consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas no Brasil optou-se pela metodologia histórica a partir de um estudo interdisciplinar, contemplando-se distintas áreas de conhecimento como a Psicologia Social; História da Ciência; Antropologia Cultural e processos de colonização.

Na dimensão histórica destacou-se o papel desempenhado pelo consumo de álcool na história individual e coletiva dos sujeitos. Na dimensão individual buscou-se identificar a ocasião do primeiro contato com bebidas alcoólicas e compreender as circunstâncias da iniciação ao consumo, bem como as pessoas que influenciaram a beber. A dimensão coletiva centrou-se na evolução histórica do consumo de bebidas alcoólicas, nas regras estabelecidas em cada grupo étnico, buscando elucidar os determinantes socioculturais as reações coletivas aos comportamentos aditivos em cada povo indígena investigado.

Neste percurso se utilizou o método indutivo partindo-se do discurso dos próprios indígenas, através da realização de entrevistas semiestruturadas, cujo objetivo foi abordar temas relacionados. Buscou-se conhecer a conduta do bebedor indígena e sua percepção subjetiva no que concerne aos significados e sentimentos atribuídos à ingestão de bebidas alcoólicas, observando as representações sociais relativas aos outros bebedores e aos abstêmios, procurando identificar ideias conservadoras e/ou preconceituosas em relação às pessoas que não bebem.

Recorreu-se ao método dedutivo ao realizar-se a fundamentação teórica posteriormente à coleta dos dados. Desta forma, a pesquisa debruçou-se sobre as teorias fundamentais para a análise do discurso de bebedores indígenas de duas distintas etnias, Pataxó e Jenipapo-Kanindé, a partir da realização de estudos comparativos.

6.1.1 Fontes Orais

As fontes orais nos permitem investigar a subjetividade que integra tanto a memória individual quanto coletiva inerente ao sujeito, neste caso o bebedor indígena, cujos elementos simbólicos e representativos constituem sua identidade étnica e sociocultural. Delgado (2006, p. 9) argumenta que “as identidades individuais e coletiva tem forte suporte na memória”, sendo esta uma “construção sobre o passado, atualizada e renovada no tempo presente”. Os seres humanos estão invariavelmente imersos numa dimensão temporal e histórica que se expressa através das suas narrativas.

A memória, principal fonte dos depoimentos orais, é um cabedal infinito, onde múltiplas variáveis – temporais, topográficas, individuais, coletivas – dialogam entre si, muitas vezes revelando lembranças, algumas vezes de forma explícita, outras vezes de forma velada, chegando em alguns casos a ocultá-las pela camada protetora que o próprio ser humano cria ao supor, inconscientemente, que assim está se protegendo das dores, dos traumas e das emoções que marcaram a sua vida (DELGADO, 2006, p. 16).

Imerso em sua vida cotidiana, a partir do senso comum, do conhecimento espontâneo, subjetivo e intuitivo, o homem vai produzindo suas próprias “teorias” e criando sua visão de mundo. Através da construção de um arcabouço teórico e simbólico cada sociedade busca se legitimar. Integrantes de processos psicológicos contínuos, as interações culturais produzem formas significativas de integração ao mundo contemporâneo e constituem-se de ideias, pensamentos, emoções, crenças, valores e sentimentos. As fontes orais se traduzem em veículos privilegiados para a apreensão da organização simbólica das sociedades complexas.

A realidade subjetiva faz parte da sociedade e é estabelecida com maior ou menor intensidade na socialização primária, sendo passível de sofrer modificações em diferentes graus, Peter Berger (1973). As incessantes dinâmicas sociais transformam a realidade subjetiva do sujeito a partir de uma ininterrupta reelaboração e reconstrução do seu mundo interno, dos seus sistemas simbólicos, os quais expressam-se através da oralidade e corporeidade.

6.1.2 História Oral

A história oral configura-se em um importante procedimento na pesquisa social que, integrada à metodologia qualitativa, traz a possibilidade de preencher as lacunas existentes no processo de reconstrução da história, uma vez que privilegia a livre expressão dos próprios sujeitos históricos, perpetuando sua existência e mantendo viva a sua memória.

Uma característica fundamental da metodologia qualitativa é sua singularidade e a não-compatibilidade com generalizações. A história oral inscreve-se entre os diferentes procedimentos do método qualitativo, principalmente nas áreas de conhecimento histórico, antropológico e sociológico. Situa-se no terreno da contra generalização e contribui para relativizar conceitos e pressupostos que tendem a universalizar e a generalizar as experiências humanas. Na verdade, os depoimentos recolhidos através do procedimento de fontes orais traduzem visões particulares de processos coletivos. (DELGADO, 2006, p. 18).

Fortemente marcados pela diáspora, na luta pela sobrevivência e consequentes rupturas identitárias e simbólicas, sua trajetória etnohistórica geralmente caracteriza-se por violência e traumas individuais e coletivos, advindos da colonização e do massacre verificados não apenas no período colonial, mas nos demais períodos históricos. A partir da reconstrução de sua história, os índios entoam o seu clamor e suplicam liberdade de expressão e escuta.

Refletir sobre esta realidade remete à necessidade de reconhecer o direito de reparação moral aos povos indígenas e justa indenização pelas violações de direitos, arbitrariedades, abusos de poder a estes cometidos por razões ideológicas, políticas, religiosas ou culturais, nos diferentes períodos da história do Brasil.

Entre os muitos desafios da história oral, destacam-se, portanto, o da relação entre as múltiplas temporalidades, visto que em uma entrevista ou depoimento, fala o jovem do passado, pela voz do adulto, ou do ancião do tempo presente. Adulto que traz em si memórias de suas experiências e também lembranças a ele repassadas, mas filtradas por ele mesmo, ao disseminá-las. Fala-se em um tempo sobre um outro tempo. Enfim, registram-se sentimentos, testemunhos, visões, interpretações em uma narrativa entrecortada pelas emoções do ontem, renovadas ou ressignificadas pelas emoções do hoje. (DELGADO, 2006, p. 18).

A invisibilidade indígena em fontes documentais e escritas revela-se através da escassez de trabalhos que registrem fielmente a participação dos índios na construção social, econômica, cultural e política do Brasil. Por outro lado, originalmente a escrita não faz parte das tradições indígenas, nem foi adequadamente apropriada por índios de diversas etnias.

Expressar-se em português continua sendo uma grande dificuldade para muitos, em consequência disso, a história indígena geralmente não é contada pelos próprios índios, que na maioria dos casos ocupam um lugar de subalternidade na produção de conhecimento sobre si mesmo.

No âmbito das Ciências Sociais e Humanas, muitas vezes os relatos dos “informantes nativos” dão lugar às interpretações ideológicas, visões estereotipadas e juízos de valor de antropólogos, sociólogos, psicólogos dentre outros cientistas sociais não indígenas.

A história oral tem sido uma privilegiada e constante forma de transmissão da história indígena, tanto no que se refere aos rituais, conhecimentos tradicionais, quanto à organização hierárquica e papéis sociais, possibilitando o registro do universo simbólico e mítico destas distintas cosmovisões. A utilização da história oral enquanto procedimento metodológico representa diversos desafios e limitações, muitos dos quais referem-se à dimensão histórica do tempo presente.

6.1.3 História do Presente

O desenvolvimento da história do tempo presente passou por diferentes períodos, muitos deles caracterizados por forte oposição à sua institucionalização. A história dos fatos recentes converteu-se em importante fonte de pesquisa por historiadores da era clássica, entre estes Heródoto e Tucídides. Todavia tornou-se um objeto problemático no séc. XIX em função da institucionalização da história como uma disciplina universitária. (FERREIRA, 2000, p. 1).

Os desafios e limites relativos à pesquisa histórica do tempo presente mantiveram-se até os dias atuais e,

[...] compreendem questões pertinentes à interdisciplinaridade que ainda não foi assimilada de forma consensual pela comunidade acadêmica muitas vezes presa à compartimentalização rígida do conhecimento. (DELGADO, 2006, p. 30).

Em meio às contradições e perplexidade que caracterizam a modernidade, a história do tempo presente converte-se em uma área de investigação instigante, que conquista cada vez mais espaços e credibilidade no âmbito acadêmico e científico, despertando grande interesse de estudiosos e cientistas sociais.

Este estudo contempla, em parte, a História da Saúde e a História do Presente, no qual a memória é um dos elementos fundamentais. Através das narrativas dos índios entrevistados o passado é revisitado com consequências no presente, aproximando-se da sociologia. Nessa ótica, a memória e a história convertem-se em chaves para entender o presente, explicitando a situação atual e os significados sociais, culturais, simbólicos e históricos subjacentes ao consumo de bebidas alcoólicas entre os indígenas.

Testemunhos carregados de vivências subjetivas são expressos nas falas, nos silêncios, no choro, nas expressões faciais e corporais de cada entrevistado, desvendando um rico universo de aventura, emoções, significados e símbolos.

6.1.4 Estudos Comparativos

As abordagens comparativas apresentam múltiplas possibilidades de análise através da aproximação e do distanciamento entre os objetos, lugares e tempos. Nesse cenário, é essencial selecionar as variáveis ou categorias de análise que se pretende comparar, demonstrando que estas são passíveis de comparação. Ao assumir um posicionamento crítico, a comparação ultrapassa a mera descrição dos fatos e exige uma compreensão aprofundada do contexto em questão, além de sensibilidade e coragem para realizar uma imersão no fenômeno ou questão estudada e revelar os aspectos subliminares.

De acordo com Queiroz (1992) “as técnicas qualitativas desvendam os predicados de uma sociedade e de suas divisões internas, buscando-se verificar entre elas as oposições e as correlações”. Ressalta-se, deste modo, a importância do procedimento comparativo, pois é por meio das comparações que se pode chegar às possíveis elucidações. A comparação, isto é, a aproximação de dados para observar as convergências e diferenças de um determinado fenômeno, constitui um instrumento de reflexão indispensável para aprofundar o conhecimento sobre o mesmo.

Sartori (1971) restringiu a comparação aos objetos semelhantes, com determinadas propriedades e atributos, de forma a garantir o controle completo das hipóteses e estabelecer parâmetros entre a individualização e a generalização. A partir deste olhar, destacam-se duas dimensões: a irredutibilidade dos objetos comparados e a busca de controle das variáveis para garantir a validação do objeto investigado, evitando que as interpretações se tornem generalizações ou leis.

Os estudos comparativos são abordagens metodológicas utilizadas por teóricos de formações e interesses diversificados. Têm sido utilizados em diferentes áreas da produção

acadêmica: Psicologia, Antropologia, História, Ciência Política, Ciência da Informação, Pedagogia e Letras.

Na elaboração de sua teoria intitulada “Psicogênese da Pessoa Completa”, Wallon (1934) adotou a perspectiva genética e a análise comparativa como métodos. Partindo deste escopo, concebia o homem enquanto um ser geneticamente social cujo desenvolvimento ocorre a partir de suas interações com o meio.

Além disso, trafegando em diferentes campos do conhecimento, Wallon realizou estudos comparativos nas áreas de neurologia, psicopatologia, antropologia e psicologia animal. “Para Wallon, a comparação entre sociedades distintas favorece que se apreenda a influência das técnicas, instrumentos e conhecimentos, ou seja, do meio cultural, sobre o desenvolvimento do sujeito”. (WALLON *apud* GALVÃO, 1995, p. 34).

O alemão Franz Boas (1858–1949), critica o evolucionismo num artigo intitulado “*The Limitation of the Comparative Method of Anthropology*” onde atribuiu à antropologia: 1) A reconstrução da história de povos ou regiões particulares; 2) A comparação da vida social de diferentes povos, cujo desenvolvimento segue as mesmas leis. (BOAS *apud* LARAIA, 1986, p. 36).

Boas adverte que a possibilidade de se comparar dados deve ser previamente comprovada. Ao contrário do método comparativo puro e simples, este autor propõe a comparação dos resultados obtidos através dos estudos históricos das culturas simples, incluindo-se a análise do meio ambiente e condições psicológicas dos sujeitos que as compõem.

São as investigações históricas – reafirma Boas – o que convém para descobrir a origem deste ou daquele traço cultural e para interpretar a maneira pela qual toma lugar num dado conjunto sociocultural. Em outras palavras, Boas desenvolveu o particularismo histórico (ou a chamada Escola Cultural Americana), segundo a qual cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou. A partir daí a explicação evolucionista da cultura só tem sentido quando ocorre em termos de uma abordagem multilinear. (BOAS *apud* LARAIA, 1986, p. 36–37).

Impõe-se, portanto, a dimensão multidisciplinar do método comparativo, cujas teorias são exploradas por diversas áreas do conhecimento e se aplicam às distintas realidades e referenciais teóricos, considerando-se as questões sociais, culturais, históricas, geográficas e ambientais. Os estudos comparados constituem-se também por aspectos criativos, interpretativos e integradores na análise de realidades diferenciadas.

6.2 PROCEDIMENTOS DO TRABALHO DE CAMPO

No trabalho de campo, tanto com os Pataxó quanto com os Jenipapo-Kanindé, foi utilizado o mesmo roteiro de entrevista semiestruturada (Apêndice A). Neste percurso, foram entrevistados apenas indígenas que consomem bebidas alcoólicas regularmente. Como critério de exclusão, optou-se por não entrevistar indígenas com sinais de embriaguez ou com presença de doença clínica que inviabilizasse a clareza e coerência do discurso.

Em ambos os povos indígenas investigados, as entrevistas foram gravadas e depois transcritas de acordo com princípios de respeito, fidedignidade e integridade dos discursos, incluindo-se o registro dos silêncios, gestos e emoções. A entrevista se constituiu em um enriquecedor processo de interação entre a pesquisadora e a pessoa entrevistada, gerando uma conversação permeada de sentidos e significados subjetivos.

Na ficha de registro (Apêndice B) foram sintetizados os dados de identificação do indígena entrevistado e as circunstâncias da entrevista. Cada entrevistado assinou o formulário de autorização (Apêndice C) para a gravação, uso das entrevistas e o depósito dos dados em um arquivo, de forma a permitir o livre acesso a estes, através de redes de comunicação oportunas. Os entrevistados analfabetos assinaram o formulário através de suas impressões digitais e receberam a devida explicação sobre o conteúdo do documento.

Houve receptividade e hospitalidade nas aldeias, pelo fato de trabalhar há muito tempo com a questão indígena e à origem étnica da pesquisadora. Estes fatores favoreceram as contribuições de indígenas bebedores e não bebedores, com frequentes manifestações de confiança e expectativa de retorno dos dados da pesquisa à comunidade, além da esperança de realização de futuros projetos nas aldeias, de acordo com suas próprias demandas.

Em ambas as etnias, Pataxó e Jenipapo-Kanindé, a descrição da amostra contou com o trabalho de indígenas que contribuíram na coleta de dados, sendo utilizado o formulário para auxiliar de investigação (Apêndice D).

6.2.1 Povo Pataxó

A primeira etapa do trabalho de campo, com o povo Pataxó, foi realizada no período de 19 a 24 de setembro de 2010, tendo sido entrevistados dezoito indígenas que

consumiam, regularmente, bebidas alcoólicas destiladas. Do total de indígenas entrevistados, dez vivem na Aldeia Velha e oito em Barra Velha. Quanto ao gênero dos índios entrevistados, doze são homens e seis mulheres, com idades que variam de 28 a 83 anos.

Em ambas as aldeias Pataxó (Aldeia Velha e Barra Velha), inicialmente os sujeitos da pesquisa foram escolhidos a partir de diálogos com o cacique e vice-cacique. Posteriormente, os próprios indígenas, depois de entrevistados, indicavam amigos, vizinhos ou parentes também bebedores, para a realização das entrevistas. Em outras ocasiões, mães de indígenas pediram para que seus filhos fossem entrevistados na esperança de, assim, ajudar-lhes a se libertar do “vício da bebida”.

6.2.2 Povo Jenipapo-Kanindé

A segunda etapa do trabalho de campo foi realizada com o povo Jenipapo-Kanindé, no período de 25 a 30 de setembro de 2013. Do total de 15 indígenas entrevistados, que consomem bebidas alcoólicas regularmente, dez (10) são homens e cinco (05) mulheres. Os sujeitos da pesquisa foram escolhidos a partir de diálogos com a cacique Pequena e sua filha, cacique Juliana. Posteriormente, os próprios indígenas, depois de entrevistados, indicavam amigos, vizinhos ou parentes também bebedores, para a realização das entrevistas.

Para a realização das entrevistas foi utilizado o mesmo roteiro de entrevistas semiestruturada com o fim conduzir o discurso dos entrevistados ao tema do consumo de álcool. As entrevistas foram semidirigidas através de perguntas gerais que dessem liberdade aos indígenas entrevistados para narrar suas experiências.

Neste percurso, se buscou realizar as entrevistas ao ar livre, nos quintais das casas dos entrevistados para permitir um entorno favorável para acionar suas memórias sobre a temática investigada e, ao mesmo tempo, ser tecnicamente adequado para a gravação. Foi preenchida uma ficha de registro dos dados pessoais de cada entrevistado, bem como as condições e circunstâncias da entrevista.

As entrevistas foram gravadas com as respectivas autorizações de gravação e uso, assinada por cada entrevistado, autorizando a utilização e publicação dos dados. Posteriormente, as entrevistas foram transcritas e analisadas qualitativamente a partir dos

princípios da Teoria Fundamentada (Grounded Theory), tendo sido utilizado o software ATLAS.Ti 8.

6.3 MÉTODOS DE ANÁLISE CIENTÍFICA

6.3.1 Teoria Fundamentada (*Grounded Theory*)

A memória como fonte da história e da oralidade, forma de comunicação mais universal e igualitária, tem sido instrumento preferencial para diversas abordagens metodológicas. Para a realização deste estudo foi escolhida uma metodologia de análise qualitativa, amplamente desenvolvida na investigação sociológica, buscando-se distanciar dos apriorismos e da questionável aplicação indiscriminada de modelos já existentes. Trata-se da chamada Teoria Fundamentada ou Teoria Enraizada (*Grounded Theory*) que,

Es un método de investigación en el que la teoría emerge de los datos (Glaser y Strauss, 1967). Es una metodología que tiene por objeto la identificación de procesos sociales básicos (PSBs) como punto central de la teoría. A través de esa metodología podemos descubrir aquellos aspectos que son relevantes de una determinada área de estudio (Strauss y Corbin, 1990 apud CUÑAT GIMÉNEZ, 1999, p. 1).

A *Grounded Theory*, ou Teoria Fundamentada nos Dados (TFD), objetiva entender a realidade que se apresenta em uma investigação, partindo da percepção ou do significado que determinado objeto ou contexto exerce sobre uma pessoa, um grupo de pessoas ou sobre uma determinada situação, gerando os conhecimentos necessários para a compreensão do fenômeno estudado e fornecendo um guia que atribui significado à ação.

É uma metodologia de investigação eminentemente qualitativa que extrai as experiências vivenciadas pelos sujeitos em seus aspectos mais significativos, permitindo interligar construções teóricas e potencializar a expansão do conhecimento em diversas áreas: psicologia, sociologia, saúde e outras. A metodologia qualitativa é considerada,

[...] como una estrategia de investigación fundamentada en una depurada y rigurosa descripción contextual del evento, conducta o situación que garantiza la máxima objetividad en la captación de la realidad, siempre compleja, y preserve la espontánea continuidad temporal que le es inherente, con el fin de que la correspondiente recogida sistemática de datos, categóricos por naturaleza, y con independencia de su orientación preferentemente ideográfica y procesual, posibilite un análisis que dé lugar a la obtención de conocimiento válido con suficiente potencia explicativa. (ANGUERA, 1986, p. 24).

A partir da referida teoria, com origens no interacionismo simbólico, buscou-se compreender os significados definidos e redefinidos por meio da interação entre o indivíduo e a sociedade. Uma compreensão aprofundada dos processos sociais exigiu sensibilidade e consciência na apreensão das estruturas e da interação indivíduo/sociedade, isto é, dos indígenas em suas comunidades.

O interacionismo simbólico ao abordar a natureza das interações sociais converteu-se num relevante enfoque da Psicologia Social e da Sociologia, cujos aportes teóricos embasaram a investigação ora delineada. Essa visão ultrapassou análises compartimentalizadas da personalidade, da estrutura social e do comportamento individual, através de uma análise integrativa do indivíduo, neste caso, o indígena.

O trabalho com base na teoria fundamentada prescindiu da elaboração de hipóteses ou ideias preconcebidas sobre o objeto de estudo. Seguiu-se a recomendação de Cuñat Gimenez (1999) sendo a investigação realizada previamente, antes da revisão de literatura, garantindo que as hipóteses fossem geradas a partir dos dados. Portanto, a revisão de literatura se deu entre a classificação teórica e a escrita do trabalho.

A revisão de literatura não é o passo inicial do processo de pesquisa, uma vez que emergirá da coleta e análise dos dados e são esses que direcionarão o pesquisador para obter mais informações na literatura. - As hipóteses são criadas a partir do processo da coleta e análise dos dados e não antes do pesquisador entrar em campo. - Os dados são coletados e analisados concomitantemente, descrevendo, portanto, as primeiras reflexões no início da fase de coleta. Esse processo denomina-se análise constante. - O método é circular e, por isso, permite ao pesquisador mudar o foco de atenção e buscar outras direções, reveladas pelos dados que vão entrando em cena. (DANTAS, C. C. *et al.* 2009, p. 04).

Seguindo as orientações da *Grounded Theory*, a intenção do trabalho de campo realizado com os Pataxó e Jenipapo-Kanindé foi compreender os comportamentos relacionados com o consumo de álcool e sua evolução histórica, considerando as influências do entorno social não indígena; a distância e as dificuldades de acesso aos locais de venda e consumo de bebidas alcoólicas. Para este fim, a investigação centrou-se no próprio discurso dos indígenas, recolhidos através das entrevistas semiestruturadas.

6.3.2 Análise de dados no *Scientific Software ATLAS.Ti*

A análise das entrevistas da segunda etapa do trabalho de campo foi realizada através do software científico ATLAS.Ti, um instrumento tecnológico utilizado nas

investigações qualitativas, que faz parte dos programas conhecidos como CAQDAS (*Computer Assisted Qualitative Data Analysis Software*). Atlas. Ti, “*es una herramienta informática cuyo objetivo es facilitar el análisis cualitativo de, principalmente, grandes volúmenes de datos textuales*”. (MUÑOZ JUSTICIA, 2005, p. 2).

Na análise com o ATLAS.Ti os dados emergiram das entrevistas através da codificação livre e posterior definição do que incluía e excluía cada código. A observação dos sentidos subliminares à fala dos entrevistados foi de fundamental importância assim como seu registro através de notas (“memos”), os quais expressam a memória da investigação.

Sobre o software de análises qualitativas, Muñoz Justicia e Sahagún Padilla esclarecem que,

[...] en cada proyecto de investigación, la pregunta por el significado de lo que se analiza es la que permite dar sustancia y dirección a tareas tan genéricas como organizar, segmentar y codificar datos. Los aspectos operativos son cruciales porque dependiendo de la forma en la que se concreten pueden favorecer o dificultar una aproximación sistemática, rigurosa, minuciosa y creativa a los datos. Es aquí en donde el software para análisis cualitativo encuentra su razón de ser. No es que el software analice – por si alguno se había formado expectativas en este sentido – sino que ofrece apoyo en la parte operativa del análisis. (MUÑOZ JUSTICIA & SAHAGÚN PADILLA, 2012, p. 305).

A análise dos dados qualitativos permitiu, através da acumulação de evidências, a criação de uma série de códigos, gerando assim uma ampla lista. A partir da organização e comparação dos dados codificados estes foram agrupados em famílias de códigos e destas emergiram as categorias de análise.

Sendo assim, a análise das entrevistas dos Jenipapo-Kanindé, orientada pela Teoria Fundamentada, de acordo com as seguintes etapas:

- 1) Codificação livre: resultou em uma ampla lista de códigos diferenciados;
- 2) Recodificação: revisão do que seria mais pertinente incluir em cada código criado;
- 3) Definição de cada código: definir o que inclui e o que não inclui cada código, estabelecendo a lista de códigos.

Neste íterim, foram observados os sentidos subliminares, os quais foram registrados através dos “memos” (memória da entrevista), também considerados na discussão dos resultados.

Na análise das entrevistas, o critério gramatical foi escolhido para dividir a informação em unidades, privilegiando-se a construção das orações (análise linguística) e as linhas, pois na maioria das entrevistas observou-se a construção do texto em linhas já que os indígenas não costumam falar livremente sobre um tema por razões culturais, a primeira delas é que na maioria dos casos eles demoram a estabelecer uma relação e confiança e o contato com a entrevistadora foi breve. Além disso, os indígenas revelaram-se cansados de serem utilizados como objeto de pesquisa por inúmeros investigadores que, geralmente, prometem voltar com projetos para as aldeias e, após coletar os dados não mais retornam às comunidades.

Por outro lado, o tema do álcool representa um tabu dentro da aldeia devido à repressão e à proibição da venda e consumo, identificado, como por exemplo, quando alguns entrevistados se recusavam a gravar o verdadeiro nome, certamente com receio de represálias.

Portanto, o roteiro de entrevistas semiestruturadas, elaborado inicialmente com a função de apenas orientar o discurso dos entrevistados acabou sendo utilizado de forma similar a um questionário com perguntas e respostas. Na maioria dos casos, observou-se nos entrevistados maior descontração, espontaneidade e liberdade para se expressar no final da entrevista ao se perguntar “Gostaria de falar algo mais sobre esse assunto?”

Em função de haver sido utilizado o mesmo roteiro de entrevista semiestruturada em ambos os povos, 10 categorias de análise coincidiram, possibilitando a comparação dos resultados.

6.3.3 Entrevista Semiestruturada

Bourdieu (2010) afirma que toda constatação é uma construção e essa questão se impõe ao pesquisador nos diversos momentos da prática de pesquisa. O desafio de se trabalhar com a entrevista, ou o discurso do informante, foi o de retirar da sua fala – fidedignamente registrada e com cuidados técnicos – as questões ou a própria problemática da pesquisa. Se os fatos não falam por si, lidar com um “objeto que fala” não deixa de ser uma “maldição” das ciências sociais, pois sempre existem múltiplas possibilidades de interpretação.

Toda ciência, portanto, é uma construção e a existência de um dado “real”, de um fato bruto, empírico, a ser diretamente conhecido pela consciência, sem mediações dadas

por visões de mundo, categorias, representações ou a própria linguagem, é uma ilusão ou uma ingenuidade do empirismo que naturaliza o que é socialmente construído. Em torno dessa problemática se interpôs a questão da relação entre o sujeito e o objeto de conhecimento, surgindo uma interrogação a respeito da adequação entre as estruturas sociais e as estruturas mentais, entre as estruturas objetivas e as cognitivas, através das quais o mundo do indígena é apreendido.

Consciente dos desafios e complexidades inerentes, o trabalho de campo, em ambas etnias pesquisadas, foi conduzido com o apoio de um roteiro de entrevista semiestruturada, constante no apêndice B. Este roteiro foi composto por dados pessoais para identificação dos sujeitos e perguntas abertas para reorientar seu discurso, considerando a temática investigada.

Nas entrevistas foram abordados distintos temas relacionados ao consumo do álcool: iniciação ao consumo; motivações para o consumo; tipos de bebida consumidos; experiências de embriaguez; reações da família e da comunidade; relação entre consumo do álcool e saúde; entre outros. As sessões de entrevista foram gravadas, depois transcritas e são integralmente apresentadas no DVD anexo ao trabalho.

6.4 VARIÁVEIS

O consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas está diretamente relacionado com a cultura, cuja complexidade requer a realização de estudos sociológicos e transculturais, especialmente por tratar-se do binômio raça/etnia e saúde. Portanto, para o conhecimento de sua origem e história fez-se necessária a compreensão dos fatores individuais, socioculturais e ambientais.

Este enfoque, centrado em identificar e comparar as semelhanças e diferenças na conduta bebedora, pelas seguintes variáveis:

- Cultura: os sujeitos da pesquisa pertencem a duas etnias indígenas com diferentes culturas (Pataxó e Jenipapo-Kanindé);
- História: os povos indígenas investigados apresentam singularidades em suas trajetórias etno-históricas, ancestralidade e tronco linguístico.
- Localização geográfica: foram escolhidos povos indígenas originários de dois estados da federação brasileira (Bahia e Ceará)

- Organização social e política: entre os Pataxó a liderança é masculina, enquanto no povo indígena Jenipapo-kanindé a liderança é feminina.
- Densidade demográfica: o povo indígena Pataxó é o de maior população no estado da Bahia, estando distribuído em mais de 20 aldeias localizadas em zonas urbanas e rurais, com população estimada de 12.326 indígenas. O povo indígena Jenipapo-kanindé habita apenas uma aldeia, com população estimada de 364 indígenas.

Como foi anteriormente explicado, a investigação baseada na Teoria Fundamentada prescinde de hipóteses e ideias previamente formuladas, pois os dados que norteiam todo o trabalho emergem do próprio campo, porém nesta instigante aventura teórico-vivencial, foram evidenciados alguns pontos hipoteticamente interessantes para as análises:

- a) Historicamente o alcoolismo foi utilizado como estratégia contra os indígenas?
- b) Historicamente se construiu a imagem do índio bêbado como forma de estigmatizá-lo?
- c) Estão sendo utilizadas as leis do degeneracionismo para construir a visão do índio embriagado e criminoso no Brasil?
- d) O que justifica a inexistência de programas de prevenção do alcoolismo e/ou intervenções psicossociais de reabilitação dos indígenas bebedores nas aldeias?
- e) A quem interessa que os índios estejam embriagados/vulneráveis? Por quê?

Diante destes questionamentos buscou-se subsídios e fundamentação sobre a realidade social do abuso de álcool entre indígenas através da participação em grupos de pesquisa e eventos acadêmico-científicos: congressos, seminários, jornadas e articulações do movimento indígena organizado. Salienta-se ainda a participação em eventos coordenados por associações indigenistas como a Associação Nacional de Ação Indigenista da Bahia – ANAI/BA e centros de pesquisas: Centro de Estudos dos Povos Afro-Índio-Americanos – CEPAA/UNEB; Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – PINEB, vinculado ao Departamento de Antropologia e Etnologia –

UFBA, Encontro Multidisciplinar sobre Povos Indígenas - EMPI (USAL e *Universidad de Deusto* - Bilbao).

6.5 DESCRIÇÃO DA AMOSTRA

A primeira etapa do trabalho de campo foi realizada com o povo indígena Pataxó, em 2010, no estado da Bahia, e integra a *tesina* intitulada “*Análisis histórico de la evolución del consumo de alcohol entre indígenas Pataxó de Bahía (Brasil): un proceso individual, colectivo y étnico*”, defendida em 14 de setembro de 2012, requisito parcial do período de investigação do doutorado.

Os dados referentes ao Povo Pataxó foram reapresentados para a comparação com os resultados da segunda etapa do trabalho de campo, realizada com os Jenipapo-Kanindé, em 2013, no estado do Ceará.

Na realização das entrevistas semiestruturadas, a amostra se deu por saturação, isto é, quando o discurso dos entrevistados começou a apresentar semelhanças e repetições, as entrevistas foram finalizadas. “É na realização de entrevistas que se situa efetivamente o fazer da história oral; é para lá que convergem os investimentos iniciais de implantação do projeto de pesquisa, e é de lá que partem os esforços de tratamento do acervo”. (ALBERTI, 1990, p. 45).

Para compreender a problemática enunciada buscou-se registros sanitários sobre a síndrome de dependência alcoólica entre indígenas no Departamento de Saúde Especial Indígena da Bahia (DSEI) e Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), no entanto os mesmos não foram disponibilizados, e registros sociológicos publicados por investigadores e estudiosos do consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas.

A seguir serão apresentadas as populações investigadas, povo Pataxó e povo Jenipapo-kanindé, destacando-se os aspectos históricos, demográficos, geográficos, religiosos, socioeconômicos, organização social e política, contexto educacional e assistência à saúde nas respectivas aldeias indígenas.

6.5.1 Povo Indígena Pataxó: Caracterização

Os Pataxó¹³⁶ são um povo indígena brasileiro, com liderança masculina, e está distribuído em cerca de 22 aldeias localizadas no extremo sul do estado da Bahia, entre estas: Coroa Vermelha, Mata Medonha (Município Santa Cruz Cabralia), Barra Velha, Aldeia Velha, Imbiriba, Meio da Mata, Boca da Mata, Guaxuma (Porto Seguro), Corumbauzinho, Águas Belas (Prado), Trevo do Parque (Itamaraju), Aldeia Nova, Aldeia do Caí e Craveiro.

A “aldeia mãe”, Barra Velha, situa-se no Monte Pascoal, uma área rural, primeira terra avistada pelos portugueses em sua chegada ao “novo” continente. A famosa cruz do descobrimento do Brasil está localizada na praia da aldeia Coroa Vermelha, uma região turística próxima à cidade de Porto Seguro. A população estimada dos Pataxó é de 12.326 indígenas (SIASI/SESAI, 2014). Constitui-se no povo indígena de maior população no estado da Bahia, cujo idioma original é o Maxacali (Patxôhã).

Diante da invisibilidade que caracteriza a trajetória etnohistórica dos povos indígenas, a índia Nitynawa¹³⁷ (Pataxó), concluiu que “[...] nossa história só nós podemos contar” e, a partir de conversas com os mais velhos, decidiu registrar os acontecimentos que marcaram a história do seu povo, legado para as gerações futuras.

Antes do contato com o homem branco nosso povo era livre, nossas matas e nossos rios sempre saudáveis. Nosso sustento vinha das raízes, frutos, cascas, peixes, mariscos, etc. Nossas casas eram chocas feitas de galhos finos de árvore e estacas fincadas, encurvadas umas com as outras com cipó, e cobertas com folhas de coqueiro e de patioba. Sempre andávamos em grupos de um lugar para o outro, pois éramos nômades. Toda floresta era nossa casa, porque a terra para nós não tinha divisão. Chegamos a ocupar desde os rios da região de Porto Seguro no extremo sul da Bahia até o rio São Mateus no norte do Espírito Santo. (NITYNAWA, [s.d.], p. 1).

A história dos Pataxó, de forma similar a outros povos indígenas brasileiros, é marcada por trágicas expulsões de seus territórios tradicionais, perseguições e violência. Contando sua própria história, Nitynawa esclarece que “[...] nós, Pataxós, tínhamos uma grande habilidade em atirar flechas quando ocorriam alguns conflitos com outros grupos,

¹³⁶ Imagens disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=BGNignqgWbU>. Acesso em: 17 maio 2014.

¹³⁷ Nitynawa nasceu e cresceu vivenciando suas tradições, depois de oito anos de trabalho na Reserva da Jaqueira, escreveu o livro “História Pataxó”, cuja cópia me foi presenteada em uma das visitas à aldeia, porém esse material nunca foi publicado, nem contém o ano em que foi escrito. Mesmo assim privilegiei a sua fala como protagonista de sua própria história, como os demais relatos de indígenas apresentados ao longo deste capítulo.

pois sempre soubemos nos defender. Pataxó sempre foi um povo guerreiro”. (NITYNAWA, [s.d.], p. 1).

Em 1961, os Pataxó de Monte Pascoal foram expulsos de seu território tradicional em função da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal pelo governo brasileiro. A partir de então, o referido território passou a ser oficialmente uma área de preservação ambiental. Em consequência disso, foi proibida a extração dos recursos naturais tradicionalmente utilizados pelos indígenas, tanto na alimentação quanto na produção de artesanato e habitações, impactando negativamente o modo de vida desse povo e precarizando sua subsistência.

A implantação pela União, em 1961, do Parque Nacional de Monte Pascoal produziu o exemplarmente trágico fato de, já na segunda metade do século XX, se expropriar uma população indígena em nome da defesa de um patrimônio ambiental que, até então, ela própria tinha se encarregado de preservar; e, mais que isto, de se o fazer em nome também da preservação de um importante sítio histórico nacional -o Monte Pascoal-, signo em relevo de um alardeadamente feliz encontro entre portugueses e ameríndios que fundaria esta "pacífica" nação. (SAMPAIO, 2000, p.1).

Cabe frisar que a zona do Monte Pascoal não corria risco de degradação ambiental e que os próprios índios buscavam preservar a floresta. De acordo com Sampaio (2000), a criação do Parque Nacional de Monte Pascoal provocou a diáspora dos Pataxó, com consequências catastróficas, evidenciando a perpetuação da trajetória etnohistórica de violência e exploração que teve início no período colonial.

Sobre a violenta expulsão dos índios do Monte Pascoal, a omissão do poder estatal e as traumáticas consequências para os Pataxó, Sampaio argumenta que,

Este ato, contudo, seria apenas um dos momentos destacáveis de uma longa série de desmandos governamentais sobre a população indígena do extremo sul baiano, iniciada mais de quatrocentos anos antes e continuada, após 1961, em outra sequência de episódios de descaso e negligência para com a população Pataxó da aldeia de Barra Velha, e para com a sua diáspora, após aquele ano. (SAMPAIO, 2000, p.1).

Os Pataxó ainda enfrentam dificuldades decorrentes das frentes de expansão, lutam por suas terras e, com frequência, são registrados conflitos com fazendeiros invasores, empresários etc., ocasionando perseguições e violência.

A região de Porto Seguro com o tempo se converteu numa zona de intensa exploração turística. Coroa Vermelha é considerada por muitos como um grande depósito de índios, sendo habitada também por não indígenas. Verificam-se graves problemas como a baixa qualificação profissional, ociosidade, falta de perspectiva de futuro e consumo abusivo de álcool.

Demonstrando seu incansável poder de resistência, os Pataxó, como os demais povos da Bahia, lutam por seus direitos, buscam reconstruir suas tradições e recuperar seu idioma original, o Pathohã, que vem sendo revitalizado a partir das memórias dos mais velhos e transmitido às crianças.

Figura 4 – Venda de artesanato na Reserva da Jaqueira



Fonte: Autoria própria

No projeto de etnoturismo indígena “Reserva da Jaqueira”, desenvolvido pelos Pataxó, próximo à aldeia de Coroa Vermelha, construíram a réplica de uma aldeia original onde, caracterizados com seus colares, pinturas corporais e cocares de penas, recebem os visitantes, contam sua história, vendem artesanato, apresentam rituais e servem o peixe assado na folha de patioba, uma comida tradicional Pataxó.

6.5.2 Aldeias da Etnia Pataxó Investigadas

A caracterização das comunidades Pataxó investigadas contou com a contribuição do jovem índio Pataxó Jussimar Alves Vieira, que atuou como auxiliar de pesquisa no período de abril a maio de 2011 (Formulário no Apêndice D). Na ocasião, Jussimar participava, juntamente com outros jovens da aldeia, de uma formação em psicoterapia comunitária na cidade do Recife, estado de Pernambuco. Com o objetivo de implantar um

serviço de acompanhamento psicoterapêutico, os terapeutas indígenas pretendiam atuar na prevenção da Síndrome de Dependência do Álcool na aldeia.

6.5.2.1 Aldeia Barra Velha: Aspectos Históricos, Geográficos e Demográficos

Os Pataxó viviam na região de Barra Velha, eram nômades, mudavam de acordo com a existência de recursos naturais de cada região. Barra Velha é considerada a “aldeia mãe” por ser a primeira comunidade de índios Pataxó do extremo sul da Bahia – a partir dela surgiram as demais aldeias.

Figura 5 – Aldeia Barra Velha



Fonte: Autoria própria

A aldeia de Barra Velha está localizada no extremo sul da Bahia, lugar anteriormente conhecido como Bom Jardim. Segundo o relato dos mais velhos, passou a ser povoada por índios Pataxó há várias décadas, antes de 1940. Com uma localização privilegiada, Barra Velha fica perto do Rio Caraíva (06 km ao norte), do Rio Corumbau (06 km ao sul) e do oceano atlântico (1 km ao leste). Além de contar com terras férteis, existem ainda florestas no seu entorno.

Barra Velha começou a ser reconhecida oficialmente por autoridades do governo a partir do início de 1940, época em que os Pataxó receberam os primeiros representantes do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF, atual Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio¹³⁸ na aldeia, para demarcação de um Parque

¹³⁸ ICMBio: Autarquia criada em regime especial no ano de 2007 pela Lei 11.516, vinculada ao Ministério do Meio Ambiente e integra o Sistema Nacional do Meio Ambiente – SISNAMA. Tem a função de fomentar e executar programas de pesquisa, proteção, preservação e conservação da biodiversidade e exercer o poder de polícia ambiental para a proteção das

Florestal. Em 1943 foi criado o Parque Nacional do Monte Pascoal; proibindo-se os índios de caçar, pescar e plantar; impedindo o acesso nas divisas do parque, restringindo a população indígena a uma pequena faixa de terra próximo à praia. Após vários anos de luta e revoltas o governo demarcou 8.660 hectares de terra que correspondem à aldeia Barra Velha. Esta aldeia foi cenário de um grande massacre que resultou na morte de muitos índios. As histórias contadas pelos mais velhos relatam que,

A polícia do Prado atirou contra a polícia de Porto Seguro, mas eles pensavam que foram os índios. Foram mortos alguns policiais e índios. Quando se deram conta que não eram os índios, se juntaram as duas forças policiais e começaram assim o grande massacre do nosso povo, através das perseguições, estupros de mulheres e espancamentos. Isso ocorreu no ano de 1951, na Aldeia Barra Velha. O massacre durou mais de 30 dias. Os policiais invadiram a aldeia e depois continuaram perseguindo o povo por muito tempo, queimaram os Kijeme e também as plantações. Muitos índios ficaram paráliticos por causa daquele massacre. Muitos filhos de índio nem sabe quem são seus pais, pois os fazendeiros e os policiais abusavam das índias e depois as largavam. Foi tão cruel o massacre que até hoje o nosso povo não gosta de lembrar. Contam os mais velhos várias histórias dessa época, mas se sentem muito tristes quando tem de falar sobre isso. (NITYNAWA, [s.d.], p. 11).

Atualmente os Pataxó estão lutando para aumentar sua terra, exigindo a efetivação das duas portarias constituídas no ano de 2005 pelo grupo de trabalho que elaborou o relatório de revisão sobre o tamanho da Terra Indígena (TI). Confirmando a imensa morosidade característica das questões indígenas, desde 2005 esse relatório está em fase de análise. O cacique Romildo Ferreira, da aldeia Barra Velha, justificou as necessidades de ampliação da área:

Nossa terra está cada vez menor, hoje somos mais de seis mil índios e possuímos uma área de 8.660 (oito mil, seiscentos e sessenta) hectares, pior é que mais de 70% da nossa terra é de área de alagamento e mussurunga. É preciso que o governo entenda que temos que aumentar a nossa produtividade agrícola e pecuária, para isso é preciso ampliar a nossa área.¹³⁹

A história dos Pataxó, assim como de outros povos indígenas, confirma que a territorialidade expressa através de conflitos que emergem na incessante busca de consenso, que no caso dos indígenas torna-se cada vez mais remoto, na medida em que envolvem o interjogo de interesses e forças políticas do poder dominante não indígena:

unidades de conservação federais. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/quem-somos/o-instituto.html>. Acesso em: 25 maio 2012.

¹³⁹ Notícia e vídeo disponíveis em: <http://www.giroadnoticias.com/noticias/geral/1180/indios-pataxos-da-aldeia-barra-velha-no-extremo-sul-da-bahia-querem-ampliacao-de-area-20-09-2011>. Acesso em: 31 maio. 2012.

Uma decisão do Governo, favorável ao aumento da TI, obrigaria a retirada de 850 famílias de produtores rurais da região, responsáveis pela produção anual de 25 mil arrobas de cacau, 16 mil sacas de café e 25 mil toneladas de frutas. Esta área também abrange um rebanho bovino de 22 mil cabeças. Os municípios de Porto Seguro, Itabela, Itamaraju e Prado, localizados na área indígena e que têm na atividade agropecuária a principal fonte de renda, seriam os mais afetados (Idem).

Na aldeia de Barra Velha vivem cerca de 2000 indígenas, que contam com um pequeno posto de saúde, uma escola e um consultório odontológico. Entretanto, ao se considerar todo o território da aldeia (áreas circunvizinhas) sua população inclui mais de seis mil índios que vivem em precárias condições de subsistência. A cidade mais próxima é Itabela, localizada a 70 km da aldeia. Os povoados de Corumbau e Caraiva situam-se a 06 quilômetros da aldeia, localidades para onde geralmente os indígenas se deslocam a pé com o intuito de comprar bebidas alcoólicas.

Apenas indígenas podem morar na aldeia. Em alguns casos não índios podem permanecer na aldeia, como por exemplo quando estiverem realizando trabalho temporário em prol da comunidade. Jussimar¹⁴⁰ afirma que “a convivência dos indígenas é harmoniosamente tranquila e pacífica. Às vezes temos alguns conflitos internos que na medida do possível são resolvidos internamente em reunião com familiares ou lideranças”.

- **Organização social e política**

Hierarquicamente, o cargo mais importante na aldeia é do cacique, sua atribuição é estar à frente representando a aldeia e acompanhando todos os projetos e planos políticos e sociais em prol da comunidade indígena de Barra Velha. Em relação à espiritualidade, o pajé figura como líder espiritual, cujas atribuições são de compartilhar seus conhecimentos medicinais e realizar a pajelança nos rituais indígenas. Além do cacique e pajé, existe um conselho de lideranças que tomam as decisões coletivas mais rigorosas dentro da aldeia. As profissões assalariadas mais comuns entre os índios são de professor, serviços gerais e agentes comunitários de saúde, além das profissões autônomas: agricultor, artesão e pescador.

- **Aspectos socioeconômicos**

¹⁴⁰ Auxiliar de pesquisa Pataxó. Formulário no apêndice D.

Na Aldeia Barra Velha, a economia baseia-se na produção de artesanato, na agricultura e na criação e venda de animais, pesca e recebimento da bolsa-família. Dentre vários produtos artesanais, confeccionam-se colares de vários tipos, pulseiras, brincos e prendedores de cabelos, entre outros, produzidos com sementes nativas conhecidas na aldeia como: mauí, tinguí, pariri, fedegoso, matapasso e tento. Produzem também esculturas de madeira representando animais: passarinhos, bonecos, jacaré, onça, tatu, tartaruga, tamanduá além de diversos tipos de “gamelinhas”¹⁴¹. Esses artefatos são produzidos e comercializados dentro da aldeia por muitos índios, que vendem ou trocam por carne (às vezes matam uma vaca para vender e acabam usando parte da carne para negociar artesanato com outros índios). A venda externa ocorre quando o índio adquire uma grande quantidade de artesanato e se desloca até grandes cidades como São Paulo e Rio de Janeiro.

Os principais produtos agrícolas cultivados são mandioca, batata doce, banana, abacaxi, coco, feijão, abóbora, cana-de-açúcar, melancia, milho, pimenta do reino, farinha de puba (feita da mandioca), beiju (feito da massa da mandioca) e *canim* (feito da mandioca). Esses produtos são geralmente vendidos e consumidos na própria aldeia entre os parentes e nos povoados para pescadores vizinhos como Corumbau e Caraiva, onde são comercializados ou trocados por peixes e outros gêneros alimentícios.

A criação e venda de animais envolve, basicamente, a criação bovina e, algumas famílias indígenas têm por volta de 05, 10, 20 até 30 cabeças de gado, que, de vez em quando matam ou vendem para o próprio povo indígena. A maioria das famílias cria galinhas em seus quintais para o consumo familiar.

Na aldeia havia cerca de 06 mercearias de propriedade dos próprios indígenas, os quais compram produtos perecíveis e não perecíveis em maior quantidade na cidade e os revendem na aldeia.

Figura 6 – Mercearia em Barra Velha

¹⁴¹ Pequenos utensílios de cozinha.



Fonte: Autoria própria

- **Aspectos políticos: principais lutas e reivindicações**

Barra Velha encontra-se em processo de ampliação e demarcação de terras, luta que remonta aos tempos dos velhos guerreiros, cujo apoio sempre foi negado pelo governo. Além da ampliação das terras do Território Indígena Barra Velha, as principais reivindicações dos índios são: melhorias no espaço físico e equipamentos para posto de saúde, maior frequência dos profissionais de saúde no atendimento médico e odontológico e ambulância permanentemente de plantão dentro da aldeia.

- **Aspectos religiosos**

As religiões praticadas na aldeia são a católica e a evangélica através das representações das igrejas Católica, Missionária, Assembleia de Deus, Assembleia de Deus Madureira e Assembleia de Deus Maranata. São também realizados rituais tradicionais como o da lua que acontece sempre em noite de lua cheia, quando todos os membros da comunidade participam.

Figura 7 – Igreja em Barra Velha



Fonte: Autoria própria

Segundo o jovem líder Raoni, as festas da aldeia acontecem anualmente e, além da bebida ritual *caim*, obtida através da fermentação da mandioca, sempre há outras bebidas alcoólicas compradas pelos próprios indígenas como cachaça, vinho, conhaque, batida de mangaba com cachaça, etc.

- **Contexto educacional**

A escola de Barra Velha foi construída em 2002, pelo Governo Federal, e oferece ensino fundamental I, ensino fundamental II e o ensino médio. Sendo composta por 06 salas de aulas, 01 sala de informática, 01 biblioteca, 01 sala de diretoria, 01 sala de secretaria, 01 sala de professores, 04 banheiros, 01 cozinha, 01 espaço central de chegada no interior da escola e 01 alojamento com 02 salas e 01 banheiro situado ao lado da escola. Na ocasião do trabalho de campo, havia 646 alunos matriculados e estudando regularmente no ensino fundamental (de 1ª a 8ª série) e 100 alunos no ensino médio e na educação de jovens e adultos (EJA).

- **Assistência à saúde indígena**

No posto de saúde trabalham índios e não-índios. Normalmente são realizadas as consultas de rotina, como na cidade. A equipe é formada por 01 médico, 02 dentistas e 02 enfermeiras, os quais atendem todas as quartas-feiras, uma vez por semana. Além destes profissionais, existem 03 agentes comunitários de saúde indígenas e 02 auxiliares de odontologia.

Os serviços prestados no Posto de Saúde incluem consultas, tratamentos (curativos), atendimento odontológico, exames preventivos, teste do pezinho, pré-natal e vacinação. As enfermidades mais comuns tratadas no Posto de saúde são: diarreia, gripe, dor de cabeça, vômitos, verminose, problemas de pressão alta ou baixa. Existem também registros de Síndrome de Down e transtornos mentais, porém, estes não ocorrem com muita frequência.

Os pacientes graves são levados para o hospital de Porto Seguro, sendo o transporte feito em carro comum, caso não tenha ambulância de plantão da FUNASA. Geralmente, o paciente é acompanhado por um parente e um agente de saúde. Sobre a atuação da FUNASA e do Departamento de Saúde Especial Indígena – DSEI.

Deixa a desejar, pois precisamos de agente de combate a endemias, precisamos de enfermeiro de plantão, precisamos de uma ambulância de plantão exclusivamente para emergências, precisamos de medicamentos constantemente adequados para os casos de doenças mais graves e urgentes, precisamos de reformas no posto de saúde e seus devidos equipamentos médicos. (Auxiliar de Pesquisa Jussimar, 2011)

Os medicamentos receitados pelo médico são retirados gratuitamente no próprio posto de saúde, quando há remédios, pois, quando não tem, a receita é levada pela enfermeira e os medicamentos são comprados pela FUNASA. Porém, geralmente, os medicamentos e resultados dos exames realizados demoram muito para serem disponibilizados.

Além dos fármacos são usados também outros tipos de medicamentos como chás e plantas medicinais, rezas, cânticos e rituais realizados pelo pajé. Os medicamentos naturais incluem banhos de carqueja, chá de boldo, sumo da folha de saião, sumo da folha do algodão, chá e banho da folha da laranja da terra, chá da folha da erva cidreira, sumo da folha do mastruz, chá e banho da folha de pitanga, chá e banho da folha do kioiô, chá e banho do capim de aruanda, chá de limão, casca do caule de caju para cicatrização de feridas. Os tratamentos são realizados através da medicina tradicional indígena geralmente pelo pajé da aldeia, que costuma compartilhar seus conhecimentos medicinais com as lideranças e demais membros da comunidade.

Figura 8 – Farmácia Indígena



Fonte: Autoria própria

As bebidas alcoólicas mais consumidas na aldeia são a cachaça e a cerveja. Quanto aos comportamentos aditivos, líderes comunitários afirmaram haver cerca de 05 índios que bebem com frequência: “atualmente não temos tratamento para casos de alcoolismo. Trabalhamos na comunidade os problemas familiares e comunitários com a Terapia Comunitária Indígena”.

Quanto a campanhas de prevenção do consumo abusivo de bebidas alcoólicas, os líderes relataram que “os trabalhos de prevenção na comunidade constituem-se em eventos educativos e culturais indígenas realizados na aldeia”.

O vice-cacique José Lapão afirmou que as condutas aditivas são raras em Barra Velha e que só tem conhecimento de três irmãos Pataxó que bebem diariamente, moram próximo do povoado de Caraíva e ali compram a bebida alcoólica. Segundo ele os demais indígenas da aldeia costumam beber apenas nas festas.

Um grupo de 12 jovens indígenas de Barra Velha estava fazendo um curso de formação em massoterapia e terapia comunitária na cidade de Fortaleza – Ceará, juntamente com cerca de 60 indígenas de diferentes etnias, voltado para a prevenção da Síndrome de Dependência de Álcool. Explicaram que o trabalho preventivo é realizado através dos diálogos promovidos nos grupos terapêuticos. Segundo os relatos, alguns destes jovens bebiam frequentemente e, depois que começaram a fazer o curso, pararam de beber.

No curso de terapia comunitária estudam temáticas como: Resgate da Autoestima; Massoterapia e Terapia Comunitária, tendo como foco principal o consumo de álcool e outras drogas. O curso acontece através de módulos que são realizados na cidade de Fortaleza – Ceará e outros na cidade de Porto Seguro – Bahia.

Os jovens massoterapeutas informaram que, na noite anterior à minha chegada, houve uma reunião dos jovens líderes da aldeia, na qual decidiram que não mais se realizaria pesquisas lá¹⁴². Esse é, na verdade, um fato conhecido de muitos antropólogos e investigadores, pois frequentemente tem sido discutido por índios de diversas etnias da Bahia. Em encontros com associações indigenistas, cientistas sociais e representantes do governo e instituições de ensino superior, os índios reclamam das inúmeras investigações realizadas em suas aldeias e criticam as intermináveis coletas de dados, onde geralmente tornam-se sujeitos de pesquisa e depois nem sequer têm acesso aos resultados e conclusões dos estudos realizados. Reivindicam, portanto, que os referidos cientistas sociais, após concluírem seus estudos, retornem às aldeias pesquisadas para levarem uma cópia do seu trabalho e promover a realização de projetos, palestras, cursos etc., de acordo com as demandas locais, contribuindo com o desenvolvimento das comunidades.

Outro ponto questionado pelos indígenas é que após tantos anos de investigações e pesquisas realizadas em suas aldeias as condições de vida continuam as mesmas, caracterizadas pela pobreza, precariedade e vulnerabilidade. Diante disso, querem realizar suas próprias pesquisas, sejam sobre sua história, cultura etc. Para tanto, reivindicam acesso à uma educação diferenciada, intercultural e bilíngue que os capacite a realizar suas investigações, e assim contribuir efetivamente para o desenvolvimento e sustentabilidade de suas comunidades, com protagonismo, autonomia e autodeterminação étnica.

Os índios também querem elaborar seus próprios projetos, relatórios, atuar em processos jurídicos, entre outras ações, de forma autônoma, não mais precisando da intermediação externa de profissionais não indígenas, como advogados, antropólogos e geógrafos, que geralmente apresentam visões de mundo, interesses e valores diferentes dos seus. Idealizam, portanto, a criação de universidades indígenas, nas quais professores e

¹⁴² Nesse momento compreendi a atitude do filho do vice-cacique, um jovem de 19 anos que me abordou quando saía da sua casa (logo depois de haver falado com seu pai, o vice-cacique, que me autorizou a realizar a investigação já que o cacique estava viajando) me perguntando com raiva, o que eu estava fazendo na aldeia. A escuridão não me permitia ver o seu rosto, e rapidamente me identifiquei enfatizando minha etnia. Expliquei que sou professora da UNEB e que participava do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena e, em seguida, citei nomes de líderes que conhecia, quando então ele acenou positivamente e voltou para a sua casa.

pesquisadores sejam índios e valorizem os conhecimentos e modos de aprendizagem tradicionais através de projetos pedagógicos diferenciados, pautados na observação, nos trabalhos dinâmicos e práticos, assim como nas atividades interativas ao ar livre.

6.5.2.2 Aldeia Velha: Aspectos Históricos, Geográficos e Demográficos

Aldeia Velha foi criada em 1992, está situada em Arraial D’Ajuda, zona urbana da cidade de Porto Seguro, com intensa atividade turística. Da porteira da aldeia até a estrada onde localizam-se bares, mercados, moradores e escolas não indígenas tem uma distância de aproximadamente 300 metros. Na visita técnica realizada, o vice-cacique Cosme relatou que em 2010 foram cadastradas 757 pessoas (indígenas e não indígenas) vivendo na comunidade, censo realizado pela Fundação Nacional de Saúde – FUNASA.

Segundo o vice-cacique, Aldeia Velha contém uma área de 2.010 hectares de terra constituída por zona de campo (pasto) e área primária (floresta). Antes disso, já viviam alguns indígenas nesta área, que era “vigiada” por estes, a fim de evitar a sua invasão por não indígenas. A terra foi descoberta pelo ex-cacique Ipê ao encontrar folhas na documentação registrada em cartório, nessa época a referida terra era de propriedade de um fazendeiro que, após expulsar alguns indígenas, ocupou toda a área com gado. Com o fim de recuperar a área, o ex-cacique Ipê chamou outros indígenas que viviam em zonas urbanas próximas para formar a aldeia.

Conversamos sobre o prestígio de cada um que vem morar aqui em frequentes reuniões e perguntamos se querem só morar aqui ou se querem contribuir com os serviços e ajudar a aldeia a crescer na organização, participar das datas comemorativas, das festas indígenas, etc. Aconselhamos a casar só com indígenas, mas entendemos também que ninguém é obrigado a se casar só entre indígenas. No regime atual só os que já estavam casados com não indígenas continuaram aqui dentro, os que se casarem com não indígenas agora tem que sair porque queremos preservar a comunidade indígena de Aldeia Velha. Buscamos manter as tradições, os índios mais velhos não gostam de muito barulho.¹⁴³

Figura 9 – Aldeia Velha

¹⁴³ Cosme se refere aos hábitos não indígenas como por exemplo o de escutar músicas em alto volume dentro da comunidade.



Fonte: Autoria própria

Inicialmente vieram 22 famílias, sendo que alguns destes índios já eram casados com não indígenas e, por isso, hoje em dia existem não indígenas morando dentro da comunidade. A partir de então, passaram a ser desaconselhados os casamentos interculturais de indígenas com não indígenas, sob o risco de serem expulsos da aldeia os que violarem dita regra.

- **Contexto educacional**

A escola da aldeia começou numa antiga casa de farinha, depois passou para duas salas e recentemente foi ampliada para 06 salas, sendo 04 salas de aula, 01 biblioteca e outra sala para o ponto de cultura, onde também acontecem aulas de informática. Além destas, tem a secretaria da escola e a cozinha.

Figura 10 – Escola em Aldeia Velha



Fonte: Autoria própria

Durante o dia funciona do pré-escolar à quarta série do ensino fundamental. À noite ocorrem aulas do EJA, quinta a oitava séries para jovens e adultos maiores de 18 anos. O ensino médio não é oferecido em Aldeia Velha, portanto, os jovens ao terminarem a oitava série passam a estudar fora da aldeia em escolas não indígenas. Cosme contou ainda sobre o ponto de cultura¹⁴⁴ (Apêndice C) que existe dentro de Aldeia Velha, onde tem internet e são registrados eventos culturais.

- **Assistência à saúde indígena**

Os serviços médicos prestados na aldeia incluem consultas e alguns exames. À época do trabalho de campo, havia três enfermeiros indígenas na equipe e outros não indígenas, sendo que todos eles trabalhavam pela FUNASA.

Sobre a assistência à saúde, o vice-cacique relata que “[...]”

Ficamos muito tempo sem médico porque o salário que a prefeitura paga é muito pequeno, mas há poucos dias tivemos uma reunião em Porto Seguro e o prefeito esteve aqui na aldeia e garantiu que a partir da próxima semana terá médico atendendo uma vez na semana, toda terça-feira, aqui na aldeia. (Entrevista ao vice-cacique Cosme, 2010)

Nos casos mais graves, quando necessitam de internação, os pacientes são levados no carro da FUNASA para o Hospital Luís Eduardo Magalhães em Porto Seguro. Exames são realizados em clínicas de Porto Seguro e Pindorama, tudo pago pela prefeitura.

Precisamos de exames de mais qualidade. Tem 23 aldeias Pataxós reconhecidas pelo Estado e, algumas, são muito mais humildes e distantes, de difícil acesso. Eles querem garantir um médico pelo menos uma vez na semana em cada comunidade. Alega que há pessoas de idade avançada, diabéticos, doentes do coração, rins, fígado, etc. que recebe apenas tratamento com chás caseiros como chá de quebra-pedra indicados pelo pajé. (Entrevista ao vice-cacique Cosme, 2010)

¹⁴⁴ Pontos de cultura são entidades reconhecidas e apoiadas financeira e institucionalmente pelo Ministério da Cultura, as quais desenvolvem ações de impacto sociocultural nas comunidades. Somavam, em abril de 2010, 2,5 mil em 1122 cidades brasileiras, atuando em redes sociais, estéticas e políticas. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura/>. Acesso em: 20 jun. 2012.

Alguns jovens indígenas realizam trabalhos sociais na comunidade, buscando melhorar a qualidade de ensino na escola, assistência à saúde e criar oportunidades de trabalho. De acordo com eles, as enfermidades mais comuns são gripe, diarreia e dor de cabeça.

- **Aspectos religiosos, socioeconômicos, políticos e culturais**

Os aspectos religiosos, socioeconômicos, políticos e culturais são semelhantes aos de Barra Velha e às demais aldeias dos Pataxó do estado da Bahia, assim como a pauta de reivindicações da comunidade.

Além dos rituais indígenas, são praticadas as religiões católica e evangélica. As igrejas existentes em Aldeia Velha são: Católica, Missionária, Assembleia de Deus, Assembleia de Deus Madureira e Assembleia de Deus Maranata.

6.5.3 Povo Indígena Jenipapo-Kanindé: Caracterização

A expressão “Jenipapo-Kanindé” é de origem tupi-guarani e tupi-kanimé. Jenipapo é uma fruta, que em tupi-guarani significa “fruto que pinta”, pois era usada para pintar o corpo dos indígenas durante festas e rituais; também era utilizada como repelente de insetos. O nome “Kanindé” denomina uma ave de coloração azul e amarela – a arara. O termo foi originalmente utilizado para designar todos os animais que possuíssem o dorso escuro e o peitoral mais claro. A escolha desse nome para esse povo indígena foi uma homenagem a um chefe indígena do século XVII que assim era chamado por utilizar ornamentos com penas de arara, além de ser efusivo e “barulhento” como esse grande pássaro. Para alguns povos da Amazônia, a arara é considerada uma ave sagrada que ensina ao homem muitas coisas, como a dança, a fala e a sabedoria.

Os Jenipapo-Kanindé são descendentes dos “Payaku”, uma etnia numerosa formada por diferentes grupos que, até o século XVII, habitava toda a faixa litorânea dos estados do Ceará e Rio Grande do Norte. “Payaku” ou “Baiacu” é a denominação de um peixe venenoso bastante comum no litoral do nordeste brasileiro. No entanto, esse nome permaneceu apenas na memória dos mais antigos. O aldeamento¹⁴⁵ dos Jenipapo-Kanindé

¹⁴⁵ O termo “aldeamento” refere-se ao deslocamento dos índios de seus territórios originais para determinadas áreas, regulamentadas pelo Estado. Os aldeamentos são também chamados “descimentos”.

ocorreu no século XVIII, quando foram identificadas diferentes etnias entre os Payaku, sendo agrupadas considerando-se o parentesco e o idioma original. Desde então estes índios passaram a habitar a região da Lagoa da Encantada. No entanto, até a década de 80 este povo indígena não tinha consciência de sua identidade étnica.

Este povo, de modo similar aos Pataxó, preocupa-se em registrar e contar a própria história, preservando sua memória coletiva, que se expressa de diferentes formas, como em suas tradições, artesanato e acervo de artefatos indígenas do Museu Jenipapo-Kanindé: “Foi através da tradição oral, contando uns para os outros através das gerações, que fomos transmitindo os conhecimentos fundamentais que possibilitaram que nossa comunidade indígena se mantivesse durante tempos difíceis, pelos quais já passamos”.¹⁴⁶

As exposições do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé revelam a peculiar trajetória etnohistórica deste povo, caracterizada tanto por sua diversidade cultural quanto pelo processo de organização e luta política na busca de autodeterminação étnica e territorial. No cartaz intitulado “História e Lendas”¹⁴⁷ esclarecem que grande parte das lendas contadas na comunidade tem “relação com a Lagoa da Encantada, fonte de todo mistério, encanto e ancestralidade de nosso povo”. Estas lendas são um conjunto de narrativas contadas pelos mais antigos, algumas possuem versões com pequenas diferenças entre si, sendo o enredo principal quase sempre o mesmo.

Os mais velhos contam as histórias, mitos e lendas que mais marcaram seu povo, descrevem a complexa trajetória coletiva anterior à sua organização enquanto grupo indígena e antes do início do processo de articulação comunitária e mobilização para o reconhecimento étnico e demarcação territorial.

A Lagoa da Encantada e a mata circundante, fontes de sobrevivência física e cultural, são os espaços sagrados onde moram nossos mitos e encantos ancestrais. Essa íntima relação entre natureza e cultura é fundamental para nossa identificação e reconhecimento étnicos, bem como para o fortalecimento do sentimento de pertença ao grupo indígena¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Cartaz intitulado “Histórias e Lendas” integrante do acervo do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé, localizado na aldeia Jenipapo-Kanindé, município de Aquiraz, Ceará, Brasil.

¹⁴⁷ Cartaz intitulado “De Cabeludos da Encantada a índios Jenipapo-Kanindé: Cultura, Memória e Organização Técnica” integrante do acervo do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé localizado na aldeia Jenipapo-Kanindé, município de Aquiraz, Ceará, Brasil.

¹⁴⁸ Cartaz integrante do acervo do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé localizado na aldeia Jenipapo-Kanindé, município de Aquiraz, Ceará, Brasil.

Algumas histórias e lendas contadas pelos Jenipapo-Kanindé estão presentes também nas narrativas de outras comunidades litorâneas e sertanejas do Ceará, indígenas e não indígenas, como por exemplo a história do “Assobiador” e do “Caipora”.

Como as demais praias do litoral do Nordeste, a bela região litorânea em que se situa a aldeia Jenipapo-Kanindé é um dos destinos turísticos mais procurados por setores empresariais estrangeiros e brasileiros para a construção de grandes complexos hoteleiros, entre outros empreendimentos.

6.5.3.1 Aldeia Indígena Jenipapo-Kanindé

A presente investigação contou com a contribuição da jovem indígena Raquel Silva Alves (Jenipapo-Kanindé), que atuou como auxiliar de pesquisa no período de julho a agosto de 2014, cujo trabalho foi orientado pelo mesmo formulário (apêndice E), utilizado no trabalho de campo com os Pataxó. Vale salientar que Raquel é neta da Cacique Pequena e participa ativamente das atividades culturais e reivindicativas da comunidade, na busca de afirmação étnica dos Jenipapo-Kanindé.

- **Aspectos históricos geográficos e demográficos**

O Povo Jenipapo-Kanindé tem apenas uma aldeia, situada no município de Aquiraz, cerca de 50 quilômetros de Fortaleza, capital do Ceará. De acordo com o levantamento realizado em 2013, conta com uma população de aproximadamente 364 habitantes. Se comparados com dados anteriores observa-se que, como muitos outros povos indígenas no Brasil, atualmente, os Jenipapo-Kanindé apresentam uma recuperação demográfica:

Habitam a Lagoa da Encantada, no município cearense de Aquiraz. Possuem títulos individuais dos terrenos onde vivem, mas a terra é compartilhada coletivamente. Em 1997 a FUNAI começou o processo de demarcação da terra indígena Lagoa Encantada. Sua população, que em 1982 era de 96 pessoas, em dezembro de 1997 chegava a 180. Atualmente chega a 303 pessoas. (FUNASA, 2002).

Figura 11 – Aldeia Jenipapo-Kanindé



Fonte: Autoria própria

Contando sua própria história, a cacique Pequena explica: “[...] nós povo daqui, povo cabeludo [...] era conhecido como os cabeludo da lagoa encantada”. Ainda que apresentassem um fenótipo peculiar e bastante diferenciado dos demais moradores circunvizinhos até os anos 80, os “cabeludos da encantada”¹⁴⁹ não reconheciam a sua origem indígena e viviam segregados pela sociedade envolvente. Neste contexto, a Pastoral e grupos de estudantes da região passaram a contribuir com a causa fundiária e reconhecimento da identidade étnica. “Ao assumirem a denominação Jenipapo-Kanindé, afirmaram a sua etnicidade num contexto propício de mobilização política na busca por direitos constitucionais garantidos a partir da constituição de 1988”¹⁵⁰.

“De Cabeludos da Encantada a Índios Jenipapo-Kanindé: Cultura, Memória e Organização Técnica”, cartaz integrante do acervo, onde destacam que,

Até o início do ano 1980 eram conhecidos como os “cabeludos da encantada” numa referência ao seu jeito de ser. Assessorados pela pastoral indigenista da arquidiocese de Fortaleza, por entidades indigenistas e por grupos veiculados à universidade, assumiram o etnônimo Jenipapo-Kanindé ao mesmo tempo em que iniciaram sua mobilização política através da participação nas articulações do movimento indígena cearense que, àquela época, já contava com a organização das etnias Tapeba (da cidade de Caucaia), Tremembé (de Almofala) e Pitaguary (de Maracanaú e Pacatuba).

¹⁴⁹ Imagens disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=gXDLJmM6C5s>. Acesso em: 10 maio 2014.

¹⁵⁰ Trecho do cartaz do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé intitulado: “De Cabeludos da Encantada a índios Jenipapo-Kanindé: Cultura, Memória e Organização Técnica” integrante do acervo do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé localizado na aldeia Jenipapo-Kanindé, município de Aquiraz, Ceará, Brasil.

Como mencionado antes, os Jenipapo-Kanindé habitam uma região privilegiada por belezas naturais compostas pela Lagoa da Encantada, Morro do Urubu e Praia dos Índios, além da presença de dunas de areia branca envolta por uma vegetação exuberante.

Figura 12 – Lagoa da Encantada



Fonte: Foto cedida pela comunidade

Muitos dos problemas enfrentados pelos Jenipapo-Kanindé se devem à presença da destilaria Ypióca nessa área, ameaçando o seu modo de vida tradicional. Dentre estes se destaca a poluição da água da Lagoa da Encantada, a criminalização e as ameaças aos defensores da comunidade; além de criar obstáculos que dificultam o processo de regulamentação da terra indígena. Como ocorre com outros grupos étnicos, a falta de homologação os obriga a lutar com todos os meios para manter a integridade física dos seus membros e proteger suas propriedades. “A questão fundiária está intimamente ligada à violência e ao uso de drogas nas aldeias indígenas cearenses”. (GARCIA, 2012)¹⁵¹.

- **Organização social e política**

O povo Jenipapo-Kanindé atualmente tem liderança feminina. Em 1984, Maria de Lourdes da Conceição Alves, apelido de “Pequena”, iniciou a sua luta em defesa da terra indígena, buscando autonomia e efetivação dos direitos indígenas.

Segundo líderes indígenas, no ano de 1973, a Ypióca¹⁵² se implantou no território Jenipapo-Kanindé e passou a retirar água da Lagoa da Encantada. Em 1985 a Ypióca

¹⁵¹ GARCIA, Kelly. **Falta de demarcação de terras indígenas, gera crime e violência.** Disponível em: <http://diarionordeste.globo.com/>. Acesso em: 12 jun. 2014.

¹⁵² Empresa fabricante de aguardente (cachaça) chamada Ypióca.

contaminou a água da Lagoa com “vinhoto”, um produto retirado da cana-de-açúcar, constituído de restos da cana, altamente tóxico, o qual atualmente é utilizado como estrume orgânico. Pequena assumiu a defesa da lagoa, participando de diversas articulações como reuniões no Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA, na Secretaria de Recursos Hídricos – SEMAZ, um órgão governamental de defesa do meio ambiente. Representantes desses órgãos vinham até a aldeia para fazer estudos sobre a contaminação da lagoa.

Em 1985 Tiadorico Mateus foi escolhido para ser o primeiro cacique Jenipapo-Kanindé. Antes dele tinha uma pessoa que tomava as decisões na comunidade, se chamava Tuxão. Em 1992, Tiadorico faleceu e até 1995 a aldeia ficou sem cacique. Heraldo Alves¹⁵³, filho da Pequena explica a nomeação da nova cacique:

Em 1995 fizemos uma reunião aqui na aldeia para escolher um novo cacique. Esse grupo colocou a Pequena no meio de uma roda¹⁵⁴ e escolheram a Pequena para ser a cacique, ela não queria, mas depois de muita insistência ela aceitou o cargo. Em 1995 mesmo, ela fez a primeira viagem para um encontro de caciques, da qual participaram 39 caciques homens. Quando a viram, estes disseram que não aceitavam uma cacique mulher, afirmaram que a mulher só servia para acender o fogão. Ela respondeu que não estava brincando, que estava ali para defender o seu povo e que foi escolhida pelos Jenipapo-Kanindé. Então a batizaram, deram um remédio, uma *gororoba*, que são vários tipos de remédios juntos¹⁵⁵, se ela tomasse e caísse ela não servia para ser cacique. Ela bebeu e não caiu, então foi aceita por eles, foi para uma marcha indígena em Brasília e ficou 15 dias viajando, participando ativamente das lutas do movimento social indígena, como uma grande guerreira. Logo passou a ser admirada e respeitada por todos os caciques. Pequena foi a primeira cacique mulher no Brasil.

Cega até os 11 anos de idade, Pequena ajudava a coletar mariscos na praia e sua mãe a curou da cegueira, lavando os seus olhos com água de ostra. Com mais de 70 anos, Pequena está sendo alfabetizada, é casada e tem 16 filhos, todos vivos, sendo 8 homens e 8 mulheres. Em 2010, teve diabetes e convulsões, ficando sem falar por muito tempo, e apresentando problemas de saúde por um longo período. Nessa ocasião a cacique Pequena buscou alguém para substituí-la dentro da própria família, preferindo outorgar o poder de decisão na aldeia às mulheres e escolheu duas filhas para a extensão do cacicado: Juliana e Jurema. Como não existe o cargo de vice-cacique, atualmente existem três mulheres caciques na aldeia Jenipapo-Kanindé, que se dividem entre funções administrativas,

¹⁵³ Entrevista realizada em 25 set. 2013.

¹⁵⁴ Círculo de pessoas.

¹⁵⁵ Garrafada preparada com ervas medicinais.

burocráticas e articulações sociais e políticas. Ao ser interrogado sobre a reação dos homens frente ao poder feminino na aldeia, um líder comunitário respondeu que,

Tranquilamente (risos). Assim eu sou liderança na comunidade, mas concordei que fosse outra mulher a nova cacique. Eu disse assim: “como a senhora foi a primeira cacique no Brasil, nós de casa vamos dar para ser outra mulher mesmo, se elas não quiserem, vamos ver se arruma outra na comunidade, que tenha garra igual a senhora. Que seja gente da luta.

Com a criação da Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé – AMIJK, os cargos administrativos passaram a ser exclusivo das mulheres. “Os cargos da diretoria serão compostos somente por mulheres, tendo um mandato de 03 (três anos), podendo haver reeleição para mais um mandato” (ESTATUTO DA AMIJK, 2005, p. 3).

Em 09 de abril de 2011, a festa do Marco-Vivo teve um caráter especial, porque, na ocasião, se comemoraram dois grandes feitos: a posse permanente da terra da Lagoa da Encantada e o cacicado transmitido de mãe para filhas. Neste ritual,¹⁵⁶ a primeira cacique mulher do Brasil abençoou os caminhos das filhas, pedindo proteção ao pai Tupã e prometendo continuar na luta pelos direitos de sua tribo à frente da AMIJK (Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé), a qual está ativa na luta pelos interesses do seu povo, tendo obtido já várias conquistas. Vale mencionar que cacique Pequena trouxe várias conquistas importantes para a comunidade, como por exemplo,

O Posto Médico que a gente não tinha, a saúde aqui era muito precária, muitos índios morriam na comunidade mesmo, não tinha como ir para o hospital, trouxe o CRAS¹⁵⁷, que tudo foi luta dela, a escola, a pousada aqui, são projetos que a gente conseguiu junto com ela e a luta pela terra, nossa demarcação, des-intrusão, tudo foi ela que correu atrás. Para hoje em dia a gente estar aqui nesse lugar.¹⁵⁸

Em abril de 2012, outro fato importante foi celebrado: todos os membros da comunidade, maiores de idade, foram considerados eleitores, conquistando definitivamente a sua cidadania. O Governo federal determinou, juntamente com a FUNAI, que cada comunidade indígena que tivesse mais de vinte eleitores iria sediar uma urna durante as eleições, proporcionando voz política à comunidade através do direito ao voto.

Além das caciques, as decisões referentes à aldeia são também tomadas pelo Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé, criado em 1999 para a organização da comunidade.

¹⁵⁶ Imagens disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=gXDLJmM6C5s>. Acesso em: 10 maio 2014.

¹⁵⁷ Centro de Referência e Assistência Social Indígena, um órgão da Prefeitura.

¹⁵⁸ Heraldo Alves em entrevista realizada no dia 25 set. 2013.

Em janeiro de 2004, foi criado outro conselho direcionado à melhoria da assistência à saúde na comunidade, a partir de exigências do governo federal. Surgindo assim, o Conselho de Saúde Indígena Jenipapo-Kanindé, baseado na gestão de política nacional de atenção à saúde indígena, (Lei nº 9.836 de 23/09/1999), correlacionado com o Sistema Único de Saúde (SUS), um Conselho obrigatório no interior das comunidades indígenas legalmente reconhecidas pelo Estado brasileiro.

- **Aspectos socioeconômicos**

O Jenipapo-Kanindé é um povo tipicamente rural cuja população originalmente se constituía de pequenos agricultores e pescadores. Atualmente, assim como várias aldeias indígenas do nordeste brasileiro, a comunidade Jenipapo-Kanindé enfrenta problemas socioeconômicos evidentes. Sua economia está baseada na pecuária e agricultura de subsistência (cultivo do milho, mandioca, feijão, batata-doce entre outros produtos hortifrutigranjeiros), coleta de frutas e pesca. A coleta de frutas em épocas específicas é motivo de festas na comunidade, em destaque: murici, manga, coco, caju, etc. Outras pequenas fontes de renda são o artesanato, cujos produtos são feitos de barro, cipó e palha da carnaúba; a produção da farinha de mandioca e a força das mulheres rendeiras, que vendem sua produção para pequenos grupos de turistas que visitam a comunidade; o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé; e a Pousada Indígena Jenipapo-Kanindé onde se programam trilhas guiadas com o fim de conhecer as belezas naturais presentes no território.

Figura 13 – Plantio indígena para subsistência



Fonte: Acervo da autora

“Os povos indígenas têm pensado na atividade turística como alternativa [...] empreendida a partir de critérios estabelecidos pelos próprios grupos étnicos”. (LEAL, 2009, p. 242). Os Jenipapo-Kanindé participam da Rede Tucum,¹⁵⁹ um projeto de turismo comunitário (ver folder no anexo B), cujo responsável é Heraldo Alves, filho da cacique Pequena. A pousada indígena dispõe de três quartos, restaurante e culinária indígena. As atividades de etnoturismo indígena, incluem passeios pela aldeia e trilhas ecológicas com direito a banho na Lagoa da Encantada e uma bela vista do pôr do sol de cima do Morro do Urubu, onde se tem uma linda vista da Praia dos Índios.

- **Aspectos políticos: principais lutas e reivindicações**

Contando sua própria história, os índios explicam que “[...] ao assumirem a denominação Jenipapo-Kanindé, afirmaram sua etnicidade num contexto de mobilização política na busca por direitos constitucionais garantidos a partir da Constituição Federal Brasileira de 1988”¹⁶⁰. Após estudos realizados pela FUNAI, em 1997, “os cabeludos da encantada” passaram a ser reconhecidos oficialmente como um povo indígena. Em contínua busca por autonomia, protagonismo e autodeterminação étnica, esse povo vem conquistando direitos e melhorias no que se refere à saúde, educação escolar indígena e produção de emprego e renda.

Entretanto, na luta pela regulamentação de sua terra indígena, os Jenipapo-Kanindé têm enfrentado grandes entraves advindos dos setores empresariais locais, o que têm gerado um clima de insatisfação e incertezas. Entre as constantes violações de direitos verificadas, destacam-se o desmatamento através do corte ilegal de madeira e consequente devastação e poluição ambiental; além da retirada ilegal das águas da Lagoa da Encantada para irrigar as plantações de cana-de-açúcar da fábrica de cachaça Ypióca.

Um líder comunitário relatou que em 1985, a fábrica de cachaça derramou vinhoto¹⁶¹. Após denunciarem ao Ministério Público, representantes da empresa afirmaram

¹⁵⁹ Mais informações disponíveis em: http://tribunadoceara.uol.com.br/noticias/cotidiano-2/pescadore_s-e-indios-unem-se-para-promover-o-turismo-sustentavel-no-litoral-do-ceara/. Acesso em: 20 out. 2015.

¹⁶⁰ Trecho retirado das cartas “De Cabeludos da Encantada a Índios Jenipapo-Kanindé: Cultura, Memória e Organização Técnica” integrante do acervo do Museu Jenipapo-Kanindé.

¹⁶¹ Vinhoto ou vinhaça são nomes dados aos resíduos resultantes da destilação do caldo da cana-de-açúcar fermentado, no processo de obtenção do etanol (álcool etílico) também conhecido pelos nomes de tiborna ou restilo. Resíduo pastoso, malcheiroso e com alto teor poluente, “para cada litro de álcool produzido, 12 litros de vinhaça são deixados como

que se tratava de um acidente e que eles sequer tinham conhecimento do ocorrido. No entanto, seguiram contaminando a água da lagoa até o ano de 1997 e só pararam após descobrir que o vinhoto servia de estrume para a própria plantação de cana-de-açúcar. Dois ou três anos depois, voltaram a retirar água da lagoa, matando muitos peixes. Posteriormente, fizeram uma pequena lagoa perto da fábrica e para enchê-la retiraram água da Lagoa da Encantada, favorecendo a proliferação de plantas aquáticas que têm comprometido todo o ecossistema. “[...] muita gente pesca na lagoa, ainda tira seu sustento da Lagoa da Encantada. De 1997 para cá foi que eles pararam com esse vinhoto, eles mesmos estão aguardando a plantação de cana, eles puxam a água da nossa lagoa e sacodem dentro da lagoa deles e de lá essa água vai sendo canalizada para irrigar a cana, com os canhões”.¹⁶²

A homologação da terra indígena é urgente para os Jenipapo-Kanindé, pois representa a esperança de expulsar a fábrica de cachaça Ypióca que, segundo líderes comunitários, continua retirando água da Lagoa da Encantada.

Após estudos antropológicos realizados, a terra indígena Jenipapo-Kanindé teve sua área delimitada em 1997, mas somente em fevereiro de 2011 os processos de posse da terra foram tramitados, morosidade característica do descaso e omissão do governo com as causas indígenas. Vale ressaltar que, no estado do Ceará, só uma terra indígena havia sido demarcada, a dos Tremembé na década de 1980.

A terra indígena dos Jenipapo-Kanindé foi demarcada em 2012 após estudos realizados pela antropóloga Fátima Campeiro Brito, a qual afirmou que por ser pequena e ter poucos posseiros¹⁶³ a terra em questão era muito fácil de ser demarcada e homologada. Entretanto, contrariando a avaliação da antropóloga, até o momento a terra não foi homologada, porque a fábrica da Ypióca, grande adversária desse povo, entrou com um processo, encaminhado ao Supremo Tribunal de Justiça, pedindo a anulação da

resíduo”. Disponível em: <http://www.novacana.com/cana/uso-vinhaca-cultura/>. Acesso em: 05 out. 2015.

¹⁶² Por questões de segurança o nome do líder comunitário entrevistado não será revelado.

¹⁶³ Posseiros são não indígenas que invadem as terras indígenas criando um clima de tensão e, em muitos casos, desencadeando conflitos violentos, caracterizados com perseguição, criminalização e assassinato de lideranças indígenas. Entre inúmeros casos, se pode citar como exemplo o de Oziel Gabriel, índio Terena de 36 anos, assassinado por policiais numa ação truculenta e arbitrária em Sidrolândia - Mato Grosso do Sul, numa tentativa de “retomada”, isto é, quando os índios tentavam recuperar suas terras. Mais informações disponíveis no vídeo “Povo Terena chora a morte do seu guerreiro”: https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=MG1CqoWon5M. Acesso em: 30 nov. 2015.

demarcação, alegando que não existem índios naquela área. Um dos indígenas entrevistados, comentou esse caso de abuso de poder e arbitrariedade:

Ficamos impressionados, por que como foi que eles conseguiram entrar com a ação de novo? Porque a terra já ia ser homologada [...] em 2009 terminaram os estudos e eles não entraram com a ação. Os estudos da terra começaram em dezembro de 1997. Em 2004 foi quando saiu a conclusão da delimitação da terra nas três instancias: federal, estadual e municipal.

De acordo com os estudos realizados, a referida terra indígena deveria ter a extensão de 1.735 hectares, mas quando saiu o relatório, só havia 1.734, um hectare foi retirado, fato este que nunca foi esclarecido. O líder comunitário explicou que,

[...] a nossa terra era uma das mais fáceis de ser demarcada, mas não, estamos vendo que é uma das terras que vai demorar muito tempo também para ser feita a homologação porque o governo não tem interesse de demarcar terra, principalmente aqui no estado do Ceará. Nós só temos uma terra demarcada aqui no Ceará que é a terra do córrego do João Pereira dos Tremembé. A outra terra Tremembé não é demarcada, isso é da década de 80, então o pessoal está na luta há 33 anos e não conseguem que essas terras sejam demarcadas. É feito o estudo, mas volta à *estaca zero* (ao ponto de partida). As primeiras terras que foram demarcadas aqui no Ceará foram Tapeba e Tremembé, depois que são feitos todos os estudos, os posseiros derrubam esses estudos que já foram feitos. Por isso que a gente acha que o nosso governo do Ceará não tem interesse e o Governo Federal também tampouco tem interesse de ficar demarcando terra. É um caso sério, seríssimo porque ficam os posseiros aí brigando com os índios e às vezes a gente deixa até de estar lutando porque esse pessoal fica nos ameaçando. Fazendo ameaças à gente. Nós Tapeba o pessoal não pode estar passando em terra de posseiro, os posseiros não deixam passar dentro da terra, Tremembé e Pitaguary do mesmo jeito. Essa é uma questão muito séria.

As invasões às terras indígenas têm gerado ameaças e inúmeros conflitos no campo. Em alguns lugares, dentro da aldeia, posseiros amedrontam os índios e os proíbem de caminhar em sua própria terra, onde se encontram elementos sagrados, ritualísticos e repousam seus ancestrais, fragilizando assim a sua memória coletiva e identidade étnica.

- **Aspectos religiosos**

A espiritualidade dos Jenipapo-Kanindé baseia-se nos elementos da natureza presentes nos espaços sagrados onde habitam os “encantados”, como a Lagoa da Encantada e o Morro do Urubu. O toré converte-se num importante ritual caracterizado pela dança, cântico e consumo do *mocororó* ao som de instrumentos tradicionais. Realiza-se

o toré nos cultos aos antepassados, celebrações da comunidade, rituais de cura, funerais, ritos de passagem, atividades turísticas e divulgação da cultura.

A “Festa do Marco Vivo”¹⁶⁴, celebrada anualmente no período 09 a 19 de abril, Dia Nacional do Índio, traduz-se em importante manifestação cultural coletiva na aldeia. Através desse ritual são cultuados o Deus Tupã e a mãe natureza, os quais indicam à cacique onde deve ser plantada a Yburana¹⁶⁵, substituindo os marcos territoriais definidos pela FUNAI em 1997 e homenageando a conquista da terra indígena. Como bem explica Martins (2012), no ritual da Festa do Marco Vivo, os indígenas dançam ao redor da Yburana. Em seguida, a cacique Pequena inicia uma caminhada em busca do lugar indicado pelo pai Tupã e mãe natureza para o plantio da muda da árvore. Nesse lugar a nova árvore deve criar as suas raízes, garantindo a preservação e propagação dos valores culturais e étnicos dos Jenipapo-Kanindé, não só para os indígenas, mas também para todos que visitam a comunidade nesta ocasião.

Além dos rituais que compõem a religiosidade da etnia Jenipapo-Kanindé, existe também uma igreja evangélica dentro da aldeia, a qual é frequentada por muitos indígenas.

- **Contexto educacional**

A Escola Indígena Jenipapo-Kanindé é ampla, com um total de 08 salas, decorada com temáticas próprias da cultura indígena. Possui 78 alunos matriculados, distribuídos no ensino fundamental (nível I e II) e na Educação de Jovens e Adultos – EJA, mas não tem ensino médio na aldeia. Tem 14 professores, no total, e apenas dois deles não são indígenas. Nos cargos administrativos tem uma diretora e três secretárias (acadêmica, setor administrativo e setor financeiro). O curso de Licenciatura Intercultural Indígena das Etnias Pitaguary, Tapeba, Kanindé, Jenipapo-Kanindé e Anacé (LII-PITAKAJÁ), vem sendo desenvolvido pela Universidade Federal do Ceará e sua finalidade é oferecer formação de nível superior (habilitação em licenciatura) à indígenas dos referidos grupos étnicos, com um total de 80 índios matriculados.

- **Assistência à saúde indígena**

¹⁶⁴ Imagens disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=2RSC9iKdRv4>. Acesso em: 05 jul. 2017.

¹⁶⁵ Yburana – palavra que tem origem na língua tupi y-mb-ú (árvore de água) e ra-na (falso) – formando assim a palavra imburana (falso imbu), denominação de uma árvore utilizada em rituais e também na produção de medicamentos para gripes e resfriados, cujas sementes são usadas na produção de sabonetes e perfumes. (DANIEL, 2012).

O Posto de Saúde da aldeia Jenipapo-Kanindé foi fundado em 2005, tem um médico que atende três vezes na semana; uma enfermeira que trabalha todos os dias; um auxiliar de enfermagem indígena; um auxiliar de odontologia indígena; um auxiliar de limpeza indígena e quatro vigilantes indígenas.

Figura 14 – Posto de Saúde Jenipapo-Kanindé



Fonte: Autoria própria

No Posto da aldeia são realizados procedimentos simples como por exemplo consultas, exames de sangue e outros. Os casos mais graves são levados para o hospital público de Aquiraz e para tanto contam com um carro do governo do Ceará, disponível 24 horas.

RESULTADOS

7.1 BEBIDAS FERMENTADAS E DESTILADAS NAS ALDEIAS INVESTIGADAS

Nas aldeias Pataxó e Jenipapo-kanindé pesquisadas verificou-se o consumo das bebidas fermentadas tradicionalmente utilizadas, em distintos modos ritualísticos e na alimentação. O consumo das bebidas destiladas foi também observado nas referidas aldeias.

7.1.1 *Cauim*: A Bebida Ritual dos Pataxó

O *cauim* foi criado pelas gerações dos índios mais velhos, sendo produzido através da fermentação de um tubérculo, a mandioca (aipim). A mandioca é descascada e cortada em pequenos pedaços, colocados dentro de uma panela ou balde com água. Depois leva-se ao fogo para cozinhar até ficar bem mole. Após o cozimento separam-se os pedaços da mandioca cozida do próprio caldo e coloca-se numa vasilha para esfriar naturalmente. Rala-se a mandioca cozida e despeja em uma gamela ou bacia grande. Depois, coloca-se a mandioca ralada ou pilada na própria água em que foi cozida, mexendo bem e deixando fermentar naturalmente por dois ou três dias. Por último, é só acrescentar um pouco de caldo de cana-de-açúcar e o *cauim* está pronto para beber.

O *cauim* é produzido e consumido na aldeia desde tempos imemoriais até os dias de hoje. Não existe uma idade pré-determinada para começar o consumo da bebida ritual, que não é considerada uma prática religiosa entre os Pataxó, mas sim uma tradição cultural indígena. Os rituais são realizados em noite de lua cheia e todos da comunidade participam e consomem o *cauim*, distribuído gratuitamente aos participantes, sendo também consumido em celebrações familiares.

A relação entre o *cauim* e a cultura Pataxó é de união e conhecimento cultural do povo indígena.

O *cauim* simboliza para a comunidade união, respeito e um momento sagrado do nosso povo. A importância do *cauim* é perpetuar a memória dos nossos antepassados e anciãos. O *cauim* costuma ser preparado por uma pessoa mais velha, experiente e que tenha a mão boa para prepará-lo, isso para o *cauim* ficar com o caldo grosso, forte e saboroso. (JUSSIMAR PATAXÓ, 2010).

O *cauim* costuma ser utilizado como alimento e substitui até um almoço ou jantar, sendo consumido durante as refeições, inclusive no café da manhã. A bebida ritual é naturalmente distribuída e consumida entre familiares e visitantes, sendo também comercializada. Caso alguém queira comprar em grande quantidade, pode encomendar com antecedência.

7.1.2 Consumo de Outras Bebidas Alcoólicas entre os Pataxó

Dentro de Aldeia Velha não se vende bebidas alcoólicas, é proibido levá-las para a comunidade. Na entrada da aldeia há uma porteira onde ficam dois indígenas vigiando. Entretanto, há cerca de 300 metros dali se encontra um bar que dispõe de uma grande variedade de bebidas destiladas e as chamadas “bebidas temperadas¹⁶⁶”. Estas são feitas artesanalmente através da mistura de cachaça (aguardente) com variados tipos de ervas e, segundo os indígenas, tem efeitos medicinais, sendo utilizadas para dores de cabeça, males do estômago etc. Dentre as plantas usadas no preparo estão a angélica, erva-doce, jurubeba, gengibre, entre outras.

¹⁶⁶ Também conhecidas como “garrafadas”.

Figura 15 – Bebidas temperadas (garrafadas) Pataxó



Fonte: Autorial própria

Alguns indígenas Pataxó entrevistados consideram que o consumo abusivo de bebidas alcoólicas é uma doença apenas em alguns casos, como por exemplo, quando o bebedor apresenta um consumo muito elevado, neste caso é visto como um vício com consequências negativas e graves para a família.

Em conversas com índios Pataxó, que não bebem, eles afirmaram que o consumo de outras bebidas alcoólicas se iniciou na aldeia a partir da entrada de não indígenas na vida comunitária, especialmente nas festividades. De acordo com os indígenas abstêmios, o livre consumo de outras bebidas alcoólicas na aldeia só é permitido em épocas de festas comemorativas. Consideram como consequências negativas do consumo abusivo de bebidas alcoólicas: conflitos intrafamiliares; problemas de saúde decorrentes da embriaguez; transtornos ocasionados na comunidade pelos bebedores.

O consumo de outras bebidas alcoólicas pelos índios, como a cerveja e a cachaça, que geralmente ocorre durante as festas, é incentivado pelo livre acesso aos locais de venda, além da influência de não indígenas da circunvizinhança.

Em relação à proibição do consumo, isto é, à consequência para os indígenas que ingerem bebidas alcoólicas na aldeia sem a autorização do cacique, explicaram que não existem punições ou castigos aos que bebem, mas existe aconselhamento dentro da própria família.

Quanto às regras comunitárias, afirmaram que bebidas alcoólicas podem ser consumidas em qualquer época, desde que em pequenas quantidades.

Figura 16 – A Mulher e a Bandeira¹⁶⁷



Fonte: Autoria própria

No entanto, foram observadas algumas contradições, pois apesar da proibição do consumo, é permitido beber em algumas ocasiões, como por exemplo, nas festas e em tempos de campanha política. Em algumas aldeias Pataxó, o cacique permite o consumo de outras bebidas alcoólicas, assim como a venda de cerveja.

Dentre as bebidas alcoólicas mais consumidas pelos Pataxó, estão cerveja, cachaça e conhaque adquiridas em cidades vizinhas, ou seja, são compradas fora da aldeia.

Figura 17 – Bebidas Consumidas

¹⁶⁷ Após conceder uma emotiva entrevista, realizada na casa de parentes, a indígena me conduziu ao encontro de outros bebedores para entrevistar. Caminhava silenciosa e elegantemente, com a bandeira do Brasil no ombro, ato que eu interpretei como esperança que a pesquisa trouxesse melhorias nas condições de vida na aldeia.



Fonte: Autorial própria

A cachaça mais referida pelos indígenas entrevistados foi o “Corote”, porque é barata e vendida numa embalagem plástica de 500ml, a qual pode ser escondida entre gêneros alimentícios (farinha, arroz, feijão etc.) adquiridos na cidade e facilmente introduzidas na comunidade.

Figura 18 – Cachaça Corote



Fonte: Autorial própria

7.1.3 *Mocororó*: A Bebida Ritual dos Jenipapo-Kanindé

A bebida ritual *mocororó* faz parte de uma tradição antiga na aldeia, trata-se de uma bebida típica feita de caju azedo e maduro e seu consumo tem um significado ritual. O preparo, segundo os próprios índios, é realizado da seguinte maneira: colhe-se o caju azedo, tira-se a castanha e rasga-se a fruta colocando-a em uma vasilha limpa e seca. Depois disso, enterra quatro forquilhas no chão e amarra uma folha de coqueiro ou um pedaço de pano nas forquilhas, espremendo todo o caju e separando apenas o suco. Após coar o suco do caju, coloca-se em vasilhas, dentro de uma garrafa de plástico ou de vidro. Leva-se ao sol por três dias e depois adiciona uma resina. O líder e professor indígena Fábio Alves¹⁶⁸ explica que a bebida ritual é preparada apenas com caju azedo e que,

[...] o processo é que pega-se o caju molinho, de preferência o que cai, não pegando no pé do cajueiro, mas o que está no chão, não lava, não pode lavar, aí espreme ele, cõa ele bastante, até que você vê que não tem mais areia, depois dele coado, pega o líquido dele e coloca dentro de uma garrafa, de preferência de um litro, aí então coloca no sol com uma parte do fundo da garrafa, a parte do litro enterrada na areia quente. Se colocar hoje, deixa no máximo dois dias, tem que ter o máximo de cuidado para que não caia sereno, sereno é como se chama o pingo da chuva, caso esteja num período chuvoso, que molha. À noite, não pode tampar também, é aberto, tem que deixar a garrafa aberta, só tampa a garrafa depois que tira ele do sol. Com dois ou três dias traz pra sombra, quando ele tiver frio, tiver apurado, porque assim, todo o grosso do caju foi passado no pano, o aquecimento do sol faz com que ele suba para cima, aí ele vai todo pra cima, todo o grosso do caju, fica para baixo só o líquido. Aí aquele grosso do caju com o tempo, se você deixar ele assim com três, quatro, cinco meses até um ano, ele abaixa, quando ele abaixa para o fundo do litro ele (o grosso do caju) vai se transformando, tem uns que se transforma em uma banana, aí fica assim dentro do litro tipo uma banana, outros tipos: caju, tipo uma maçã, assim com o formato, sem você ter mexido nada, por natureza mesmo.

¹⁶⁸ Entrevista realizada em 26 set. 2013.

Figura 19 – Mocororó e o Caju



Fonte: Autoria própria

O *mocororó* é consumido pelos Jenipapo-Kanindé nos rituais, celebrações e festas culturais. Nos momentos de toré,¹⁶⁹ quem estiver na roda, seja criança, jovem ou adulto, pode tomá-lo. No entanto, o seu consumo se restringe à safra do caju, que se inicia no mês de setembro e vai até janeiro, com duração aproximada de quatro meses.

7.1.4 Consumo de Outras Bebidas Alcoólicas entre os Jenipapo-Kanindé

Entre os Jenipapo-Kanindé, o consumo abusivo de bebidas alcoólicas está associado às situações de tensão social, vulnerabilidade e violência vivenciados, tornando-se um grave problema social na aldeia e gerando inúmeros conflitos internos. Por essa razão, ocorreu a proibição da venda de bebidas alcoólicas dentro da reserva no intuito de prevenir e reduzir os casos de violência interpessoal. O artigo 19 da Lei antidrogas 11.343 de 2006, trata da observância de princípios e diretrizes nas atividades de prevenção ao uso indevido de drogas. O inciso I “reconhece o uso indevido de drogas como fator de interferência na qualidade de vida do indivíduo e na sua relação com a comunidade à qual pertence”. (BIZZOTO, 2010, p. 26)

¹⁶⁹ O toré é uma expressão cultural presente nas cerimônias de celebração e espiritualidade, bem como nas articulações políticas.

Figura 20 – Bebida Temperada (garrafada) Jenipapo-Kanindé



Fonte: Autoria própria

Neste intenso processo de alcoolização são consumidas cachaça, cerveja, conhaque e as bebidas temperadas (garrafadas de cachaça misturada com ervas, também utilizada como medicamento), sendo verificadas muitas contradições.

A cachaça Ypióca é a bebida alcoólica mais consumida dentro da aldeia, ainda que os Jenipapo-Kanindé lutem contra a empresa que a produz. Observa-se ainda que após a chegada da fábrica Ypióca, o consumo de cachaça na aldeia aumentou muito. Essa aguardente, produzida da cana-de-açúcar e vendida em diversos estabelecimentos comerciais, tornou-se a bebida alcoólica mais consumida no Ceará.

Figura 21– Cachaça Ypióca



Fonte: Autoria própria

Em 2004 foi criada a Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé – AMIJK, com o objetivo de,

[...] defender não somente os direitos das mulheres indígenas, mas também melhorar a qualidade de vida na comunidade, promovendo a cultura nativa, a paz e o combate ao uso abusivo de bebidas alcoólicas com parcerias de órgãos não indígenas como por exemplo, as universidades e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais. (Estatuto Das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé, 2004).

Diante das frequentes denúncias de problemas gerados pelo consumo abusivo de bebidas alcoólicas, a AMIJK assumiu a tarefa de órgão de controle e fornecedor de dados sobre o comportamento alcoólico dos Jenipapo-Kanindé à FUNAI. Desta forma foram evitadas intervenções da polícia, garantindo assim a autonomia da comunidade e evitando a fragilização da sua organização hierárquica.

Revisitando a história do consumo do álcool na aldeia, Juliana Alves (Cacique Irê)¹⁷⁰, relata que entre 1999 e 2000 foi realizado um projeto de incentivo à produção de artefatos indígena onde os jovens recebiam 150,00 reais para aprender a fazer armadilha, artesanato, renda, etc. No entanto, esse valor, em muitos casos, era usado para comprar bebidas alcoólicas.

À época existiam três bares na aldeia onde se vendia cerveja, cachaça entre outras bebidas. Muitas mães se desesperaram porque havia jovens de 13 a 14 anos de idade consumindo álcool. A Lei 6001/1973 do Estatuto do Índio estabelecia a proibição da venda de bebidas alcoólicas dentro das aldeias indígenas. Depois de muitas articulações a venda de bebidas para os indígenas fora da comunidade também foi proibida. Porém, depois de quatro anos, voltaram a vender bebidas alcoólicas para índios no entorno social não indígena. Alguns índios iam ao mercado, compravam cachaça, escondiam dentro da farinha ou da roupa e traziam para a aldeia. Juliana relembra que,

Antes, quando buscávamos a FUNAI, alguns funcionários vinham na comunidade com a Polícia Federal. Nessa ocasião havia postos de venda de bebida alcoólica dentro da comunidade, fui com os policiais em algumas casas, onde os índios vendiam as bebidas, mas a maioria deles escondeu a bebida. Isso ocorreu em 2007. Então os policiais fizeram um relatório e disseram que iam encaminhar ao delegado da Polícia Federal. Em 2010 fui chamada para prestar esclarecimentos, então o delegado me informou que o Estatuto do Índio foi modificado e suspenderam a proibição do consumo de bebidas alcoólicas nas aldeias. Eu disse ao delegado que tinha consciência de que o álcool faz mal, mas que os dependentes que consomem álcool e têm bebidas alcoólicas ao alcance não conseguem deixar de beber. Mas ele disse que a Polícia Federal não podia fazer nada.

No ano de 2012 houve a inauguração de uma churrascaria dentro da aldeia e distribuíram cerveja e cachaça aos índios. Ainda que os donos afirmassem à cacique Pequena que seria apenas na inauguração, a venda de bebidas alcoólicas continuou. Outros donos de estabelecimentos comerciais também passaram a vender bebidas dentro da comunidade e isso ocorre até hoje. O álcool passou a ser considerado uma droga lícita, as bebidas alcoólicas foram sendo consumidas aos poucos na reserva, principalmente durante os fins de semana.

¹⁷⁰ Depois de passar por alguns problemas de saúde, a cacique Pequena transmitiu o cacicado para suas filhas Juliana (cacique Irê) e Jurema, que passaram a contribuir na tomada de decisões e participar de ações administrativas e burocráticas referentes ao povo Jenipapo-Kanindé.

Diante disso, as caciques¹⁷¹ tentaram conscientizar os donos dos estabelecimentos dentro da aldeia que, independente da FUNAI e da Polícia Federal, a proibição devia ser uma decisão da própria comunidade e se não fossem vendidas bebidas alcoólicas na aldeia o consumo iria diminuir, porque o lugar mais próximo para comprar seria o Iguape¹⁷². Segundo a cacique Irê,

Vivemos numa guerra imbatível contra os índios, para que deixem de consumir bebidas alcoólicas, mas é para o bem deles. Essa autonomia nós, as caciques, já perdemos também, não temos o apoio da FUNAI, nem do Ministério Público. Na reformulação do Estatuto do Índio, não somos mais tutelados pela FUNAI, somos cidadãos comuns e o álcool não é mais proibido nas aldeias. Eu acho que essa mudança foi muito prejudicial, porque antes nos segurávamos na Lei (Estatuto do Índio), agora ficou difícil. Uma parte da comunidade não quer a venda de bebidas alcoólicas.

No retorno à aldeia Jenipapo-Kanindé, em setembro de 2014, um ano depois da realização do trabalho de campo, foi possível observar que o consumo do álcool se intensificou de forma alarmante. Segundo líderes indígenas, o consumo de bebidas alcoólicas aumentou porque em menos de um ano abriram mais dois bares dentro da comunidade. Os donos desses bares não são índios, mas se casaram ou passaram a conviver recentemente com mulheres indígenas. Além disso, informaram que muitos índios Jenipapo-Kanindé estão vendendo bebidas de forma clandestina dentro de suas casas, principalmente cachaça e cerveja. Referiram-se ainda ao consumo de drogas na aldeia, especialmente a maconha. Um líder comunitário¹⁷³, relatou que,

Os indígenas têm uma tendência a consumir mais álcool, mas depois da chegada da fábrica da Ypióca o consumo aumentou muito. Tenho feito visitas a algumas comunidades indígenas e tenho visto outras experiências de nossos povos indígenas, esse problema não existe só aqui no Jenipapo-Kanindé, outras comunidades aqui do estado do Ceará como os Tapeba e Pitaguary, bebem muito. Eu não sei por que o pessoal dá muito valor em beber muita cachaça. E esse pessoal, com o tempo ele vem falecendo, morrem muito cedo. Cedo a gente perde índio e eu acho que é uma doença, acho não, é uma doença, uma doença crônica que eles têm. É por isso que hoje em dia a gente pede muito ao pessoal que trabalha, como nos CRAS¹⁷⁴, que façam algum trabalho dentro das comunidades.

¹⁷¹ Atualmente, existem três caciques em atividade na aldeia Jenipapo-Kanindé, responsáveis por questões de organização, administrativas e burocráticas referentes à aldeia.

¹⁷² A distância entre a aldeia e o povoado Iguape é de aproximadamente 5 quilômetros.

¹⁷³ Entrevista realizada em 25 set. 2013.

¹⁷⁴ O Centro de Referência e Assistência Social Indígena é um órgão da Prefeitura.

Figura 22 – Centro de Referência de Assistência Social (CRAS)



Fonte: Autoria própria

O líder indígena destacou a necessidade de implementar programas de prevenção do consumo abusivo de álcool e contou que uma enfermeira do Posto de Saúde iniciou uma campanha educativa para conscientizar a população sobre os riscos e consequências da Síndrome de Dependência do Álcool. Ela realizava palestras sobre a temática no Posto de Saúde e fazia visitas em domicílio, porém o trabalho foi interrompido depois que a enfermeira foi transferida para outra unidade. Explicou também que no CRAS eram desenvolvidas algumas ações de prevenção ao abuso de álcool. A cada quinze dias, o presidente do Alcoólicos Anônimos – A.A.¹⁷⁵ realizava reuniões de forma voluntária (com um grupo de aproximadamente 20 indígenas), nas quais abordava temas relacionados ao consumo abusivo de bebidas alcoólicas. Porém, acabou encerrando suas atividades por falta de apoio do município, pois não contava sequer com meio de transporte para chegar até a aldeia. Depois disso não houve mais iniciativas no sentido de dar continuidade às medidas prevenção na aldeia.

7.2 PERFIL DOS ENTREVISTADOS PATAXÓ

Entre os Pataxó, a idade dos homens entrevistados variou entre 30 e 83 anos. Todos apresentaram baixa escolaridade: do segundo ano do ensino fundamental até o primeiro ano do ensino médio, sendo três deles analfabetos. A profissão foi diversificada e

¹⁷⁵ Alcoólicos Anônimos “é uma irmandade de homens e mulheres que compartilham suas experiências, forças e esperanças, a fim de resolver seu problema comum e ajudar outros a se recuperarem do alcoolismo”. Disponível em: <http://www.aabr.com.br/>. Acesso em: 10 out. 2015.

de baixa qualificação: agricultor, pedreiro, pescador, artesão, pintor de casas e auxiliar de marinho, estando dois deles aposentados. Com relação ao estado civil, seis dos doze homens entrevistados eram solteiros, dois casados, um viúvo e os demais afirmaram ser “amasiados”, isto é, viver juntos, mas sem estar casados civilmente, o que no Brasil denomina-se união estável.

A idade das mulheres entrevistadas variou entre 28 e 74 anos. Também apresentaram baixa escolaridade: do segundo ao oitavo ano do ensino fundamental, sendo uma delas analfabeta. Na profissão das mulheres também se destacaram as ocupações de baixa qualificação profissional, como serviço doméstico, ajudante de limpeza e cozinheira, sendo uma delas professora e outra aposentada. Entre as seis mulheres entrevistadas, quatro são solteiras e duas casadas.

7.3 PERFIL DOS ENTREVISTADOS JENIPAPO-KANINDÉ

Entre os dez homens entrevistados a idade variou de 23 a 65 anos. Em relação a profissão informada, três são agricultores, dois pedreiros, um marceneiro dois professores indígenas, sendo um de informática e outro do ensino fundamental, um afirmou ser autônomo dizendo que trabalha como agricultor, pedreiro, cuidador de animais, artesão e pedreiro e um deles artesão. Sobre a escolaridade seis deles tem o ensino fundamental incompleto, dois o ensino médio completo e os outros dois o ensino superior incompleto (licenciatura intercultural indígena e informática) estes últimos revelaram trabalhar como professores. Em relação ao estado civil um dos indígenas é casado, quatro solteiros e cinco “amigados” ou vivem em união estável.

Entre as cinco mulheres entrevistadas, a idade variou de 19 a 59 anos. Em relação a profissão informada, uma era empregada doméstica, uma professora regente de sala de multimeios, uma vigilante do posto de saúde, uma agricultora, uma costureira e uma delas não informou sua ocupação. Sobre a escolaridade uma declarou-se analfabeta, outra entrevistada cursou até a terceira série do ensino fundamental, uma concluiu o EJA – Ensino de Jovens Adultos de nível médio. Uma indígena tem o ensino médio incompleto, outra está cursando o último ano do ensino médio e outra declarou ter o curso superior incompleto, não identificando o curso. Sobre o estado civil, duas delas se declararam “amigadas”, vivendo em união estável, duas são casadas, uma solteira e outra separada.

7.4 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS NO ATLAS.Ti

No processo de codificação das entrevistas realizadas com indígenas no software ATLAS.Ti, foram sendo escolhidas palavras para etiquetar os códigos, resultando na criação de uma ampla lista de códigos.

Dando continuidade à análise, os códigos foram agrupados por famílias, isto é, em grupos de códigos, criando-se, desta forma, as categorias e subcategorias. Foram também utilizadas as observações incluídas nos “memos”, constituídos das observações da pesquisadora e memória da análise de dados.

7.4.1 Relatório de Grupos de Códigos Criado no ATLAS.Ti

Projeto: HISTÓRIA DO CONSUMO DE ÁLCOOL

Relatório criado por Euzelene em 30/07/2020

Relatório de Códigos – Agrupado por: Grupos de Códigos

Todos (53) códigos

Álcool/comunidade

Busca compreender as relações do bebedor com as suas comunidades, verificando as regras estabelecidas para o consumo do álcool, bem como as reações coletivas aos comportamentos aditivos.

7 Códigos:

○ Aconselhamento

Identifica a ocorrência de conselhos para parar de consumir bebidas alcoólicas que o entrevistado (a) costuma receber na aldeia.

○ Álcool: práticas coletivas

Se refere às práticas coletivas em torno do consumo de bebidas alcoólicas, identificando se existem mais pessoas na comunidade que consomem álcool. Exclui as reações da comunidade em relação ao bebedor (a).

○ Atividades de lazer

Inclui as dinâmicas de lazer que envolvem o consumo de bebidas alcoólicas na comunidade, excluindo as celebrações tradicionais através da bebida da bebida ritual.

○ Liderança/gênero

| *Identifica a liderança na perspectiva de gênero, verificando se os líderes comunitários costumam ser homens ou mulheres indígenas*

○ **Regras socioculturais**

| *Identifica as regras comunitárias em relação ao consumo de bebidas alcoólicas na aldeia, percebendo as contradições quanto à permissão/proibição pelo cacique.*

○ **Socialização**

| *Descreve as circunstâncias em que as bebidas alcoólicas são consumidas com fins de socialização pelos indígenas. Exclui as celebrações ritualísticas.*

○ **Vida comunitária**

| *Refere-se aos impactos do comportamento aditivo do entrevistado (a) na vida comunitária, às reações coletivas em relação ao consumo abusivo. Exclui as reações observadas no âmbito da família.*

Álcool/Família

| *Busca verificar se há mais pessoas que consomem álcool na família do entrevistado, bem como as reações e consequências familiares em relação ao seu consumo.*

3 Códigos:

○ **Conflitos intrafamiliares**

| *Inclui os conflitos ocorridos no âmbito familiar após a ingestão de bebidas alcoólicas. Exclui os conflitos envolvendo pessoas albeias ao grupo familiar.*

○ **Dinâmica familiar**

| *Identifica a dinâmica familiar relativa ao consumo de bebidas alcoólicas. Exclui as situações de conflito intrafamiliar e as celebrações rituais.*

○ **Transgressão**

Comentário: por Euzelene

| *Observa atitudes de transgressão às regras familiares relativas ao consumo de bebidas alcoólicas.*

Álcool/Saúde

| *Investiga a auto percepção dos indígenas aos efeitos do álcool sobre a sua saúde, verificando se consideram o consumo como enfermidade e observar a simultaneidade de patologias referidas por eles (comorbidade).*

5 Códigos:

○ **Acidentes**

| *Identifica a ocorrência de acidentes, como quedas, cortes, etc. após a ingestão de bebidas alcoólicas. Exclui os machucados resultantes de conflitos intra-familiares e interpessoais.*

○ **Assistência social**

| *Descreve as ações de assistência social com os bebedores desenvolvidas na aldeia.*

○ **Campanhas educativas**

| *Refere-se às campanhas educativas, sobre os riscos da Síndrome de Dependência do Alcool, idealizadas pelos indígenas ou que já tenham sido realizadas na aldeia. Exclui as medidas de prevenção adotadas.*

○ **Efeitos sobre a saúde**

| *Busca identificar os efeitos do consumo abusivo de bebidas alcoólicas sobre a saúde, bem como os significados atribuídos aos sintomas decorrentes.*

○ **Medidas de prevenção**

| *Inclui as medidas de prevenção do consumo do álcool e intervenções para a reabilitação dos bebedores já adotadas na aldeia.. Exclui as campanhas educativas que tenham o objetivo apenas de informar quanto aos efeitos nocivos da adição.*

Álcool/Sexualidade

| *Relaciona o ato da conquista sexual com o consumo do álcool, bem como a prática de sexo inseguro.*

4 Códigos:

○ **Álcool/gênero**

| *Identifica as semelhanças e diferenças na conduta bebedora dos homens e das mulheres indígenas.*

○ **Álcool/relação sexo oposto**

| *Descreve a relação do consumo do álcool com a conquista do sexo oposto.*

○ **Prática de sexo inseguro**

| *Se refere às práticas sexuais sem o uso de preservativo após o uso de bebidas alcoólicas. Exclui as relações sexuais do bebedor (a) em abstinência.*

○ **Vida conjugal/álcool**

| *Descreve o consumo de bebidas alcoólicas na vida conjugal dos homens e mulheres indígenas entrevistados. Exclui os conflitos intrafamiliares.*

Álcool/Trabalho

Compreende a relação entre álcool e trabalho e verifica se para os indígenas o consumo de bebidas alcoólicas interfere ou não no trabalho.

3 Códigos:

○ Assiduidade

Identifica se o consumo de bebidas alcoólicas prejudica a assiduidade no trabalho, reduzindo a jornada laboral dos bebedores.

○ Consumo após trabalho

Registra o hábito de consumir bebidas alcoólicas logo após a jornada laboral.

○ Relação: álcool e trabalho

Identifica se os comportamentos aditivos atrapalham a vida profissional do entrevistado, observando as reações dos chefes e colegas no ambiente de trabalho. Exclui as situações em que as atividades produtivas são realizadas na própria comunidade.

Bebida Ritual

Identifica as formas de consumo da bebida ritual, os significados e simbolismo atribuídos, bem como seus modos de preparo.

4 Códigos:

○ Bebida ritual/Cura

Descreve os conhecimentos sobre saúde, usos terapêuticos e medicinais da bebida ritual na cura de enfermidades diversas.

○ Bebida ritual/Espiritualidade

Expressa as experiências ritualísticas e religiosas dos entrevistados através do consumo da bebida ritual. Exclui outras festas e celebrações.

○ Bebida ritual: modo de preparo

Descreve os modos de preparo da bebida ritual entre os indígenas.

○ Consumo lúdico da bebida ritual

Refere-se ao consumo festivo e lúdico das bebidas obtidas através da fermentação, tradicionalmente consumidas pelos indígenas em suas celebrações festivas. Exclui as manifestações de cunho espiritual e religioso.

Conduta bebedora

Investiga o que bebem os indígenas, com quem bebem e quando bebem, identificando os espaços de aquisição e consumo de bebidas alcoólicas.

7 Códigos:

○ **Álcool: quantidade ingerida~**

O código "Álcool: quantidade ingerida" incluem a quantidade ingerida de cervejas, cachaças etc. Exclui as bebidas ritualísticas.

○ **Álcool: tipos de bebida**

O código "Álcool: tipos de bebida" identifica os tipos de bebidas alcoólicas que o indígena entrevistado costuma consumir. Exclui-se desta codificação as bebidas rituais consumidas tradicionalmente pelos índios.

○ **Comportamento/álcool**

Identifica os comportamentos relativos ao consumo de álcool em geral. Exclui os comportamentos compulsivos, isto é, quando o entrevistado relata que consegue parar de beber quando acaba a bebida.

○ **Dinâmica pós-consumo**

Descreve as atividades que o entrevistado costuma desempenhar depois de ingerir bebidas alcoólicas.

○ **Espaços de aquisição**

Identifica os locais onde os indígenas entrevistados costumam comprar bebidas alcoólicas. Exclui as bebidas fermentadas utilizadas de forma ritualística,

○ **Espaços de consumo**

O código "Espaços de consumo" identifica os locais onde habitualmente o indígena consome bebidas alcoólicas e as companhias. Exclui os espaços de celebrações tradicionais utilizados para o consumo das bebidas rituais.

○ **Periodicidade**

Se refere à frequência em que o entrevistado (a) costuma consumir bebidas alcoólicas. Exclui a quantidade frequentemente consumida para chegar ao estado de embriaguez.

Corpo/Embriaguez

Registra as reações corporais e sensoriais após o consumo de bebidas alcoólicas, bem como as alterações verificadas nos estados de embriaguez.

5 Códigos:

○ **Abstinência**

| *Observa as alterações físicas, psíquicas e corporais derivadas dos estados de abstinência de álcool.*

○ **Corpo: sensações pós-consumo**

| *Descreve as alterações corporais e sensoriais percebidas pelo indígena após a ingestão de bebidas alcoólicas. Exclui as atividades que costuma desempenhar após o consumo.*

○ **Embriaguez**

| *Descreve os sintomas observados durante o estado de embriaguez, bem como os sentimentos associados, tais como vergonha, culpa e arrependimento. Exclui as alterações corporais e sensoriais.*

○ **Heteroagressividade**

| *Descreve comportamentos agressivos com outras pessoas decorrentes da ingestão de bebidas alcoólicas. Exclui os conflitos ocorridos no âmbito familiar.*

○ **Memória após consumo**

| *Investiga se o entrevistado (a) lembra do que fez depois de consumir álcool. Exclui as sensações corporais.*

Dimensão subjetiva

| *Refere-se à percepção subjetiva do indígena bebedor, aos significados e sentimentos atribuídos à ingestão de bebidas alcoólicas; perceber a atitude e as representações relativas aos abstêmios, procurando identificar ideias conservadoras e/ou preconceituosas em relação às pessoas que não bebem.*

4 Códigos:

○ **Atitude: abstenia**

| *Busca perceber a atitude e as representações do indígena bebedor relativas aos abstêmios, procurando identificar ideias conservadoras e/ou preconceituosas em relação às pessoas que não bebem.*

○ **Autopercepção**

| *Refere-se à percepção subjetiva do indígena bebedor, significados e sentimentos atribuídos à ingestão de bebidas alcoólicas. Exclui as alterações sensoriais e corporais.*

○ **Culpa/arrependimento**

| *Verifica os sentimentos de culpa e arrependimento relativos ao consumo de álcool nos relatos dos indígenas entrevistados.*

○ **Intenção de parar**

| *Identifica o desejo dos bebedores indígenas entrevistados de parar de consumir bebidas alcoólicas no futuro, explicitando suas razões para alcançar este ideal,*

História: primeiro consumo

Identifica a ocasião do primeiro contato com outras bebidas alcoólicas e descreve as circunstâncias da iniciação ao consumo, bem como as pessoas que influenciaram a beber. Exclui a bebida ritual.

3 Códigos:

○ **Álcool: iniciação ao consumo**

O código "Álcool: iniciação ao consumo" se refere à primeira vez em que o entrevistado consumiu bebida alcoólica, explicitando o tipo de bebida e as circunstâncias, como o lugar e a companhia. Exclui as situações em que o entrevistado apenas viu, mas não chegou a ingerir a bebida alcoólica.

○ **Álcool: primeiro contato**

O código primeiro contato com o álcool inclui experiências em que o entrevistado apenas viu bebida alcoólica e exclui aquelas em que, de fato, ingeriu.

○ **Influências: primeiro consumo**

Descreve as influências de terceiros e motivos que impulsionaram o entrevistado (a) a experimentar bebida alcoólica. Exclui as motivações atuais para consumir álcool.

Identidade Étnica

Identifica a autopercepção da etnicidade indígena, observando os significados e sentimentos inerentes; verificando a ocorrência de preconceito racial e discriminação.

4 Códigos:

○ **Etnicidade**

Verifica a auto-identificação do entrevistado como indígena, analisando sua experiência subjetiva: manifestações cognitivas, afetivas e comportamentais relacionadas à sua identidade étnica.

○ **Práticas culturais**

Descreve as ações culturais dos indígenas, tanto ritualísticas quanto as celebrações, que integram as tradições próprias da sua ancestralidade.

○ **Preconceito racial**

Identifica o preconceito racial experienciado pelos indígenas entrevistados.

○ **Representações sociais**

Refere-se às crenças e representações do bebedor sobre o fato ser um índio (a) que consome bebidas alcoólicas.

Motivação para o consumo

Investiga as razões, motivos ou pessoas que conduzem o indígena ao ato de consumir outros tipos de bebida como a cerveja, cachaça e conhaque.

4 Códigos:

○ **Álcool: alimentação**

Descreve o uso de bebidas alcoólicas na alimentação/nutrição.

○ **Compulsão alcoólica**

Identifica os comportamentos compulsivos nos entrevistados em relação ao consumo de álcool, observando as situações em que sente mais vontade de beber.

○ **Empoderamento**

Identifica se consumo do álcool configura-se numa forma de empoderamento para o bebedor (a).

○ **Motivação atual**

O código "Motivação atual" refere-se às razões/motivos que conduzem o indígena a consumir bebidas alcoólicas na atualidade. Exclui as influências relativas ao primeiro consumo.

7.5 Categorias de Análise

As categorias de análise dos povos Pataxó e Jenipapo-Kanindé foram sintetizadas a fim de possibilitar a comparação dos resultados. As dez categorias resultantes da análise de dados ficaram assim constituídas:

1) **IDENTIDADE ÉTNICA.** Identifica a autopercepção da etnicidade indígena, observando os significados e sentimentos inerentes; verificando a ocorrência de discriminação e/ou preconceito racial.

2) BEBIDA RITUAL. Identifica as formas de consumo da bebida ritual “kawi” e “mocororó”, os significados e simbolismo atribuídos, bem como seus modos de preparo.

3) MOTIVAÇÃO PARA O CONSUMO. Investiga as razões, motivos ou pessoas que conduzem o indígena ao ato de consumir outros tipos de bebida como cachaça, conhaque e cerveja.

4) CONDUTA BEBEDORA. Refere-se ao consumo de outras bebidas alcoólicas, investigando o que bebem os indígenas, com quem bebem, quando bebem; identificando os espaços de aquisição e consumo de bebidas alcoólicas.

5) CORPO E EMBRIAGUEZ. Registra as reações corporais e sensoriais após o consumo de bebidas alcoólicas, bem como as alterações verificadas nos estados de embriaguez.

6) ALCOOL E SEXUALIDADE. Relaciona o ato da conquista sexual com o consumo do álcool, bem como a prática de sexo inseguro.

7) ALCOOL E FAMÍLIA. Busca verificar se há mais pessoas que consomem álcool na família do entrevistado, bem como as reações e consequências familiares em relação ao seu consumo.

8) ALCOOL E TRABALHO. Compreende a relação entre álcool e trabalho e verifica se o consumo de bebidas alcoólicas interfere ou não na jornada laboral dos indígenas.

9) ALCOOL E COMUNIDADE. Busca compreender as relações do bebedor com as suas comunidades, verificando as regras estabelecidas para o consumo do álcool, bem como as reações coletivas aos comportamentos aditivos.

10) ALCOOL E SAÚDE. Investiga a autopercepção dos indígenas aos efeitos do álcool sobre a sua saúde, verificando se consideram o consumo como enfermidade.

DISCUSSÃO E CONCLUSÕES**8.1 COMPARAÇÃO DOS RESULTADOS**

Na comparação dos resultados com base nas categorias de análise dos povos Pataxó e Jenipapo-Kanindé foram identificadas as seguintes semelhanças e diferenças:

1. Identidade étnica:

Semelhanças: os entrevistados se reconhecem como indígenas e se identificam como parentes independente da consanguinidade. Foram observados alguns casos de vergonha de ser indígena ou se caracterizar com as roupas tradicionais para apresentação em localidades externas às aldeias em consequência de já terem vivenciado preconceito e discriminação racial.

Não foram observadas diferenças em relação à identidade étnica.

2. Bebida ritual:

Semelhanças: Os usos das bebidas rituais coincidiram em ambos os povos: práticas culturais, celebrações, espiritualidade, cura de enfermidades e alimentação.

Diferenças: Povo Pataxó: *cauim* obtida através da fermentação da mandioca. Não revelam a existência de outras bebidas rituais, somente o cauim. Povo Jenipapo-kanindé: *mocororó* produzido através da fermentação do caju azedo, além da utilização de outras bebidas rituais como a Jurema e a água de manin feita da Imbiriba.

3. Motivação para o consumo:

Semelhanças: nos estados emocionais e aspectos lúdicos do consumo como lazer, aventura, distração, festas e brincadeira.

Diferenças: os Pataxó apresentaram a influência da família (pai).

4. Conduta bebedora:

Semelhanças: em ambas as etnias são consumidas as bebidas temperadas, cerveja e aguardente. Em relação à dinâmica pós-consumo, tanto os Pataxó, quanto os Jenipapo-Kanindé disseram depois que bebem vão para casa, tomam banho, comem e dormem.

Diferenças: Os Pataxó bebem conhaque e, como na aldeia não vendem bebida e é proibido o consumo, vão a pé por 12 Km até a cidade mais próxima comprar. Em Barra Velha se vende apenas cerveja nas mercearias da aldeia. As mulheres bebem escondido em suas casas. Os homens costumam beber nos bares fora da aldeia. Entre os Jenipapo-Kanindé foram observadas contradições nos depoimentos, alguns entrevistados afirmaram que é permitido beber, enquanto outros disseram que é proibido. Neste grupo étnico observou-se uma maior variação e sofisticação nos tipos de bebida consumida, incluindo-se vinho, vodka, rum, whisky, Martini e Campari. Homens e mulheres se assumem publicamente como bebedores, bebem em casa, nos bares da própria aldeia e nas cidades próximas. O consumo de bebidas alcoólicas está associado à execução de tarefas na vida cotidiana. Quanto aos espaços de aquisição, os Jenipapo-Kanindé compram bebidas na própria aldeia e nas cidades circunvizinha.

5. Corpo e embriaguez:

Semelhanças: dormência, dor de cabeça, vômito, ressaca, beber até ficar embriagado.

Diferenças: os Pataxó afirmaram que quando bebem dormem melhor, ficam mais relaxados, tem a consciência mais limpa. Ao beber se perderam no mato (porque perderam a consciência). Relataram tremor no corpo. Mulheres Pataxó disseram que só bebem em casa e que por isso não se sentem culpadas nem arrependidas. Os Jenipapo-Kanindé relataram acidentes como corte e quedas após o consumo.

6. Álcool e sexualidade:

Semelhanças: Têm mais coragem, desinibição e extroversão. Sendo assim, o álcool ajuda na conquista do sexo oposto. Prática do sexo inseguro. Em ambas as etnias alguns

casais bebem e se divertem juntos. Alguns casais confessaram que a bebida gera reclamações, discussões e conflitos na vida conjugal.

Diferenças: alguns índios Pataxó afirmaram não se preocupar se praticaram sexo sem preservativo porque a parceira era indígena eles a conheciam e tinham certeza de que não tinha nenhuma doença. Nesse caso, a etnicidade confere confiança. Apenas uma mulher disse que se sentia empoderada quando embriagada e isso também favorecia a aproximação com os homens. Entre os Jenipapo-Kanindé, a maioria dos homens e mulheres indígenas afirmou que o álcool ajuda na conquista.

7. Álcool e família:

Semelhanças: Em ambas as etnias, observou-se a prática de aconselhamento para parar de beber por parte dos familiares, assim como a ocorrência de conflitos intrafamiliares.

Diferenças: No caso dos Pataxó, depois que algumas esposas passaram a beber junto com o marido as brigas pararam. Apenas uma delas revelou que quando começou a beber com o marido em casa, ele não aceitou e se separou. Entre os Jenipapo-kanindé familiares com distintos graus de parentesco costumam beber juntos.

8. Álcool e trabalho:

Semelhanças: a maioria disse que não atrapalha porque só bebem nos fins de semana, porém alguns entrevistados afirmaram ter enfrentado problemas no trabalho após consumir álcool.

Diferenças: não foram observadas diferenças quanto à relação álcool e trabalho.

9. Álcool e comunidade:

Semelhanças: em todas as comunidades investigadas, Pataxó e Jenipapo-Kanindé, os entrevistados afirmaram que a maioria dos indígenas consomem bebidas alcoólicas.

Diferenças: nas aldeias Pataxó é proibido beber dentro da aldeia e a venda de bebidas é proibida, com exceção da mercearia em Barra Velha, onde vende-se cerveja. Nas festas somente consomem cerveja, porém outras bebidas, como a cachaça, são consumidas

escondido, na própria casa. Na aldeia Jenipapo-kanindé existem bares onde são comercializados e consumidos diferentes tipos de bebidas alcoólicas.

10. Álcool e saúde:

Semelhanças: a maioria dos entrevistados Pataxó e Jenipapo-kanindé consideram que o álcool prejudica a saúde e predispõe ao surgimento de doenças. As bebidas temperadas com ervas medicinais (garrafadas) costumam ser utilizadas na cura de doenças.

Diferenças: alguns entrevistados Pataxó afirmaram que um pouco de álcool todo o dia é bom para saúde e, às vezes, até ajuda a curar doenças, pondo-se nele ervas medicinais. Consideram que o álcool acelera o envelhecimento e diminui o tempo de vida. Citaram ainda distintas doenças e problemas de saúde consequentes do consumo abusivo: dificuldade para urinar; atrapalha a visão, fazendo o bebedor ver menos ou embaçado. As mulheres Pataxó disseram que depois que começaram a beber tem dores na coluna, nos rins, nas pernas e varizes e dores no joelho.

8.2 DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

8.2.1 Análise do papel das variáveis

Ao analisar-se o papel das variáveis nas práticas etílicas, verificou-se a cultura exerce um papel preponderante no tipo de bebida ritual consumido por cada grupo étnico investigado. A bebida ritual dos Pataxó é o *cauim* obtida através da fermentação de uma raiz, conhecida no Brasil como mandioca, macaxeira ou aipim a depender da região. Os Pataxó não revelaram a existência de outras bebidas rituais, somente o cauim. No caso dos Jenipapo-kanindé, a bebida ritual é o *mocororó* produzido através da fermentação do caju azedo, sendo utilizadas outras bebidas rituais como a Jurema e a água de manin feita da Imbiriba.

Em relação à história, os povos indígenas Pataxó e Jenipapo-kanindé apresentam singularidades em suas trajetórias etno-históricas, ancestralidade e tronco linguístico (como anteriormente descrito no capítulo 6). Uma diferença fundamental é que os Jenipapo-kanindé até a década de 80 não tinham consciência de sua identidade étnica, enquanto os Pataxó desde os anos 60 lutam por sua autodeterminação étnica e direitos territoriais.

Entretanto, foram identificadas similaridades históricas determinantes das formas de consumo de álcool adotadas em ambos os grupos étnicos investigados. As semelhanças

referem-se ao fato de que os Pataxó e Jenipapo-kanindé, são povos que compartilham uma história marcada pela invisibilidade e exclusão social e, portanto, realizam articulações e mobilizações políticas por autodeterminação étnica e territorial; buscam preservar sua memória coletiva, reconstruir suas tradições, revitalizar seu idioma original, buscam o reconhecimento da sua ancestralidade e desenvolvem o etnoturismo indígena.

Quanto à localização geográfica, ainda que os Pataxó e Jenipapo-Kanindé estejam localizados em diferentes estados brasileiros, Bahia e Ceará respectivamente, ambos se situam na Região Nordeste. Todas as aldeias pesquisadas encontram-se em faixas litorâneas essencialmente turísticas, fortemente exploradas por setores empresariais gerando frequentes violações de direitos, abuso de poder, arbitrariedade, perseguições, desmatamento ilegal, poluição ambiental, dificuldades na homologação de Terra Indígena, as invasões das terras têm gerado ameaças e conflitos fundiários. Esta trágica realidade tem impactado negativamente os modos de vida tradicionais e ocasionado a precarização da sua subsistência, condições determinantes dos comportamentos aditivos.

A densidade demográfica, por sua vez, não se constituiu num importante marcador pois, independentemente do número de habitantes, foram identificados comportamentos aditivos que possibilitaram a realização de um número aproximado de entrevistas semiestruturadas com homens e mulheres consumidores de bebidas alcoólicas em ambos os grupos étnicos.

No que se refere à organização social e política, foram observadas contradições quanto à permissão ou proibição do consumo de bebidas alcoólicas nas aldeias de ambas as etnias. Porém foi possível observar que no povo Jenipapo-kanindé, onde a liderança é feminina, as mulheres entrevistadas se assumem publicamente como bebedoras e falam mais livre e espontaneamente sobre o tema do consumo de álcool. No povo Pataxó, de liderança masculina, as mulheres entrevistadas costumam beber escondido, em suas próprias casas.

8.2.2 Discussão dos resultados por categoria - Povo Pataxó

1. Identidade Étnica

Em relação à identidade étnica, apenas um dos indígenas Pataxó entrevistados se referiu diretamente à sua origem ao afirmar que tinha vergonha de ser índio:

Não posso ver muita gente perto de mim porque desmaio, penso que estão rindo do meu rosto, sinto vergonha e penso que estão “*mangando*”¹⁷⁶ de mim porque sou índio. [...] é um órgão federal, todos nós somos iguais. Eu não bebo nem cerveja porque amarga, nem cachaça, só o *canim* mesmo porque é o efeito da cultura.

Luciano (2006) explica que as gerações indígenas mais antigas geralmente ainda se encontram fortemente marcadas pelas sequelas da colonização. “E não é por menos. Eles foram forçados a abdicar de suas culturas, tradições, de seus valores e saberes porque eram considerados inferiores, satânicos e bárbaros” (LUCIANO, 2006, p. 40). Nesse processo de aculturação forçada os índios foram obrigados a integrarem-se ao mundo civilizado, o sentimento de vergonha de ser índio surge em consequência do aniquilamento de sua identidade étnica.

Outro entrevistado de Aldeia Velha referiu-se a sua identidade étnica enfocando a questão política, pois é um líder comunitário, dizendo:

Sempre tive muita responsabilidade na luta do meu povo na transmissão da nossa cultura. Essa terra era do meu bisavô e dos irmãos dele, eles criaram essa aldeia [...] eu sou conselheiro dentro da comunidade. Já fiz muitos trabalhos como palestras e CDs sobre a nossa história e cultura.

Observa-se a presença marcante do comunitarismo, pontuado por Valcárcel (2008) no terceiro capítulo (item 3.3), referindo-se aos valores coletivos, à ideia de bem comum e solidariedade caracterizada por fortes vínculos afetivos e o sentimento de pertencimento a um povo, uma etnia.

Os Pataxó consideram parentes todos que são indígenas, independentemente do laço de consanguinidade, inclusive aqueles que pertencem a outros grupos étnicos.

[...] a base da complexa organização social indígena está centrada nas relações de parentesco e nas alianças políticas e econômicas que cada povo ou grupo familiar estabelece. Os grupos de parentesco e de aliados formam potencial e concretamente os grupos de organização que se constituem em verdadeiros grupos de produção de bens e serviços. (LUCIANO, 2006, p.46)

¹⁷⁶ “Mangando” significa burlando.

Em Barra Velha, seis dos entrevistados nasceram na própria aldeia, cinco destes sempre viveram ali e apenas um viveu fora da aldeia por nove meses (na cidade de Corumbau). Um dos entrevistados nasceu fora de Barra Velha, na cidade de Itamaraju e aos 21 anos foi morar na aldeia com sua família. Este também viveu em outra aldeia Pataxó (Coroa Vermelha) por dois anos. Apenas um entrevistado de Barra Velha mora sozinho – todos os demais moram com a família. A única mulher indígena entrevistada em Barra Velha nasceu, cresceu e sempre viveu na aldeia com sua família.

Aldeia Velha foi criada nos anos 70 e regularizada como terra indígena, quando então buscaram índios para povoar o lugar. Os cinco homens indígenas entrevistados nasceram fora da aldeia (em outras aldeias Pataxó da região ou em cidades vizinhas) e viviam há mais de cinco anos neste local. A maioria deles viveu em diferentes aldeias antes de morar em Aldeia Velha. Do total de entrevistados, três viviam com a família e dois indígenas viviam sozinhos.

Em relação às mulheres indígenas entrevistadas em Aldeia Velha, a maioria nasceu em Arraial D'Ajuda e passou a morar na aldeia quando eram adolescentes ou ainda crianças. As que viviam há menos de dois anos na aldeia, revelaram que antes moraram em Porto Seguro, em São Paulo ou no Rio de Janeiro e em outras aldeias como Mata Medonha. Quatro mulheres viviam com seus familiares, e algumas solteiras ou separadas moravam com os pais e outras com netos ou parentes próximos. Apenas uma delas morava sozinha em uma casa vizinha à de sua mãe.

As mulheres indígenas não se manifestaram em relação à identidade étnica. Porém, uma indígena contou que foi dada para uma família não indígena, fato que segundo a entrevistada era bastante comum há alguns anos, quando não havia no Brasil uma legislação específica de proteção à criança e ao adolescente:¹⁷⁷

Eu fui dada para uma mulher pelo meu pai. Eu trabalhava na casa dela em Porto Seguro, estava com 8 anos e morei lá por 3 anos e 8 meses. Eu não brincava nem estudava, só trabalhava. Aos 11 anos eu vim procurar o meu pai. Eu vim por causa da minha mãe que eu amo muito, mas ele não gostava de mim. Ele me batia e me bate até hoje. Há seis meses ele me bateu de murro, quase me matou, fui parar na emergência internada, fiquei 98 dias sem andar. Ele também batia na minha mãe, minha mãe morreu há 11 anos.

¹⁷⁷ Refere-se de maneira específica à Lei 8.069 de 13 de julho de 1990, conhecida como Estatuto da Criança e do Adolescente.

A prática de dar os filhos para exploração através do trabalho infantil e a violência doméstica, estão relacionadas à pobreza e vulnerabilidade social caracteriza a maioria dos povos indígenas do mundo, assim como foi explicitado no capítulo 5 (item 5.2) no Relatório sobre Povos Indígenas da ONU (2010).

2. Bebida Ritual

No que se refere à bebida ritual foram analisadas conjuntamente as entrevistas das duas aldeias Pataxó (Aldeia Velha e Barra Velha), separando-as apenas em relação ao gênero.

Os homens indígenas entrevistados relataram que o cauim é preparado na própria família, geralmente pelas pessoas maiores: mãe, tia, avós etc. Antigamente fazia parte da tradição que a avó tivesse um pote de cauim em casa para ser consumido pela família e por visitantes. Um deles revelou que teve contato com bebida alcoólica pela primeira vez na infância, e que “*quando nasci a minha mãe fazia o cauim e a gente tomava*”. Outro indígena afirmou com naturalidade: “*Eu tomo o cauim desde que eu era miudinbo, com uns três aninhos eu já bebia, minha avó e minha mãe faziam e a gente bebia.*”

A organização social e política dos povos indígenas é pautada no respeito aos mais velhos, considerados sábios anciãos, uma forma de reconhecer e honrar a ancestralidade

Em ambas as aldeias, os homens contaram que consomem o cauim desde a infância, a maioria deles a partir de um ano e meio de idade. Na atualidade consomem quando há festas e rituais como o toré e luau na praia da aldeia, destacando o aspecto lúdico da ingestão de bebidas alcoólicas.

Alguns não souberam dizer exatamente a idade em que começaram a consumir a bebida ritual, afirmando que bebem desde criança e que o *cauim* também é utilizado como alimento, quando não havia comida. A maioria deles disse que ainda hoje bebe o cauim nas celebrações da aldeia.

As mulheres afirmaram consumir o cauim como alimento: *Bebo o cauim desde que nasci, tomava de manhã substituindo o café da manhã, [...] na festa de Nossa Senhora da Conceição [...]. Os índios bebiam o cauim que era distribuído na festa [...] fabricado pelas índias mais velhas. O cauim e as garrafadas com ervas costumam ser fabricadas nas próprias casas dos índios.*

As mulheres indígenas não consideram o cauim normalmente consumido pelas crianças como bebida alcoólica, mas sim como alimento, por isso é permitido. Alguns indígenas disseram que quando crianças consumiam o cauim preparado pelos seus pais ou avós.

Outro entrevistado disse ainda que o cauim era preparado por sua mãe desde que ele nasceu, utilizado como medicamento no tratamento de muitas doenças, especialmente para “limpar o intestino”. Um indígena afirmou: “Bebo para fortalecer as partes do corpo humano e para o crescimento do cabelo, por causa do aipim”.

Em geral, observou-se que os indígenas que nasceram em Barra Velha começaram a consumir o cauim desde a infância, enquanto os de Aldeia Velha conheceram e tomaram o cauim quando adultos, depois que foram morar na aldeia. Apenas um dos entrevistados começou a tomar cauim na adolescência, aos quatorze anos e a bebida era preparada pela sua mãe.

Alguns índios responderam que bebem de vez em quando nas festividades da aldeia: *aos 20 anos conheci o cauim aqui na aldeia mesmo. Eu passei a tomar o cauim aos 20 anos em festas aqui na aldeia, minha tia preparava só na época das festas aqui.*

Os indígenas entrevistados em Barra Velha afirmaram que o cauim foi a primeira bebida que eles conheceram e provaram, com exceção de um indígena que afirmou ter bebido cachaça antes de conhecer e consumir o cauim. Ele nasceu e cresceu fora da aldeia e, ao visitar parentes em Barra Velha, lhe ofereceram a bebida. Ele afirmou que gostou e hoje em dia ainda bebe o cauim nas festas e nas brincadeiras da aldeia. Um deles falou que não sente vontade de beber o cauim diariamente porque é muito forte e por isso só bebe nas festas da aldeia.

3. Motivação para o consumo

Quanto à motivação para o consumo dentre os doze indígenas do sexo masculino entrevistados, cinco afirmaram ter sido influenciados direta ou indiretamente por amigos (indígenas ou não indígenas) a consumir bebida alcoólica; três disseram que foram influenciados por colegas de trabalho e dois deles que não foram influenciados por ninguém e beberam por vontade própria, por curiosidade. Apenas um dos entrevistados se referiu à família afirmando que foi o pai o influenciou a beber.

A maioria começou a beber na adolescência, como se pode verificar na fala de um dos participantes que relatou ter conhecido a cachaça aos dezesseis anos de idade, “Foi

numa festa, eu estava com um colega mais velho, de uns vinte e cinco anos a vinte e oito anos, ele bebia. Nessa época eu comecei a trabalhar com obra e meus colegas sempre bebiam depois do trabalho, assim eu fui aprendendo”.

A relação álcool e luto foi explicitada quando alguns justificaram que a perda de algum membro da família e a consequente solidão vivenciada foi o fato que os levou a consumir álcool na tentativa de buscar alegria. *[...] passei a beber depois que perdi a minha “jocana”¹⁷⁸, às vezes fico desanimado e bebo para relaxar. Faz 11 anos que minha mulher morreu.*

Outro indígena disse que começou a beber depois que seu pai faleceu, quando ele tinha 15 anos, revelando que passou a beber cachaça, *[...] fiquei preocupado pela morte do meu pai, bebi num bar na rua em que eu morava em Itamaraju. [...] por preocupação, porque eu morava sozinho com a minha mãe que criava mais três sobrinhos e eu tinha que ajudar eles.*

Quanto ao primeiro contato com a bebida, quatro indígenas disseram que viram bebida alcoólica (vinho e batida de cachaça com frutas) pela primeira vez na infância (até os dez anos de idade) e em diferentes ocasiões como nas festas da aldeia ou em cidades vizinhas; quando pescavam na praia ou jogavam bola. Nesses casos a bebida apareceu associada ao prazer e diversão.

Conforme foi mencionado no capítulo 4, Oliveira (2003) considera que em diversas etnias e grupos, existem dificuldades em diferenciar o significado do beber ritualístico e outras formas de ingestão, destaca ainda o caráter lúdico atribuído à bebida alcoólica, que contribui para a alegria do índio.

Um dos entrevistados contou que quando tinha quatro anos e estava com o pai na cidade de Corumbau comprando comida viu o pai comprar a cachaça Cai-Boca. Outro disse que aos oito anos de idade viu outros índios da aldeia bebendo num bar (*boteco*) que pertencia ao seu avô na cidade vizinha de Caraiva, situada a seis quilômetros da aldeia. E outros disseram que conviviam com o pai bebendo, desde que eram crianças: *[...] via meu irmão mais velho bebendo cachaça, eu e três irmãos mais novos.* Aqui é possível perceber a influência dos familiares no primeiro consumo.

Outro indígena relatou que aos dezoito anos, viu outras pessoas bebendo e caindo no chão bêbadas e pensava que isso não era bom e que essas pessoas iam morrer. Porém, essa experiência não o afastou da bebida.

¹⁷⁸ Jocana significa mulher na língua dos Pataxó, e Pathohã.

Segundo Fernandes (2011), a disseminação de bebidas alcoólicas destiladas nas aldeias, especialmente a cachaça, considerada uma bebida colonial e escravista, ocorreu em larga escala no processo de pacificação dos índios. A cachaça foi definida por muitos autores como “arma da colonização” ou “presente envenenado”, desde uma visão etnocêntrica, patologizante e moralizadora do “álcool-como-problema”, atribuindo-se desta forma um papel passivo aos índios, estes vistos como meras vítimas das frentes de expansão europeias (grifos do autor).

Conforme foi explicitado no capítulo 3, padrões diferenciados na conduta alcoólica incluem desde o consumo moderado para fins de socialização até a perda de controle e a dependência psicológica, sendo que nos dias atuais sua promoção ou proibição continuam variando de acordo

A maioria dos indígenas revelou ter consumido bebidas alcoólicas destiladas pela primeira vez na adolescência, entre os quatorze e vinte anos, em situações diversas, inclusive em contato com o homem branco: *Aos quatorze anos bebi cerveja, vinho e cachaça. Estava na Ponta de Corumbau¹⁷⁹, com um casal de hippies. Não eram indígenas.*

No desenvolvimento da personalidade, os desafios próprios da formação da identidade na pós-adolescência podem tornar-se ainda mais complexos para a juventude indígena diante das questões relativas à etnicidade. Erikson (1972) considera que no seu desenvolvimento psicossocial o adolescente tem que enfrentar o conflito básico entre identidade versus confusão de papéis.

A busca de autoafirmação, socialização e oposição às regras familiares e sociais pode predispor o adolescente ao consumo de bebidas alcoólicas, processos estes que podem ser intensificados pelas contradições entre a mídia que incentiva o consumo do álcool associando-o ao empoderamento, liberdade e independência e as normas que proíbem o consumo de bebidas alcoólicas para menores de dezoito anos.

Um indígena afirmou ter consumido bebidas alcoólicas aos quinze anos depois que seu pai faleceu. Disse que ficou muito preocupado com a morte do pai e bebeu num bar em Itamaraju. Outro índio afirmou que bebeu aos quinze anos: [...] *quando vi me deu vontade*

¹⁷⁹ Ponta de Corumbau (assim como Caraiva, Arraial D’Ajuda, e Trancoso) é uma praia paradisíaca que desde os anos 70 é frequentada por muitas pessoas que buscam a natureza e tem uma ideologia de viver de forma alternativa e não consumista. Essas são popularmente denominadas de hippies no Brasil e representam um movimento de contracultura.

de beber, eu via pessoas bebendo, bebi cachaça Tarantim, foi durante o meu trabalho de artesão, outros índios chegaram com a cachaça e eu bebi.

Dois indígenas entrevistados contaram ter bebido aos dezesseis anos, sendo que um deles bebeu cachaça com um amigo de vinte e cinco anos quando estava numa festa. Disse também que nessa época os seus amigos sempre bebiam depois do trabalho, trabalhava em obras e que assim ele também passou a beber com frequência sempre que saía do trabalho. Outro indígena confessou: [...] *aos dezesseis anos bebi Catuaba Selvagem e cerveja, estava num bairro vizinho à aldeia com amigos não indígenas.* Alguns dos homens entrevistados tiveram sua primeira experiência com bebida destilada na vida adulta:

Homem A: Bebi aos 20 anos, trabalhava em rotação, na construção de uma estrada na cidade de Novo Mundo. Os outros colegas me diziam para beber um pouquinho [...].

Homem B: Aos 20 anos bebi cerveja num bar em Caraiva, antes só vendia lá, foi num bar, eu estava com amigos indígenas e fomos comprar feijão, carne e outros alimentos.

Homem C: Bebi quando já era adulto, bebi carotinho (aguardente) em uma festa com meus amigos indígenas e parentes.

Em relação às mulheres indígenas entrevistadas, a maioria contou que teve o primeiro contato com a bebida alcoólica na infância porque já bebiam o *cauim*, porque tomavam garrafadas preparadas com ervas medicinais e cachaça ou porque presenciavam os parentes bêbados. *Quando eu era criança, eu via a minha mãe beber cachaça temperada com folha de hortã, ela bebia sempre.*

Mulher A: [...] vi minha mãe beber quando tinha 12 anos, eu reclamava com ela porque não gostava que bebesse, eu morava na roça, ela bebia, passava mal e desmaiava, eu ficava com pena dela. Mas agora ela parou de beber, graças a Deus, está forte. Meus parentes não bebem, são evangélicos, mas eu não sou e se tiver dinheiro vou beber cachaça mesmo.

Mulher B: A minha mãe me deu cachaça temperada com ervas numa colher na sexta-feira santa para fechar o corpo, quando eu que tinha seis anos de idade.

Uma das indígenas contou que aprendeu a beber aos treze anos quando se casou, porque o marido já bebia e, atualmente, consome “pinga”, “cachaça Pirassununga” e “Juninho”. Sem se intimidarem com as perguntas uma delas disse: *Vi uns amigos lá em Porto Seguro, no primeiro gole minha filha eu já gostei [...] da cerveja.* E acrescentaram dizendo que é gostosa, porque se fosse ruim, iam parar de beber.

A maioria das mulheres afirmou ter sido incentivada a beber pelos maridos e namorados ou amigas. A motivação para o consumo do álcool ocorreu na maioria das vezes dentro da família, por diversão, porque os pais ou os irmãos bebiam ou por influência dos amigos e parentes.

4. Conduta Bebedora

Dentre os tipos de bebidas alcoólicas geralmente consumidas pelos Pataxó, os indígenas citaram cerveja, aguardente (cachaça) de diversos tipos e marcas como, por exemplo, Cai Boca, Carotinho, Boroca, Pirassununga, Vinte e Nove, além de conhaque e bebidas que eles denominam de “temperadas” (aguardente misturada com ervas). A preferida é a aguardente (cachaça, pinga), seguida da cerveja e bebidas temperadas. Alguns entrevistados afirmaram consumir diferentes tipos de bebidas na mesma ocasião, como por exemplo: cerveja, cachaça e conhaque.

As principais razões para consumo foram diversificadas, mas a maioria dos indígenas afirmou naturalmente que bebe porque dá vontade, porque está acostumado e porque gosta,

Homem A: Por diversão e às vezes por sentimento, tristeza, passei a beber depois que perdi a minha mulher. Às vezes fico desanimado e bebo para relaxar.

Homem B: Acho que fica melhor, melhora a situação mais um pouco, é mais pelo esporte mesmo, pelo prazer.

Homem C: Bebo para distrair mais um pouco, aos domingos porque não trabalho, quando tenho *caiambá* (dinheiro).

Homem D: Bebo por influência do futebol nos finais de semana, aos domingos eu jogo futebol e o prêmio são caixas de cerveja.

Homem E: Bebo para esquentar e dormir.

Homem F: Bebo para conversar, fico mais alegre porque sou um pouco tímido.

Para compreender melhor estes relatos, vale a pena recuperar a afirmação de Calanca explicitada no capítulo 4: “[...] o ser humano, sempre procurou fugir de sua condição cotidiana, empregando substâncias que aliviassem seus males ou que propiciassem prazer”. (CALANCA, 1991 *apud* AZEVEDO 1999).

Sobre o momento do dia em que consomem bebidas alcoólicas a maioria dos homens associou o consumo ao prazer e lazer, como antes de ir a alguma festa, quando

está reunido com os amigos, aos domingos porque não trabalha nos jogos de futebol, quando vai à cidade e nos fins de semana.

Outros índios disseram que sentem mais necessidade de beber depois que comem, após o café da manhã, por exemplo, ou ainda à noite, porque faz frio e serve para ajudar a relaxar e dormir.

Em relação aos espaços de aquisição, o modo de obter a bebida é fácil: os índios compram nas mercearias da própria aldeia ou adquirem quando saem da aldeia e vão até a cidade. Em alguns casos, andam a pé até doze quilômetros para comprar a cachaça nos bares.

Ainda sobre os espaços de aquisição de bebidas alcoólicas, uma mulher respondeu: *A cachaça eu compro na feira já temperada ou eu mesma, tempero. A cerveja eu obtenho com os amigos, eles pagam.* Percebeu-se a convivência dos parentes em relação ao consumo do álcool:

Bebo mais no final de semana, sábado e domingo. Se tiver bebida, também bebo no meio da semana na hora da comida. Meu pai dá o dinheiro para a minha mãe comprar alguma coisa e ela me dá escondido para comprar a temperada. Meu pai não gosta, mas ele entende porque já bebeu muito. Lá em Itabela muitas vezes fui buscar ele bêbado na feira.

Em relação à quantidade de bebida consumida, uma entrevistada disse que se sentir fome, costuma tomar uma dose (três ou quatro dedos de cachaça) e três latas de cerveja. Outra contou que quando está com os amigos [...] *misturo cauim com vinho e com cachaça pra me divertir.*

A maioria das mulheres, entretanto, costuma fabricar sua própria bebida em casa, compram a cachaça e “temperam”, misturando vários tipos de ervas. Se beberem conhaque, por exemplo, costumam ingerir de cinco a dez copos, se for cerveja, de oito a dez latas e no caso de cachaça temperada ou “corote”, a maioria diz que leva dois dias para consumir uma garrafa de “corote” (500 ml de cachaça).

De modo aleatório, alguns dos entrevistados referiram mais de um lugar onde consomem bebidas alcoólicas destiladas. Sete indígenas disseram que costumam beber em sua própria casa.

Dois entrevistados bebem na casa de amigos, três fora da aldeia e um deles bebe em bares de Corumbau, afirmando que vai para casa quando vê que já está “*passando dos*

limites, hoje em dia é difícil beber em companhia de amigos". Outro revelou que bebe em Caraiva onde trabalha como artesão e depois de beber vai para casa e dorme. Um dos entrevistados afirmou que não bebe em sua própria casa porque seu pai não gosta.

Em relação à frequência com que consomem álcool¹⁸⁰, três entrevistados confessaram que bebem todos os dias, especialmente no verão. Dois indígenas disseram que bebem uma vez por semana, outro ingere bebida alcoólica duas vezes por semana. Os demais entrevistados afirmaram beber só uma vez ao mês, ou apenas de vez em quando.

Sobre o que costumam fazer após o consumo do álcool, dentre os doze indígenas entrevistados, nove responderam que, na maioria das vezes, depois que bebem vão comer e em seguida dormir. Quatro deles disseram que, dependendo do ânimo, ficam conversando com os amigos e contando histórias por muitas horas. Um falou que geralmente faz trabalho na enxada (capinar e roçar) depois que bebe, outro faz artesanato (arco-flecha, maracá, gamela, lança e cocá) e outro costuma jogar sinuca e dois deles saem para dançar forró nas festas depois que bebem.

Em relação às mudanças comportamentais causadas pela ingestão de bebidas alcoólicas, a maioria dos homens entrevistados revelou que se sente melhor após o consumo de álcool, o que se pode observar nas falas:

Homem A: Fico mais alegre e falante.

Homem B: Me sinto mais solto porque normalmente sou mais fechado.

Homem C: Fico mais alegre, conversador e perco a vergonha.

Homem D: Eu brinco e fico mais alegre, fico pensando em coisas, penso na minha vida.

Homem F: Fico mais alegre, começo a cantar e faço graça pros *quitoco* (crianças).

Dentre as sensações negativas após o consumo de bebidas alcoólicas, um entrevistado contou que a sente frio, bebe para esquentar e depois pela manhã, ao acordar treme de fraqueza, só melhora quando bebe outra vez. Outro indígena disse que se sentia mal, tinha falta de ar, sensação de solidão, pressão alta e uma vez vomitou muito e teve ilusão de estar conversando com espíritos.

¹⁸⁰ Foi possível observar que alguns dos entrevistados hesitavam ao responder essa pergunta enquanto outros demonstravam não ter certeza da frequência com que consumiam bebidas alcoólicas.

Homem A: Já passei mal por causa de beber. Eu estava frequentando a Igreja Assembleia de Deus e o pastor me convidou para ir a um Centro de Recuperação. Passei 9 meses lá, fiz amizade com o pessoal, rezava todos dias. Voltei a beber, mas não como antigamente que eu bebia o dia inteiro, 24 horas.

Homem B: Choro porque me dá tristeza de ter bebido e fico chorando sozinho.

Interrogados se apresentavam conduta agressiva após o consumo do álcool, todos os indígenas de Barra Velha disseram que nunca agrediram ninguém ou provocaram briga após ingerirem álcool.

Em Aldeia Velha, foram verificadas condutas agressivas envolvendo brigas fora da aldeia com não indígenas, além de comportamentos autoagressivos como esmurrar a parede e pequenos acidentes como cortes, quedas e machucados (pequenas lesões) em diversas partes do corpo.

Homem A: Jogaram a cerveja no meu rosto, reagi e briguei de porrada.

Homem B: Pegaram um taco de sinuca e quebraram nas minhas costas. No passado quando eu tomava mesmo eu ficava mais alegre, mas dependendo do motivo eu encarava uma briga também.

Homem C: Já tomei várias quedas, já me machuquei na pista ao cair da bicicleta na estrada e quando acordei estava em Porto Seguro, me levaram ao médico e tirei um raio X da cabeça.

Um dos entrevistados disse que, em uma ocasião, teve problemas sérios por causa da bebida, bateu em pessoas na rua e em seu irmão. Depois veio o arrependimento, conversou com sua mãe, mas não teve coragem de falar com as pessoas agredidas. Acredita que elas sabem que foi por causa do álcool o perdoaram por isso. Alguns indígenas relataram agressividade e desagregação familiar por causa da bebida,

Já bati a cabeça na parede da minha casa e me machuquei sem querer. Também já dei murros em porta com raiva há 5 anos atrás quando a mãe dos meus filhos me deixou por causa da bebida e de outras mulheres que eu ficava. Eu não queria me separar da minha mulher, não me conformava e por isso dava murro na porta. Ela ficou com os nossos filhos e eu para me consolar arrumei outra, mas depois me separei também.

Coloma (2001), já citado no capítulo 4 (item 4.3.3) considera que o processo de alcoolização é um fenômeno que desencadeia um conjunto de problemas, na maioria das vezes se configura como um catalisador de atos agressivos e autoagressivos, o que indica sua íntima relação com a violência.

Os entrevistados compartilharam aspectos da sua conduta ética: costumam beber antes do almoço e do jantar para abrir o apetite ou à noite antes de deitar para ter um sono mais tranquilo. Uma das entrevistadas disse que só bebe uma vez por mês quando tem dinheiro.

Mulher A: Sábado e domingo é na rua. Até sexta-feira eu bebo em casa e sábado e domingo bebo em bares diferentes de Arraial D'Ajuda.

Mulher B: Antes do almoço e do jantar e quando estou com os amigos na casa de alguém tomo cachaça e quando estou num bar tomo cerveja.

Mulher C: Quando eu vou para festa, em casa na hora que eu vou almoçar tem que ter uma "cai boca".

Mulher D: É, sexta em casa, dia de sábado e domingo na rua.

Mulher E: Se tiver eu bebo qualquer hora: de manhã, de tarde ou de noite.

Algumas disseram que gostam de beber porque ficam mais alegres e desinibidas. Uma indígena se manifestou como se sente dizendo, [...] *eu vivo triste pensando nos meus problemas, tenho medo e me preocupo com os filhos*. Ela confessou que uma das filhas sai e bebe muito, dormindo fora de casa e o filho está preso por causa do crack. Disse que sua vida é muito atribulada e que a filha já está com amnésia por causa da bebida e precisa ser vigiada para tomar os remédios.

Em relação ao tipo de bebida que consomem uma delas falou que *Cerveja, cachaça, licor, conhaque, tudo, isso aí já é uma droga mesmo*. Expressaram que a bebida ajuda a esquecer os problemas e que [...] *o tempo passa mais rápido, me dá sono depois que eu como, tenho mais sono, durmo melhor e sonho mais*. A carência afetiva foi referida como causa do consumo de álcool: *Eu acho que comecei a beber por falta de carinho, porque eu não tive carinho do meu pai*.

A respeito dos comportamentos que as mulheres indígenas manifestam após o consumo da bebida, uma delas disse que ficava mais agressiva e nervosa, se alguém dissesse algo que não gostasse, responderia na hora. Uma das entrevistadas afirmou que nunca brigou com ninguém, mas se alguém a perturbar quando está bebendo, reage. Outra indígena disse: *Fico mais besta, pego o meu dinheiro e dou tudo, até pro meu pai. O espelho de beber quem me deu foi ele*, reafirmando a influência da família no consumo. Uma informante alegou: *Fico com a cabeça e o corpo ruim, meu corpo fica mole, passa a fome, não dá vontade de comer*. E demonstrando cuidado com sua segurança, uma índia disse que só bebe, *com o meu tio Beto e meu irmão Zé do Mangue, mas com outras pessoas não bebo não*.

5. Corpo e embriaguez

Para investigar as emoções, sensações e reações corporais e as alterações percebidas nos estados de embriaguez se perguntou sobre como se sentem após o consumo do álcool.

Sobre os efeitos da ingestão de bebidas alcoólicas, a maioria das mulheres afirmou sentir fome e sono, contaram que depois de beber costumam comer e dormir.

Em Barra Velha a maioria dos indígenas entrevistados revelou se sentir mais forte e trabalhar melhor quando não consomem álcool. Já em Aldeia Velha disseram que se sentem despreocupados ao beber, dormem melhor e a consciência fica mais limpa.

Em relação à quantidade de bebidas destiladas que costumam consumir até ficar embriagado, varia muito. Um índio falou que consome vinte e quatro latas de cerveja e outro disse que toma dois *corotes*¹⁸¹ inteiros de cachaça. Depois de consumir grande quantidade de álcool, um indígena afirmou: *não ando mais direito, perco o equilíbrio, esqueço das coisas, na hora de comprar bebida dou dinheiro demais, esqueço da bebida e de outras coisas nos lugares por onde ando.*

Sobre as sensações pós-consumo, um indígena contou que fica dormente e quando sente que passou dos limites, deita e dorme. Outro entrevistado afirmou ter se perdido: *tomei uma Cai Boca e dormi dentro de uma moita de mato perto da escola, me encontraram entevado de frio, me pegaram e me levaram para o hospital.* Disse que não lembrava do que aconteceu, ficou somente com uma sensação de dormência, culpa e medo. *Adormece, fica dormente o meu corpo e também tremendo; ah eu fico pensando: será que eu vou morrer agora? Fico com medo de dormir e quando tiver dormindo morrer.*

Informantes do sexo masculino expressaram que sentem ânsia de vômito, não tem mais vontade de beber nem de fazer as coisas, mas enquanto estão embriagados encaram briga, ficam mais “macho” (corajosos).

Quase todos revelaram que quando passa o efeito do álcool tem dores de cabeça e se sentem culpados e com vergonha, como confirma o relato de um indígena:

Vou tomando, tomando de dois em dois meses, tenho vontade de beber até ficar embriagado. Às vezes me dá um vazio por dentro e vem uma

¹⁸¹ “Corote” é uma marca de aguardente, cuja garrafa de plástico é pequena (500 ml), portanto, mais fácil de esconder entre os alimentos (arroz, farinha, etc.) ao entrar na comunidade, já que a entrada de bebidas alcoólicas é proibida.

lembrança das coisas boas que eu tive e perdi, a família principalmente. Antes eu já ficava embriagado, mas fiquei pior agora. Morei 5 anos com a mãe de meus filhos, a segunda mulher morei por 1 ano e a terceira mulher por 2 anos. Gostei muito da última, ela quis me ajudar, ela é viciada em drogas, maconha e crack.

A maioria das mulheres indígenas entrevistadas contou que sente dores de cabeça depois que o efeito da bebida passa. Uma mulher disse que nunca fica tonta, porque passa mal se bebe demais, então procura controlar a quantidade de bebida que ingere: *Vômito, eca, quando eu penso me dá tristeza*. Foi possível perceber, em seus discursos, o arrependimento posterior ao consumo de álcool:

Mulher indígena 1: às vezes bebia porque estava contrariada com muitos problemas com meus filhos. Já me arrependi porque não podia beber porque ficava sem disposição depois, com dor de cabeça e me arrependia.

Mulher indígena 2: É quando a bebida sobe para a cabeça, se fica um pouco tonta e não sabe o que faz.

Mulher indígena 3: Eu penso às vezes, por exemplo: vou pra festa hoje e quando estou bebendo não ligo pra nada, não penso em nada, quando é no outro dia eu lembro, ai pra que eu fui gastar o meu dinheiro? O dinheiro de comprar outras coisas eu fui gastar em cachaça. Falta um pão aí a gente vai lembrar disso.

No entanto, algumas entrevistadas disseram que não se arrependem depois que bebem porque a bebida as deixa mais relaxadas e quando o estômago começa a doer, param de beber. Uma delas disse que não se arrepende porque não está fazendo nada de errado e não bebe na frente dos filhos, [...] *porque se meus filhos me verem bebendo, eles tomam a garrafa, saem correndo e derramam a bebida no mato*. Outra mulher afirmou que: *não sinto vergonha nem culpa, nem me arrependo porque eu não bebo em porta de bar, só bebo em casa*.

6. Álcool e sexualidade

Buscando-se compreender se índios Pataxó relacionam a conquista sexual ou a desinibição em relação ao sexo oposto com o consumo do álcool, bem como a prática de sexo inseguro, perguntou-se aos homens se o ato de beber facilitaria a conquista das mulheres. Alguns se mostraram tímidos, porém outros entrevistados disseram que têm mais coragem de abordá-las quando estão embriagados.

A maioria dos entrevistados disse que o consumo do álcool dá mais coragem para a abordagem do sexo oposto porque ficam mais comunicativos e se expressam melhor, porém, um deles disse que [...] *tenho uns amigos que bebem e ficam fogosos pro lado das mulheres*,

mas elas não querem ninguém embriagado. Outro entrevistado revelou que só ocorre a prática sexual se [...] *ela também estiver embriagada, mas outra mulher¹⁸² não aceita ninguém embriagado.*

Alguns entrevistados confessaram que depois do ato sexual sentem-se inseguros quando não conhecem a pessoa e terem praticado sexo inseguro, isto é, sem o uso de preservativo. Porém, a maioria deles demonstrou despreocupação quando praticou sexo inseguro, pois conhecia a parceira e tinha certeza de que ela não possuía nenhuma doença porque ela era indígena. Associaram a etnicidade à segurança na prática do sexo seguro.

Homem indígena 1: Eu me senti normal, não me arrependi porque já conhecia ela e sabia que não tinha doença.

Homem indígena 2: Fiquei normal porque conhecia as pessoas, elas eram indígenas também.

Apenas um dos participantes confessou que ficou preocupado depois de fazer sexo após beber álcool e disse que se arrependeu muito,

Fiquei arrependido. Teve uma vez que fiquei 6 meses preocupado e com medo de pegar uma doença como a AIDS. A primeira vez em que a gente fica com uma pessoa estranha, fica preocupado. Só me tranquilizei quando fiz os exames. Hoje quando fico muito embriagado eu não procuro mulher.

Em relação às mulheres, as que são viúvas ou separadas e as com sessenta anos de idade ou mais revelaram que, depois de perderem seus maridos ou companheiros, não mais tiveram relações sexuais. As mais velhas disseram que acham “feio” namorar por causa da idade, mas confessaram que quando tinham homem em casa, bebiam com eles.

Outras mulheres revelaram que não costumam praticar sexo inseguro quando estão embriagadas: *Só faço sexo com o meu próprio marido, nunca usamos camisinha, eu confio nele e ele em mim.* Apenas uma delas demonstrou preocupação com a prática do sexo inseguro, dizendo que, [...] *tenho minhas camisinhas. Já tenho três filhos. Se não tiver camisinha não rola¹⁸³.*

Interrogadas se a bebida ajuda ou atrapalha na conquista do parceiro, uma delas disse [...] *quando bebo eu nem gosto de tocar no meu marido, ele fica pra lá.* Enquanto outras mulheres afirmaram que o álcool atrapalha as relações com os homens porque *tem homem que não gosta de ver mulher assim em bar bebendo [...]* e apenas uma disse que estar embriagada favorece a aproximação com os homens porque perde a vergonha de abordá-los.

¹⁸² Se refere às mulheres sóbrias.

¹⁸³ “Rolar” significa ocorrer, acontecer.

Para Freedman (2004) as supostas diferenças entre homens e mulheres já serviram para discriminar social e politicamente as mulheres. A diferença sexual sempre foi o suporte do discurso de legitimação do poder dominante dos homens sobre as mulheres. Esta autora salienta que o debate sobre diferença e igualdade participa de um debate mais amplo: o da natureza e da cultura. A própria discriminação da diferença sexual é baseada na dicotomia entre natureza e cultura, entre feminino e masculino, entre essência e cultura também. É por isso que este debate das feministas não é apenas um debate sem importância na sociedade atual. Reflete uma nova preocupação com a divisão arbitrária e altamente binária da própria sociedade ocidental e suas estruturas de pensamento.

7. Álcool e família

A categoria álcool e família verificou o impacto do consumo de álcool na vida familiar dos entrevistados. Ao perguntar se o consumo de álcool afeta a vida familiar, a maioria dos entrevistados revelou que sim. Foi possível perceber que os comportamentos aditivos prejudicam não só as relações matrimoniais como também as relações entre pais e filhos.

Homem A: Afeta porque minha esposa detesta que eu beba, meus filhos também não gostam. Às vezes eu sentia vergonha da minha filha mais velha de 10 anos quando ela me via andando de um lado para outro. Às vezes eu me desentendia com amigos por causa da bebida.

Homem B: Meu pai, minha mãe e minhas irmãs ficam muito tristes quando eu bebo, me pedem para parar de beber. Minha família me dá conselhos, principalmente meu pai, diz que eu sou um filho bom, mas que fico agressivo em palavras quando bebo.

Alguns homens entrevistados contaram que quando chegam em casa, depois de beber, suas mulheres reclamam e brigam com eles. Dois deles contaram que, depois que suas mulheres passaram a beber também, as reclamações pararam. Observou-se cumplicidade em relação ao consumo de álcool porque a mulher desistiu de tentar convencer o marido a parar de beber, ou porque escolheram beber juntos para se reaproximar. Entretanto, um dos entrevistados revelou que quando sua mulher começou também a beber, eles brigaram e se separaram.

O processo de autonomia feminina mostra que as últimas três décadas, no que se refere às representações do movimento, se configuraram a partir de uma evolução da situação das mulheres nos diversos campos de atuação: das recentes descobertas científicas à constante expansão da direitos específicos, desde a integração em setores “masculinizados” até a formação de representações e organizações capazes de buscar o equilíbrio nas relações sociais (classe, sexo, raça, geração, religião etc.).

As mulheres indígenas relataram que quando chegam embriagadas em casa os filhos reclamam – *eles não aceitam que eu beba* –, ou então que recebem críticas da mãe – *ela diz pra mim parar de beber, senão eu não vou mais ver os meus filhos, isso me dá vontade de beber mais ainda, tem muitos anos que eu não vejo eles*¹⁸⁴. As mulheres casadas explicaram que seus maridos não reclamam porque também bebem. Algumas entrevistadas disseram que o consumo do

¹⁸⁴ Os filhos da entrevistada vivem em São Paulo.

álcool não afeta a vida familiar porque os filhos também bebem. Uma mulher revelou que a bebida causou violência intrafamiliar:

[...] sou tranquila. Já levei uma facada do meu irmão nas costas porque ele usava drogas e queria me estuprar e foi pela minha barriga que o médico tirou o sangue coalhado. Eu estava sozinha em casa, mas ele não conseguiu porque na hora passou um amigo que gritou e o meu irmão saiu correndo.

8. Álcool e trabalho

Com a finalidade de observar como os indígenas relacionam o consumo de bebidas alcoólicas ao trabalho, percebendo se interfere ou não nas suas atividades laborais, nessa etapa da pesquisa lhes foi perguntado de maneira direta se eles costumam beber durante o trabalho.

Um deles foi enfático ao afirmar que não mistura trabalho com bebida e só bebe nos finais de semana. Revelou que é conselheiro dentro da comunidade e já fez muitos trabalhos como palestras e CDs sobre a história e cultura indígena e que por isso deve dar exemplo aos demais.

Luciano (2006) explica a diferença entre lideranças tradicionais constituídas pelos caciques e as lideranças indígenas que atuam na dimensão política, que costumam exercer funções específicas como dirigentes de associações indígenas, intermediários nas articulações com a sociedade não indígena, interlocutores com outras comunidades indígenas, atuam na preservação da história e cultura indígena e na revitalização dos idiomas originários.

A metade dos indígenas afirmou que, o fato de consumir bebidas alcoólicas não atrapalha o desempenho no trabalho porque, eles trabalham por conta própria ou porque há outras pessoas que também bebem no ambiente de trabalho. Alguns disseram que o hábito de beber está relacionado com o trabalho e geralmente bebem com os colegas após encerrar a jornada laboral. Em alguns casos o primeiro consumo ocorreu por influência dos próprios colegas de trabalho. Alguns homens entrevistados afirmaram que a bebida não atrapalha em nada porque só bebem nos finais de semana, quando não estão trabalhando.

Homem A: Quando saio do trabalho passo num bar e bebo um pouquinho.

Homem B: Bebo mais nos finais de semana, bebo pouco.

Homem indígena 3: Eu estava trabalhando e os meus colegas me diziam pra beber um pouquinho, reclamavam porque todos estavam bebendo e eu não, e diziam: “bebe que é bom...” eu via os outros bebendo e comecei a beber.

Dois indígenas confessaram que beber durante o trabalho lhes prejudicou e um deles, que é pescador, revelou que a bebida *já me atrapalhou no trabalho porque não se pode ir bêbado para o mar, mas o patrão é meu amigo e no dia seguinte eu fui. Não era meu patrão é mais um amigo, eu não tenho compromisso sério de trabalho não*. Outro confessou que perdeu dinheiro no trabalho por causa da bebida [...] *peguei meus artesanatos e vendi tudo baratinho, para vender rápido e comprar mais bebida, eu vendi produtos de 30 reais por 10 reais*.

Três indígenas revelaram que foram repreendidos pelos patrões ou porque se atrasaram no trabalho ou não foram trabalhar por causa da bebida. Alguns índios disseram que foram incentivados a beber por colegas, porém a maioria deles afirmou que bebia por livre e espontânea vontade.

As mulheres, em sua maioria, não trabalham fora de casa e disseram que, quando bebem, costumam ouvir música e realizar atividades domésticas normalmente, afirmando que o consumo do álcool não afeta suas tarefas cotidianas. Apenas uma que trabalha fora disse que *no trabalho é mais difícil porque quando eu bebo não consigo trabalhar, por isso não bebo quando trabalho*. Reconheceu que seu patrão chama atenção dela em relação à conduta bebedora porque ele só quer o seu bem, revelando com isso que compreende que a bebidas alcoólica pode lhe fazer mal.

9. Álcool e comunidade

A categoria álcool e comunidade buscou compreender as relações do bebedor com a sua comunidade, verificando as regras estabelecidas para o consumo do álcool, bem como as reações coletivas aos comportamentos aditivos.

Interrogados se conheciam mais pessoas na comunidade que consomem bebidas alcoólicas, onze indígenas disseram que sim, referindo-se a vizinhos e amigos. Apenas um deles respondeu que não conhece outros bebedores, além dos membros da sua família. Em Aldeia Velha os indígenas relataram que muitas pessoas bebem: *Muitas, se for contar não dá tempo (risos) o dia é pouco, e isso porque é proibido aqui dentro*. Outro entrevistado afirmou que mais da metade dos indígenas da comunidade consome álcool.

Sobre a proibição do álcool, alguns dos entrevistados disseram que bebem escondido, pois *não é permitido beber não, bebem de teimoso os caboclos. Nem um dia se pode beber aqui dentro*. Afirmaram que o cacique e o vice-cacique¹⁸⁵ não permitem o consumo de álcool dentro da aldeia. Acusam o cacique de ter permitido e depois cancelado a permissão de trazer bebida pra dentro da aldeia. Expressam que as regras em relação ao consumo do álcool não são claras e dizem que o cacique: *faz churrasco lá direto com cerveja, na casa dele mesmo*. Mesmo com a proibição estabelecida alegaram que [...] *tem alcoolista que compra e traz escondido aqui pra dentro da aldeia*.

“Deve-se notar que a produção, distribuição e consumo das cervejas e outras bebidas nativas são indissociáveis da estrutura social em que são elaboradas, e estão umbilicalmente ligadas aos sistemas hierárquicos presentes em cada sociedade”. (FERNANDES, 2011, p. 86).

Em Barra Velha o cacique também não permite que bebam, entretanto é permitido vender cerveja dentro da comunidade, observando-se contradições em relação ao consumo de bebidas alcoólicas na comunidade. Como também acontece em Aldeia Velha, eles bebem escondido, no fundo do quintal e em casa, alegando que o próprio chefe sabe e conhece as pessoas que bebem: *Ele não gosta, às vezes chama a atenção, dá conselho*.

Szasz (1990), referido no capítulo 3, destaca a ambiguidade inerente à permissão e/ou proibição do consumo de bebidas alcoólicas em diferentes contextos socioculturais. Nestes âmbitos, o aspecto ritual se contrapõe com as demais dimensões associadas ao

¹⁸⁵ O vice-cacique toma as decisões quando o cacique está ausente.

consumo. A ambivalência característica do consumo de bebidas alcoólicas se expressa na aprovação ou desaprovação; nos efeitos benéficos ou nocivos e conseqüentemente na promoção, proibição ou controle sobre seu uso, podendo apresentar grandes contradições.

Alguns se referiram aos festeiros que costumam comprar cerveja para que os indígenas bebam nas festas da aldeia. Outros revelaram que a FUNAI¹⁸⁶ quer proibir, mas não consegue porque nessas festas a venda de bebida alcoólica é autorizada, mas somente cerveja.

Quanto às representações e opiniões dos bebedores em relação a outros indígenas que consomem bebidas alcoólicas, alguns disseram que eles estão se divertindo, porque não tem nada melhor pra fazer, enquanto outros afirmaram que [...] *não acho nem certo nem errado, é a vida deles*. Todavia, manifestaram o desejo de que,

Homem A: Alguém os leve para uma sala de recuperação, porque eles bebem todos os dias. Só conheço esse casal de vizinhos, eu ajudo muito eles com alimentação, dou feijão, arroz que compro com o dinheiro do meu artesanato indígena.

Homem B: Eu não acho certo, mas às vezes a gente vai dar um conselho e eles não gostam e dizem: *ah, não estou bebendo com o seu dinheiro*.

Homem C: Eu não sou contra eles não, eu dou valor a eles porque ficam mais tranquilos.

Quanto às reações negativas dos amigos diante do seu hábito de beber, os indígenas entrevistados foram enfáticos ao afirmar que,

Homem A: Eles não se sentem bem, sentem vergonha de me levar para casa quando estou embriagado, mas tenho poucos amigos que não bebem.

Homem B: Tenho alguns amigos evangélicos que gostam de mim e me dão conselho, às vezes eu vou na igreja deles.

Porém, outro entrevistado se referiu à socialização oportunizada pela bebida, afirmando que facilita a amizade com determinados indígenas e que, se parasse de beber acredita que eles se afastariam.

¹⁸⁶ FUNAI – Fundação Nacional do Índio que é uma instituição governamental criada em 1967. Atualmente está vinculada ao Ministério da Justiça sendo a responsável por estabelecer e executar a política indigenista brasileira. Informações disponíveis em: <http://www.funai.gov.br/>. Acesso em: 05 jul. 2012.

Manifestaram sua opinião em relação às pessoas que não bebem, os relatos foram diversificados, um entrevistado respondeu: *Chamo de 'careta'¹⁸⁷, sempre falam alguma coisa, eles estão certos, mas a gente não cumpre o que eles falam*, admitindo que os não bebedores costumam aconselhá-los a deixar a bebida afirmando que quem não bebe tem mais vantagem, porque [...] *evitam muitas coisas como se machucar, tomar uma queda, brigar com parentes*.

Um indígena admitiu que não beber é bom, *eu acho legal e queria ser assim porque elas são mais felizes, são mais conscientes e sabem o que estão fazendo*. Pontuaram a associação do ato de beber com o dinheiro, porque quem bebe acaba gastando o dinheiro todo e quem não bebe, pode economizar. Outro entrevistado acredita que quem não bebem tem melhores perspectivas de futuro: *Eu penso que vão fazer progresso pra frente, qualquer progresso*.

Mulheres entrevistadas afirmaram que quarenta por cento dos moradores das aldeias bebem normalmente: amigos, vizinhos e parentes. *“O meu filho mais velho bebe de vez em quando e a minha filha caçula de 16 anos.”* Porém, quando questionadas se, alguma vez deram bebida alcoólica para seus filhos elas responderam: *Nunca dei e jamais vou dar bebida alcoólica para os meus filhos. Eles já são adultos, se eles quiserem, eles bebem, só não o caçula, esse eu não deixo beber não*.

Identificou-se contradições em relação ao consumo de bebidas alcoólicas, sendo considerado normal pelos indígenas, embora um deles tenha afirmado que: *O cacique não gosta, mas bebem de teimoso*.

Como já foi exposto no capítulo 3, Escotado aborda a transgressão às regras sociais através do consumo de álcool, referindo-se ao perigo de determinados grupos tornarem-se irreverentes formando contraculturas ou condutas desviantes em relação ao uso do tempo e dos valores estabelecidos pelos poderes vigentes. (ESCOHOTADO, 1999).

Alguns relatos indicam que relações familiares são afetadas pelo consumo do álcool: *Eu me separei do meu marido por causa de bebida, ele bebia e queria me bater*.

Em uma comunidade investigada, um indígena afirmou que: *o cacique não gosta que beba, agora foi proibido mesmo. Ali na porteira, eles não permitem que entre com bebida, mas quem bebe esconde*. No entanto, em outra comunidade um informante expressou que: *permitem beber*,

¹⁸⁷ “Careta” significa antiquado ou fora de moda, sendo uma expressão utilizada como gíria de linguagem.

comprar a bebida lá fora e trazer aqui pra dentro. A convivência do líder da comunidade, acaba facilitando a entrada de bebida na aldeia,

Homem A: Trago com eles vendo, o cacique, porque ele que dá liberdade para as pessoas trazerem a bebida aqui pra dentro, se ele falasse que não era pra trazer, a gente tinha que respeitar, mas ele não fala nada.

Homem B: Eu entro e saio da aldeia com bebida, nunca falaram nada não.

Em relação às pessoas que não bebem, mulheres entrevistadas associaram a bebida ao sentimento de tristeza, alegando que as pessoas que não são bebedoras [...] *são alegres [...] vivem melhor porque não gastam o dinheiro que pegam com bebida.* Algumas mulheres indígenas alegaram que quem não bebe se fizer algo errado é por livre e espontânea vontade, demonstrando que, por outro lado, quem bebe age às vezes sem pensar e não por vontade própria, mas sim por influência da bebida.

10. Álcool e saúde

A categoria álcool e saúde de análise explicitou a autopercepção dos indígenas sobre os efeitos do álcool sobre a saúde, verificando se consideram o consumo abusivo como enfermidade e observando a simultaneidade de patologias referidas por eles.

Um dos entrevistados acredita que um pouco de álcool todo dia é bom para a saúde, alegando que viu isso no jornal, mas não significa dizer que deve se embriagar. Outro afirmou que *depende da doença, porque às vezes o álcool ajuda a curar quando coloca uma planta dentro serve de remédio, como a carqueja.* O uso das bebidas temperadas na cura de enfermidades foi referido por muitos indígenas entrevistados.

A maioria expressou que a bebida é prejudicial para quem tem pressão alta e que não faz bem à saúde, enfraquece o corpo e a mente: *A minha mente e o meu corpo não enfraqueceu ainda não, sempre faço caminhada de 6 km para Corumbau.* Nos discursos foi possível perceber que eles associaram o consumo de álcool ao envelhecimento rápido e até mesmo à morte prematura,

Homem A: Acho que prejudica o pulmão, o fígado, a cabeça, a memória não se desenvolve no trabalho.

Homem B: Acho que está afetando a minha saúde, acho que estou cansando mais rápido, tenho dor de cabeça às vezes.

Homem C: Dá África¹⁸⁸ nos ossos, é dor nos ossos e chega até a AIDS, HIV1 porque bebe e esquece de usar camisinha nos relacionamentos. O HIV5 se chama “amerpa”, a pessoa emagrece, depois engorda e morre rápido.

Ao perguntar se teve alguma enfermidade em consequência do consumo de bebidas alcoólicas, a maioria dos entrevistados revelou que não, mas depois de alguns minutos de conversa foram contando suas experiências.

Já passei mal por causa de beber. Eu estava frequentando a Igreja Assembleia de Deus e o pastor me convidou para ir a um Centro de Recuperação, passei 9 meses lá, fiz amizade com o pessoal, rezava todo dia. Voltei a beber, mas não como antigamente que eu bebia o dia inteiro, 24 horas.

Sobre a bebida mais consumida na aldeia, alguns entrevistados disseram que é a cachaça Pirassununga 29. Alguns negaram que consumiam bebida alcoólica e outros disseram que mesmo consumindo, nada afetava em sua saúde: *A minha saúde não afetou em nada. Tem gente que começa a beber e fica barrigudo, incha, meu irmão mesmo já passou mal, teve cirrose e continua a beber, nunca melhorou, a barriga está sempre crescendo.*

Um dos entrevistados revelou que tinha dificuldade para urinar mas, não acreditava que isso tenha sido causado pela bebida, fez cirurgia e agora está melhor. Outros três disseram que são saudáveis e nunca ficaram doentes, mas, um deles falou que a cachaça acaba tirando ele do trabalho e outro acredita que atrapalha na visão, porque depois que começou a beber enxerga menos, “tudo embaçado”.

Uma das mulheres entrevistadas disse que não é viciada em bebida e duas delas revelaram que tem a saúde boa, não sofrem de nenhuma enfermidade e não acreditam que a bebida possa ocasionar problemas para a saúde. Outra, porém contou que agora está melhor de saúde porque parou de tomar cachaça, substituiu pela cerveja, porque a cachaça fazia mal para sua gastrite. Dentre outras doenças relatadas pelas mulheres das aldeias estão os problemas de coluna e de rins, varizes nas pernas e dores no joelho. Duas delas disseram ter gastrite nervosa e quando bebem ficam emotivas demais,

Quando eu bebo fico muito emotiva e mais pensativa. Eu tomo Diasepan, é um remédio para dormir, para a pessoa ficar dopada, é uma droga. Meu pai me obriga a tomar isso pra mim ficar em casa. O remédio é dado pela FUNASA. Ele me internou pra mim ficar na clínica. Um dia ele me bateu, eu fiquei inchada com problema nas pernas e ele achava que era bebida, que eu estava com problema de derrame e na clínica me

¹⁸⁸ África nos ossos é uma expressão popular que quer dizer dor nos ossos.

deram esse remédio, quando saí eu trouxe esses remédios, mas eu me recuperei rápido.

Ao final da entrevista perguntou-se ao entrevistado(a) se gostaria de dizer mais alguma coisa sobre o tema do consumo de bebidas alcoólicas. As respostas foram bastante diversificadas, alguns indígenas demonstraram preocupação com sua conduta bebedora:

Homem A: Eu nunca trago bebida para casa. Meu filho de 22 anos bebe pinga (cachaça). Eu gostaria de parar de beber, eu sei que não é certo, sei que quando faço isso estou prejudicando a mim mesmo. A pessoa que não bebe fica mais positiva, fica forte, é diferente. Mas às vezes fico pensando na vida e acabo bebendo.

Homem B: Eu tenho vontade de parar de beber, mas é difícil parar de beber se não tiver ajuda de um profissional. Vou pensar em procurar um profissional para me ajudar a parar. Sinto vergonha quando recebo críticas e fico triste. Os meus parentes que não bebem me dão conselho pra mim diminuir o consumo de álcool. Meus planos mudaram depois do álcool porque desviei o dinheiro de muita coisa, nem consegui terminar a minha casa ainda.

Homem C: Eu fui ao INSS¹⁸⁹ para me aposentar por causa das minhas varizes [...]. Sinto dor de coluna e dor de cabeça porque quando desmaio eu caio e bato a cabeça no chão [...]. Os meus pés incham por causa das varizes. O sangue tenta circular, mas não consegue. No tempo do frio elas doem e no tempo do calor elas coçam. Eles me chamam de cachaceiro, pensam que é por causa da cachaça. Não posso ficar sentado porque doem as minhas partes inferiores, pênis, ânus e pernas. As pernas ficam cansadas como se eu tivesse pegando peso, quando vou urinar dói o pênis. Estou tomando chá de cana de macaco, aí pára de doer o pênis. Os rins também doem.

Algumas mulheres entrevistadas demonstraram na última pergunta que bebem para espantar a tristeza, a solidão, a monotonia e a saudade dos filhos, parentes e amigos. Outras mulheres aproveitaram a oportunidade para contar que outros parentes também bebem: *Perto de Caraiwa tem uma pequena aldeia, tenho dois irmãos lá que bebem muito, o Churú, o Zé Doutor e meu sobrinho Ozias, também o meu cunhado Ozziel.* Outra, porém disse que as constantes brigas familiares parecem ser uma das causas importantes da conduta bebedora ao afirmar que:

Meu pai parou de beber há 11 anos. Eu tenho vontade de parar de beber, porque a bebida não é futuro pra ninguém, eu era evangélica e não bebia. Eu comecei a beber porque meu pai me bateu e eu fiquei revoltada, mas o exemplo veio dele. Ele vendia cachaça. Ele não gosta do meu filho. Já bateu nele até sair sangue pela orelha. Meu filho está em Arraial D'Ajuda na casa do pai dele porque está com medo do avô.

¹⁸⁹ Instituto Nacional de Segurança Social. Disponível em: <http://www.inss.gov.br/>. Acesso em: 05 jul. 2012.

Pelos relatos dos indígenas entrevistados foi possível observar frequentes casos de violência intrafamiliar decorrentes do consumo de bebidas alcoólicas.

8.2.3 Discussão dos resultados por categoria - Povo Jenipapo-Kanindé

1. Identidade Étnica

Quanto à etnicidade, todos os homens e mulheres entrevistados se autoidentificam como indígenas da etnia Jenipapo-kanindé, sendo que a maioria deles sente alegria e orgulho de serem indígenas, como se observa no relato da mulher indígena AR:

Ah, eu sinto uma alegria. Eu sinto uma alegria de ser indígena e eu tenho um orgulho, onde é que eu chego o povo pergunta da nossa cultura que a gente tem aqui. Eu acho que se não fosse essa nossa cultura aqui, indígena, eu acho que hoje a gente nem era assim nada, né, mas depois que entrou o negócio de ser índio mesmo (oficialmente) aí as coisas melhorou muito para a gente aqui.

Em relação à auto-determinação étnica Luciano (2006) esclarece que,

O reconhecimento da cidadania indígena brasileira e, conseqüentemente, a valorização das culturas indígenas possibilitaram uma nova consciência étnica dos povos indígenas do Brasil. Ser índio transformou-se em sinônimo de orgulho identitário. Ser índio passou de uma generalidade social para uma expressão sociocultural importante do país. Ser índio não está mais associado a um estágio de vida, mas à qualidade, à riqueza e à espiritualidade de vida. Ser tratado como sujeito de direito na sociedade é um marco na história indígena brasileira, propulsor de muitas conquistas políticas, culturais, econômicas e sociais. (LUCIANO, 2006, p. 38-39)

Porém alguns relatos denunciam o preconceito racial vivenciado e, conseqüentemente, a vergonha de usar roupas tradicionais em apresentações fora da aldeia:

Tem vergonha de usar uma roupa, né. Que nem as nossas crianças que a gente tem agora se veste, sai para fora para se apresentar, né, com a roupa indígena, não tem vergonha. Eu não tenho vergonha não. Tá aí, ontem eu disse que ia para o Iguape me apresentar lá, ficaram tudo me perguntando, “tu vem mesmo de roupa de índio?” “Vou, por que? Eu tenho que me mostrar” Eu tenho que mostrar o que eu sou, não adianta eu ser só índia aqui dentro e lá fora eu não mostrar, né. Que nem, até o meu irmão estava conversando aqui com a gente, que quando a gente saía para fora o povo de lá ficava mangando, sabe. Ele tem esse preconceito aí ele diz que o pessoal de lá fica mangando, que uma vez foi com os alunos e ficaram mangando.

Os preconceitos se agravam ainda mais quando se relaciona as categorias etnia/álcool, Fernandes destaca os estereótipos relativos ao índio bebedor,

[...] à figura do índio bêbado acabou por se unir a do índio “*fraco*” e “*pusilânime*” na construção de um paradigma de inferioridade racial. O ato de beber, entendido não como uma doença, mas como imoralidade e signo de debilidade, se tornou uma parte fundamental dos discursos e imagens construídos pelos europeus a respeito dos índios. Um dos mais importantes aspectos da conquista colonial dos povos nativos das Américas foi o surgimento de uma forma peculiar de narrativa, a qual contribuiu para a criação de uma série de narrativas estereotipadas que colocavam colonizadores e povos conquistados em dois polos opostos, marcadamente hierarquizados: civilização/selvageria, limpeza/impureza, temperança/intoxicação, entre outros. (FERNANDES, 2011, p. 33, grifos do autor).

De acordo com os relatos dos homens e mulheres Jenipapo-Kanindé entrevistados, a iniciação ao consumo de bebidas alcoólicas ocorreu na adolescência, entre os 11 e 20 anos de idade, por razões como diversão, curiosidade, influência de amigos, porque viu alguém bebendo ou simplesmente porque deu vontade.

2. Bebida Ritual

O mocoioró é a principal bebida ritual, consumida pelos Jenipapo-kanindé desde a infância, sendo utilizado em suas práticas ritualísticas e culturais:

FA: É mais nos momentos do ritual, do toré, quando estava havendo um evento, uma noite cultural. No momento do Toré é usado o mocoioró e quem está na roda do Toré pode ser criança, jovem ou adulto, quem sentir vontade de provar ou saborear toma. Tem um momento ali quando está no toré, ele pára, aí bebe, aí depois continua de novo.

Além do mocoioró, são consumidas outras bebidas rituais como a jurema e a água de manin:

FA: Olha, tem uns que usa a água de manin que é uma bebida da Imburana que é da etnia dos Tapebas. Também usa. O processo como se faz eu realmente não sei, só sei que ela é feita da Imburana. É um pau que tem, corta umas raízes, colocam de molho, aí forma uma água que se chama água de Manin. Mas o processo mesmo assim como se prepara detalhadamente eu não sei.

Segundo os depoimentos dos homens e mulheres Jenipapo-Kanindé entrevistados, o consumo do mocoioró é de cunho essencialmente ritualístico, integrando as práticas culturais, celebrações, alimentação, rituais de espiritualidade e cura de enfermidades.

AR: Só nas festas, na noite cultural só. Só na noite cultural mesmo quando tem a noite que levam uns 3 litros para rodar, aí cada um toma um pouquinho. E: O que são as noites culturais? AR: É o toré. A gente dança toré. E: Onde acontece?

AR: Acontece no colégio e no museu e também de baixo das mangueiras. E: E qual é o significado do toré? AR: É noite cultural que a gente faz, tipo uma festa. Todo mundo trajado. A gente leva tambor, leva maraca.

AR: Tem. Quando o pessoal de fora vem, né. Porque aqui a gente não tem o... que nem a dona pequena ela faz a oração dela. A gente na hora do toré a gente faz as nossas orações e começa a cantar as músicas antes da festa e as orações. E: Então é um ritual de espiritualidade também, né? AR: Também quando vem o pessoal de fora das outras aldeias também, né, que lá tem os Pajé mesmo e aqui por enquanto a gente não tem Pajé mesmo, assim que nem nas outras aldeias tem.

O testemunho de LN explicita o modo de preparo do mocororó:

LN: Faz o vinho do caju azedo, só do caju mole. Caju azedo, mole, faz o vinho. Quando acabar bota ele pra sentar, coa ele e bota no litro, quando acabar bota no sol ainda, pra poder assentar aquela *bôrra* todinha. Depois que passa um dia ou dois no sol, quem quer tampa, quem não quer não tampa e pode tampar depois de velho, aí pode passar um ano, pode passar dois, passar o tempo que quiser. E: E não evapora? LN: Não, enquanto ele tá novo, ele vai subindo, vai fervendo no sol e solta aquela *bôrra* todinha, ele sai todinho aquele sujo, sobe de baixo para cima, aí fica só o vinho limpo.

3. Motivação para o consumo

Dentre as razões para consumir outros tipos de bebidas alcoólicas, entre estas as destiladas, a maioria dos entrevistados fez referência ao aspecto lúdico: prazer, aventura, lazer, diversão, festa, distração e brincadeira. *JA: Eu bebo, sei lá, acho que as vezes é só mesmo para diversão. Às vezes a gente começa uma brincadeira, “vamos brincar porrinha, vamos ver quem bebe mais. Quem perder bebe”.*

HA: Quando a gente vai beber a bebida nem é muito pela questão do gosto é mais por influência de algum amigo. “Oh fulano, vamo embora para uma festa?” aí pronto, quando chega na festa, a gente começa a tomar. Às vezes nem os amigos todos estão bebendo aí a gente compra um litro e começamos a beber. Quando a gente está só no grupo de amigos é porque a gente começa a conversar, contar alguma história, principalmente do nosso povo, do movimento, aí a gente vai tomando ela. Eu acho que é mais para quando a gente está contando as histórias, não é para as outras coisas.

JV: A veis, a veis a gente não é assim porque a gente quer, certo. Quando a gente “ajunta” dá vontade de brincar, certo. É que quem trabalha assim a gente começa o fim de semana pra gente tomar uma, pra gente divertir. [...] É, eu bebo pra divertir

Os estados emocionais como estar apaixonado, animado, triste ou chateado também foram mencionados como motivos para consumir álcool ou simplesmente por ter esse costume; vontade própria, por gostar do “gosto e do efeito” ou por influência dos outros.

Escohotado (1999) destaca o poder essencial das substâncias de afetar os ânimos e potencializar a serenidade, energia e percepção em um dado momento, diminuindo assim a aflição, apatia e rotina psíquica. Isso explicaria o dom divino e a natureza fundamentalmente mágica atribuídos a estes estados alterados de percepção e consciência desde o início dos tempos.

O consumo do álcool também aparece relacionado com outros fatores como: cura das enfermidades através das bebidas temperadas com ervas; a alimentação, sendo consumido antes as refeições (para abrir o apetite) ou durante as mesmas; o empoderamento, para dar coragem, ficar mais forte ou bravo; por compulsão (quando o entrevistado não consegue parar de beber depois que começa, bebendo até acabar completamente a bebida); e ainda na execução de tarefas: “sair para caminhar, fazer coisas”.

De acordo com Echeburúa (2008), nos últimos anos têm se destacado os efeitos benéficos do consumo moderado de bebidas alcólicas para reduzir o risco cardiovascular, na medida em que o etanol tem um efeito anticoagulante e atua sobre os lipídios sanguíneos. “*De este modo, beber con mesura, no sólo no es perjudicial, sino que incluso puede ayudar a prevenir ciertas patologías, como el accidente cerebrovascular, el infarto del miocardio y la demencia senil*”. (ECHEBURÚA, 2008, p. 15).

4. Conduta bebedora

Quanto aos tipos de bebida habitualmente consumidas pelos indígenas, além da aguardente temperada com ervas, estão as cachaças Ypióca, Pé de Ouro, Escalabrim, Colonial, Caçulinha e Sacopara; vinho, vodka, Martini, Campari, Rum Montilla, Whisky, Mazile e caipirinha.

Sobre o processo de alcoolização, Menéndez propõe uma ampla definição ampla ao considerá-lo como,

O conjunto de ações e consequências positivas e negativas que cumpre a ingestão de álcool para conjuntos sociais estratificados e não apenas o estudo dos alcoólicos dependentes, nem os excessivos, nem os moderados, nem os abstêmios, mas sim o processo que inclui a todos e que evita considerar o problema em termos de saúde e/ou enfermidade mental. (MENÉNDEZ apud SOUZA, 2013, p. 22).

Em relação ao horário em que mais sente vontade de beber, as respostas foram variadas: por volta das dez horas da manhã, depois do almoço, final da tarde e à noite, após às vinte horas. *AR: Eu gosto mais assim é de noite. Porque a noite a gente está assim brincando e é mais melhor do que durante o dia.*

Em relação à frequência, a maioria dos entrevistados afirmou beber apenas nos finais de semana. Outros indígenas afirmaram que bebem quando dá vontade; enquanto tiver dinheiro para comprar ou enquanto houver bebida.

LN: Se tiver eu bebo uma, quando me levanto, antes de merendar, eu bebo logo uma, se tiver. [...] Pronto, aí vou trabalhar. Meio dia se tiver, meio dia no almoço, pronto aí é que bebo outra. Aí se tiver de tarde, bem, se não tiver é a mesma coisa. [...] É, às vezes eu bebo duas, bebo três, é assim minha bebida. Não sou viciado, graças a Deus, essas coisas não. Também, só uma de noite se tiver, senão tiver também não bebo. Pronto, é a mesma coisa.

As companhias e lugares em que costumam consumir bebidas alcólicas incluem amigos, familiares (mãe, pai, irmãos, sobrinhos, sogra, cunhados).

Entre os Jenipapo-Kanindé homens e mulheres se assumem publicamente como bebedoras, porém alguns dos entrevistados preferem beber sozinhos em sua própria casa. O consumo solitário no ambiente doméstico retrata a ociosidade, falta de perspectiva de futuro e conseqüente fuga da realidade.

JA: Ah, também gosto de beber caipirinha. Eu bebo assim se estiver na seresta, aí eu tomo em um aniversário, assim geralmente quando eu saí mesmo, em festas, mas também as vezes a gente faz em roda de amigos, com a sogra. Agora é que eu estou de neném e não posso, mas as vezes eu bebo, mas antes eu bebia muito assim na minha sogra. Se reúnem na casa dela, aí ela começa a assar as coisas aí um compra uma bandinha de cerveja que vem com doze latas né, dali aí outro compra outra bandinha dali.

Os indígenas entrevistados costumam comprar bebida na própria aldeia, nas mercearias, bares e churrascaria; na bodega próxima à Lagoa da Encantada ou fora da aldeia nas cidades circunvizinhas: Aquiraz, Pindoretama, Iguape, Tapera e Traiçuru. A partir dos relatos foi possível observar a influência do entorno não indígena presente nas localidades circunvizinhas no processo de alcoolização vivenciado pelos indígenas. Quanto à dinâmica após o consumo de bebidas alcoólicas, a maioria dos indígenas relatou que vai para casa, toma banho e dorme depois de beber.

5. Corpo e embriaguez

Depois de consumir bebidas alcoólicas, incluindo-se os estados de embriaguez os indígenas referiram sentir dormência no corpo, secura na boca, falta de apetite, sonolência, desânimo, pernas pesadas, dores no corpo, sudorese, boca amarga, corpo inchado, dor de cabeça, dor de estômago, enjoo, tontura, vertigem, gagueira, “corpo mais quente”, vômito, quedas. JC: *muda tudo, muda o corpo, muda a voz [...] fica logo gaguejando, muda o sentido da cara, os olhos ficam para baixo (silêncio) as pernas começam logo a pesar.*

Ev.: Mal, muito mal. Eu não consegui me levantar, aquele trem muda no meu corpo todinho, suave muito, batia muita sede, só aquela vontade de beber água, mas não com sede de levantar e ir lá pegar, ficava pedindo, muito mal, sem reação de nada. [...] Muda. Fica o corpo atoa, até eu andando as vezes tomba, a gente não tem controle no corpo, o controle que nós temos assim normal. Muda, o corpo muda muito

FA: Olha depois da bebida assim, se beber exageradamente, a consequência no outro dia é... eu amanheço doente, tem a questão de sem ter vontade de comer, fico sem vontade de fazer nada, a tendência é ficar deitado direto. [...] Ah, fico sem apetite de comer, fico... sinto falta de ânimo e se eu beber num dia e exagerar passo um tempão sem provar,

levo uns 4, 5 dias que às vezes não gosto nem de olhar a bebida que dá um enjôo.

Alguns índios relataram a ocorrência de acidentes após o consumo, como quedas e cortes.

6. Álcool e sexualidade

As respostas foram variáveis quanto à relação álcool e sexualidade, alguns entrevistados responderam que o consumir bebidas alcoólicas atrapalha a aproximação com o sexo oposto. Outros responderam que facilita, pois sentem-se mais corajosos e desinibidos depois que bebem: *ES: Eu penso, penso um bocado de coisa. Penso mais em mulher (risos). Penso bestera, sair por onde tem mulher.*

FA: ah fica, o corpo fica agitado né, fica [...] o sangue que corre nas veias não é aquele [...] É fica... a pessoa quando tá... toma umas, tem uns que... por exemplo... é... fica corajoso, tem uns que fica namorador... (risos) Eu me encaixo mais na parte do brincalhão, prosista... fico prosando com amigos, amigas.

Quanto a manter relações sexuais sem o uso de preservativo após o consumo de bebidas, a maioria dos entrevistados negou essa prática. Apenas alguns ao serem interrogados de já experienciaram a prática do sexo inseguro depois de beber, confessaram já ter vivenciado essas situações e ter sentido medo de contrair doenças venéreas: *ES: Já... muitas vezes. [...] Eu fico com medo de doença.*

Em relação à vida conjugal, alguns entrevistados afirmaram que o cônjuge não aprova a bebida e que o consumo de bebidas alcólicas pelo parceiro costuma desencadear desentendimentos e conflitos entre o casal, afetando a vida matrimonial. Enquanto que em outros casos marido e mulher bebem e se divertem juntos.

7. Álcool e família

De acordo com os relatos, a maioria dos entrevistados tem mais pessoas que bebem na família. Ao serem interrogados com que costumam beber indicaram familiares como mãe, pai, irmãos, esposa, marido, sogra, sogro, tios, sobrinhos e cunhados, como demonstra as respostas a seguir: *JA: Tem, meus irmãos bebem, minhas irmãs, tio, cunhados, primos, sobrinhos. VM: Com minha mãe, com minhas irmãs.*

Em outros casos, identificou-se o aconselhamento por parte de parentes que não bebem, tentando conscientizar o bebedor sobre as consequências prejudiciais do consumo abusivo de bebidas alcoólicas. VM: *A minha sogra, a única. Ela diz que não é para eu ficar bebendo, ela não gosta de eu estar bebendo, porque assim, ela não gosta, aí ela fica dizendo que é para eu parar de beber que isso não é coisa de ficar fazendo.*

FA: a minha mãe, ela não gosta, ela não gosta de maneira alguma e ela fala, ela sempre fala, dá conselho que não é bom ou se beber tem que ter muito cuidado, o máximo de cuidado, a minha avó também já falou, minha avó já me chamou a atenção referente à bebida.

8. Álcool e trabalho

Sobre a relação entre álcool e trabalho, a maioria disse que o consumo de bebidas alcoólicas não atrapalha a sua jornada laboral porque só bebem nos fins de semana, porém alguns entrevistados afirmaram ter enfrentado problemas no trabalho após consumir álcool, como atestam os seguintes relatos:

MA: Tinha que trabalhar no outro dia, fui inventar de beber no outro dia seguinte. Ai... só uma... só uma amiga minha que percebeu, só ficou reclamando. Que eu sabia que tinha que trabalhar porque... pra quê que eu fui beber, que eu não fizesse mais aquilo. É. Uma colega de trabalho que reclamou comigo. [...] Como foi que eu me senti? Ah, me senti envergonhada.

ES: Já. Muitas vezes. É, Por exemplo, se eu bebi no domingo aí no sábado... oh! Se eu bebi no domingo aí segunda quando eu eu vô trabalhar eu me sinto mal. Ai eu me sinto sem coragem, de ressaca, dor de cabeça. Ai muitas vezes eu deixo de fazer as coisas que eu ia fazer porque não posso, com dor de cabeça, de ressaca. Coisa ruim!

Outros indígenas contaram que costumam beber após saírem o trabalho:

JC: quando saio do trabalho gosto de beber umas doses para esfriar o sangue (risos) rapaz é como eu disse pra tu, eu bebo todo dia, só não bebo o dia todo. É que todo dia eu trabalho, aí o cara bebe uma dosezinha pra coisar, relaxar mais o corpo.

9. Álcool e comunidade

Quanto às regras comunitárias, percebeu-se a existência de contradições, alguns entrevistados responderam que é permitido consumir bebidas alcoólicas na aldeia, no

entanto, outros afirmaram que é proibido, contaram que as caciques e líderes comunitários tentam alertar os bebedores sobre os riscos à saúde.

JA: É proibido. Continua a proibição da venda da bebida alcoólica, mas para a comunidade é mais do que normal. As pessoas consomem muito e quando não tem nos mercantis para vender o pessoal buscar fora e quando não tem no mercantil o pessoal insiste, é assim.

Entretanto, o consumo do álcool é público e está presente na vida comunitária: nas práticas coletivas, lazer, festividades, geralmente associado à liderança e socialização. Escotado destaca o caráter ambivalente e contraditório do consumo de álcool:

Desde el lado de la bendición no sólo hay innumerables usos terapéuticos y lúdicos – todo lo relativo a la necesidad humana de euforia o buen ánimo –, sino progresos en el conocimiento que potencien dinámicas de aprendizaje y contribuyan a controlar emociones indeseables, fortaleciendo hasta límites indeseables los poderes de la voluntad y el entendimiento; en definitiva, el horizonte es una exploración del espacio interior que alberga un psiquismo como el humano, desarrollado sólo en una pequeña proporción de sus capacidades. (ESCOHOTADO, 1999, p. 15).

A maioria dos entrevistados afirmou haver recebido conselhos de outras pessoas da comunidade alertando sobre os perigos da bebida para a saúde. Como demonstra o relato a seguir:

FC: Criticam, tem veis que chamam a atenção da gente dizem que aqui não é muito provincial beber, aqui é uma comunidade indígena. Mas agora quase não reclamam mais não, por que agora é quase liberado. Que antigamente era mais exigido aqui as coisa porque era inté proibido vender bebida aqui, não sei se é, se foi liberado, se não foi, sei que agora roda por aí que, por conta do, como diz a historia do Adalton, que é um privilegio ser indígena. Vem pessoas de fora vender bebida aqui.

Ao serem interrogados se há mais pessoas que bebem na comunidade, os entrevistados responderam que sim, afirmando que muitos bebem. JA: *E como tem minha irmã. Mais homens. Tem pessoas aqui que acordam para beber e param para dormir. É, eu acredito (risos). ES: Tem, a maioria do pessoal aqui bebe. 90%. Hoje em dia tá bebendo é os dois. As mulher tá bebendo mais que os homem (risos).*

Segundo Langdon (2001), o aumento da prevalência do consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas está diretamente relacionado com o processo de “pacificação” e às condições de vida dos indígenas na sociedade atual.

10. Álcool e saúde

Todos os homens e mulheres entrevistados, da etnia Jenipapo-Kanindé, relacionaram o consumo de bebidas alcoólicas com o surgimento de doenças, entre estas a cirrose, gastrite e hanseníase.

AR: Mulher, o álcool ele é uma coisa muito, muita doença. A pessoa fica com *resenía* (hanseníase) É uma doença que dá na pele. E a pessoa fica... que nem, tem um caso aqui de um rapazinho que bebe muito ali, ele desmaia, ele não pode beber muita bebida alcoólica que ele fica direto desmaiando. Não sei como é que ainda é vivo, todo dia a gente sabia da notícia aqui que ele estava desmaiado em casa e o doutor pediu para ele deixar de beber e bebida dá muita doença, né. Dizem que a pessoa que bebe muito o fígado por dentro é tudo... a pessoa não tem mais fígado, que a bebida corta e tem várias doenças, muitas doenças mesmo.

FA: Por exemplo, eu... eu quando eu fico assim bebendo, se eu beber exageradamente no outro dia não estou bem, fico doente, ruim da barriga, não me alimento direito, a alimentação não... não consigo me alimentar, às vezes tomo um pouco de água, um suco, mas já chegou ocasiões de eu não almoçar, às vezes só jantar e muito pouco, aí no outro dia, com quase 36 horas é que eu vou começar a me alimentar normalmente, então isso prejudica muito a saúde.

Em relação aos aspectos subjetivos após o consumo de bebidas alcoólicas, os entrevistados relataram emotividade, introspecção, animação, euforia, alegria, extroversão, tagarelice, sentimento de culpa, arrependimento, vergonha e perda de memória.

Escohotado (1999) autor pontua o caráter contraditório entre pecado e delito que muitos atribuem ao álcool, associando o seu uso à transgressão, considera que como maldição situa-se a reprovação mais ou menos consciente.

O empoderamento através do consumo de bebidas alcoólicas foi observado tanto em testemunhos de homens quanto de mulheres indígenas, ao afirmar que se sentem mais forte, corajoso ou bravo.

FA: (Risos) Fica... Diz que o homem fica mais corajoso, né? Não, assim, eu... a questão da energia, assim o sangue da pessoa acho que muda, a agitação do álcool no cérebro a pessoa fica assim leve, totalmente diferente. Fica totalmente diferente quando a pessoa não está bêbada.

Alguns depoimentos revelam heteroagressividade após o consumo de álcool, resultando em maior predisposição a envolver-se em discussões e brigas.

MA: Como o caso de que tem gente que bebe, fica agressivo dentro de casa. Não todos, né, mas tem uns que são assim e só... só acontece essa parte de agressividade quando tá *bebo* (bêbado) , quando tá bom é totalmente diferente.

Sobre as impressões e representações sobre as pessoas que não consomem álcool afirmaram que estão “fazendo a coisa certa”, que terão mais felicidade, que é melhor para a saúde e para a vida deles, terão mais lazer, poderão dar mais atenção para a família, que não gastarão dinheiro com bebida, portanto merecem ser elogiadas e desejam que permaneçam não ingerindo bebidas alcoólicas. *HA: Eu acho que têm uma vida normal, uma vida ótima que não vivem bebendo, provando nem um tipo de bebida se não tiver uma preocupação na sua família tem uma vida boa.*

JA: A minha opinião é que, uma pessoa dessa está fazendo o bem para si, né. Principalmente para o seu corpo. Uma pessoa dessa provavelmente, dificilmente vai ter uma doença que o álcool... Uma pessoa que consome álcool pode de repente ter uma gastrite que é muito mais fácil em quem bebe.

VM: Acho que têm uma vida melhor. Porque se não está bebendo, não esta se ferindo por dentro [...] Começa a beber de uma hora para outra, no caso de uma sobrinha minha, ela não bebia, ai ela disse que uma vez foi beber e se arrependeu, porque ela achou aquilo muito ruim para ela.

AR: É muito bom. Porque não é futuro a pessoa que bebe. A gente tem problema, né? Porque tem muita gente que sabe beber, mas tem muita gente que não sabe. [...] Vai, ter um futuro melhor.

Nos estados de abstinência do álcool afirmaram sentir-se bem, mais forte, alegre, mais tranquilo, “feliz da vida”, “como uma pessoa normal”. Alguns dos entrevistados expressaram a intenção de parar de consumir bebidas alcoólicas no futuro.

8.3 CONCLUSÕES

Este estudo investigou o consumo de bebidas alcoólicas entre os povos indígenas Pataxó e Jenipapo-Kanindé, respectivamente do estado da Bahia e do Ceará, considerando os aspectos históricos e socioculturais, as motivações e percepção subjetiva de sua própria conduta bebedora.

Após as análises desenvolvidas na presente investigação foi possível responder às perguntas formuladas inicialmente, as quais se traduziram em pontos hipoteticamente relevantes na elucidação do objeto de estudo enunciado.

Historicamente o alcoolismo foi utilizado como estratégia contra os indígenas a partir da disseminação de bebidas alcoólicas nas aldeias e da construção da imagem do índio bêbado como forma de poder e dominação.

Ao implacável poder e dominação dos agentes econômicos, dos setores empresariais privados, entre outros representantes do capital, interessa que os índios estejam embriagados/vulneráveis, sendo a imagem do índio degenerado, primitivo, incivilizado, bêbado e preguiçoso conveniente, pois favorece a exploração da biodiversidade presente nas terras e territórios indígenas. Entre inúmeros casos de arbitrariedades e injustiças sociais, situa-se a expulsão dos Pataxó de seu território por ocasião da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal (página 261) e a poluição da Lagoa da Encantada com o vinhoto derramado pela fábrica de Ypióca, afetando os modos tradicionais de vida dos Jenipapo-Kanindé (página 285). Esta realidade explica a ausência de programas de prevenção do consumo abusivo de álcool e/ou intervenções psicossociais de reabilitação dos indígenas bebedores nas aldeias.

Dentre as estratégias de difamação (nos meios de comunicação, criminalização, encarceramento etc) as leis do degeneracionismo têm sido utilizadas para construir a visão do índio embriagado e criminoso no Brasil, uma vez que os índios são sumariamente responsabilizados por sua trágica realidade de violência, estigmatização, preconceito, racismo, pobreza, invisibilidade e exclusão social.

Apesar dos avanços dos ideais democráticos, o degeneracionismo se manteve presente através dos séculos em diferentes contextos socioculturais. Na perspectiva individual expressa-se através da segregação e reclusão social. Na dimensão coletiva revela-se a partir da preponderância dos princípios eugênicos baseados na suposta superioridade dos não-índios sobre os índios, desconsiderando sua sociodiversidade étnica, cultural e cosmovisão indígena.

Retomando os objetivos delineados neste projeto, o primeiro (letra “a”) analisou o contexto histórico e sociocultural dos índios Pataxó e Jenipapo-Kanindé, observando se a tradição de consumir suas bebidas rituais, obtidas através da fermentação de raízes e frutas, tem ou não relação com a ingestão de outras bebidas alcoólicas.

O consumo das bebidas fermentadas entre os indígenas Pataxó e Jenipapo-Kanindé está relacionado com suas tradições ancestrais através dos significados atribuídos à

bebida ritual, *cauim* e *mocororó*, respectivamente. O consumo da bebida ritual geralmente ocorre na infância, quando os mais velhos a preparam e distribuem, sendo utilizada nas práticas culturais, espiritualidade, alimentação e cura de doenças. Nos dois grupos étnicos, constatou-se que o consumo da bebida ritual obtida através da fermentação, não se relaciona com a ingestão de outras bebidas, pois são utilizadas de forma essencialmente ritualística, restringindo-se ao curto período da safra do caju e da mandioca.

O objetivo específico “b” centrado na caracterização do perfil dos homens e mulheres indígenas, das etnias Pataxó e Jenipapo-Kanindé, consumidores de bebidas alcoólicas evidenciou a baixa escolaridade e qualificação profissional, desemprego, ociosidade e falta de perspectiva de futuro. Este fato remete à perpetuação do ciclo de violações de direitos entre os índios cuja origem remonta ao Período Colonial. As desvantagens históricas vivenciadas desde então, contribuem para a situação de tensão, violência, omissão, descaso e negligência estatal, condicionantes do processo de alcoolização indígena.

Como anteriormente descrito (páginas 302 e 303), entre os Pataxó, a idade dos homens entrevistados variou entre 30 e 83 anos. Todos apresentaram baixa escolaridade: do segundo ano do ensino fundamental até o primeiro ano do ensino médio, sendo três deles analfabetos. A profissão foi diversificada e de baixa qualificação: agricultor, pedreiro, pescador, artesão, pintor de casas e auxiliar de marinheiro, estando dois deles aposentados. Com relação ao estado civil, seis dos doze homens entrevistados eram solteiros, dois casados, um viúvo e os demais afirmaram ser “amasiados”, isto é, viver juntos, mas sem estar casados civilmente, o que no Brasil denomina-se união estável.

A idade das mulheres Pataxó entrevistadas variou entre 28 e 74 anos. Também apresentaram baixa escolaridade: do segundo ao oitavo ano do ensino fundamental, sendo uma delas analfabeta. Na profissão das mulheres também se destacaram as ocupações de baixa qualificação profissional, como serviço doméstico, ajudante de limpeza e cozinheira, sendo uma delas professora e outra aposentada. Entre as seis mulheres entrevistadas, quatro são solteiras e duas casadas.

Entre os homens Jenipapo-Kanindé entrevistados a idade variou de 23 a 65 anos. Em relação a profissão informada, três são agricultores, dois pedreiros, um marceneiro dois professores indígenas, sendo um de informática e outro do ensino fundamental, um

afirmou ser autônomo dizendo que trabalha como agricultor, pedreiro, cuidador de animais, artesão e pedreiro e um deles artesão. Sobre a escolaridade seis deles tem o ensino fundamental incompleto, dois o ensino médio completo e os outros dois o ensino superior incompleto (licenciatura intercultural indígena e informática) estes últimos revelaram trabalhar como professores. Em relação ao estado civil um dos indígenas é casado, quatro solteiros e cinco “amigados” ou vivem em união estável.

A idade das mulheres Jenipapo-Kanindé, variou de 19 a 59 anos. Em relação a profissão informada, uma era empregada doméstica, uma professora regente de sala de multimeios, uma vigilante do posto de saúde, uma agricultora, uma costureira e uma delas não informou sua ocupação. Sobre a escolaridade uma declarou-se analfabeta, outra entrevistada cursou até a terceira série do ensino fundamental, uma concluiu o EJA – Ensino de Jovens Adultos de nível médio. Uma indígena tem o ensino médio incompleto, outra está cursando o último ano do ensino médio e outra declarou ter o curso superior incompleto, não identificando o curso. Sobre o estado civil, duas delas se declararam “amigadas”, vivendo em união estável, duas são casadas, uma solteira e outra separada.

A partir do objetivo “c” identificou-se o tipo de bebida consumida e as formas de consumo adotadas em cada grupo étnico investigado, compreendendo a percepção subjetiva dos bebedores indígenas sobre sua própria conduta bebedora, assim como sua relação com as enfermidades decorrentes do comportamento aditivo. Sobre a motivação para o consumo de outros tipos de bebidas alcoólicas, entre estas as destiladas, a maioria dos entrevistados fez referência ao aspecto lúdico: prazer, aventura, lazer, diversão, festa, distração e brincadeira; à influência dos amigos ou familiares; curiosidade ou simplesmente vontade própria.

A dimensão subjetiva incluiu o lazer, a ludicidade e os estados emocionais. Entre os Pataxó, dentre as principais razões para o consumo estão a necessidade de relaxar para dormir; fugir da monotonia; espantar a solidão; ficar mais feliz e por saudade da família, pois muitas famílias estão separadas, pois os parentes saem da aldeia em busca de melhores oportunidades de trabalho. Os Jenipapo-Kanindé relataram os estados emocionais (estar apaixonado, animado, triste ou chateado); simplesmente por ter esse costume, gostar do “gosto e do efeito”; durante ou antes das refeições para abrir o apetite; empoderamento (para dar coragem, ficar mais forte ou bravo); na execução de tarefas, “sair para caminhar, fazer coisas”.

Tanto os Pataxó quanto os Jenipapo-Kanindé reconhecem os efeitos prejudiciais do consumo do álcool sobre a saúde, relacionando o uso abusivo de enfermidades como a cirrose e gastrite. Referiram falhas de memória, melancolia, culpa e arrependimento após o consumo excessivo. Dores no estômago, de cabeça, enjoos, tontura e dores em diferentes partes do corpo, foram sensações relatadas com frequência. No povo Jenipapo-Kanindé, as caciques e líderes comunitários tentam alertar os bebedores sobre os riscos à saúde.

O objetivo “d” analisou os determinantes socioculturais do consumo abusivo de bebidas alcoólicas entre indígenas, refletindo sobre possíveis medidas preventivas e intervenções psicoterapêuticas. A incessante busca de autonomia, protagonismo e autodeterminação étnica é comum a ambas as etnias pesquisadas, Pataxó e Jenipapo-Kanindé. Nas quais os indígenas identificam-se como parentes, independentemente do laço de consanguinidade. Apresentam valores coletivos e preocupam-se com a manutenção da sua cultura através da reconstrução das suas tradições e revitalização dos idiomas originários. Indígenas dos dois grupos étnicos reconheceram haver sofrido discriminação e preconceito racial por serem índios.

Em relação à conduta bebedora, geralmente os indígenas consomem álcool no ambiente doméstico, comunitário e/ou nas localidades circunvizinhas. As habituais companhias para consumir bebidas alcoólicas incluem amigos, familiares (mãe, pai, irmãos, sobrinhos, sogra, cunhados). No entanto, os comportamentos aditivos podem afetar as relações familiares, gerando desentendimentos e violência. Na etnia Jenipapo-Kanindé, homens e mulheres se assumem publicamente como bebedoras, porém alguns dos entrevistados preferem beber sozinhos em sua própria casa. Em relação à dinâmica pós-consumo, depois que bebem os índios costumam ir para sua casa, tomam banho, comem e dormem.

Sobre a relação entre álcool e trabalho, as bebidas alcoólicas são consumidas normalmente entre os índios que trabalham por conta própria. Porém, aqueles que trabalham de maneira subordinada (empregado) e já enfrentaram situações constrangedoras pelo fato de terem bebido, compreendem que devem mudar de atitude para não perderem o emprego.

A maior parte dos entrevistados Pataxó e Jenipapo-Kanindé afirmou ter recebido conselhos de outras pessoas da comunidade alertando sobre os perigos das bebidas

alcoólicas para a saúde. muitos entrevistados confessaram a intenção de parar de consumir bebidas alcoólicas no futuro.

No caso dos Pataxó, há proibição do consumo de álcool na comunidade, portanto homens e mulheres indígenas costumam beber escondido no dia-a-dia, porém ainda que o cacique expresse de maneira clara essa proibição é permitido consumir cerveja nas festas da aldeia.

Na aldeia Jenipapo-Kanindé foram também verificadas contradições quanto à proibição do consumo, pois existem bares dentro da aldeia onde são comercializados e consumidos diferentes tipos de bebidas alcoólicas, homens e mulheres se assumem publicamente como bebedores. Sendo assim, o consumo do álcool se faz presente na vida comunitária como nas práticas coletivas, lazer, festividades, estando associado à liderança e à socialização. Nos dois povos são consumidas as bebidas temperadas com ervas e aguardente.

Sobre a relação entre o consumo de bebidas alcoólicas e a sexualidade, alguns índios afirmaram que estar “alegre” e mais extrovertido devido aos efeitos do álcool, facilita a relação com o sexo oposto porque desinibe e “dá mais coragem” para abordar o outro. A prática do sexo inseguro é comum em ambas as etnias, porém alguns entrevistados Pataxó, acreditam que entre indígenas (marido, mulher, companheiros ou conhecidos) não há necessidade do uso de preservativo.

O consumo de outras bebidas, como a cachaça, rum, cerveja e conhaque, envolveu aspectos históricos, socioculturais e econômicos. Fatores como a colonização, aculturação, ineficácia dos direitos indígenas, situações de tensão e violência decorrentes de conflitos agrários foram identificados como determinantes da vulnerabilidade social e, em consequência, da adição alcoólica, o que requer a implementação de medidas de prevenção do consumo abusivo de álcool e intervenções psicoterapêuticas para a reabilitação dos bebedores indígenas.

8.4 CONTRIBUIÇÕES, LIMITAÇÕES E DIREÇÕES PARA FUTURAS INVESTIGAÇÕES

As contribuições desta investigação centram-se especialmente na produção de conhecimento sobre os aspectos subjetivos do ato de consumir bebidas alcoólicas através de pesquisa qualitativa e estudos comparativos em dois grupos étnicos indígenas histórica, geográfica e culturalmente diferenciados.

A intenção final deste estudo é o aprofundamento da análise histórica da evolução do consumo de bebidas alcoólicas entre indígenas do Brasil, explicitando sua dimensão individual, étnica e coletiva e contribuindo assim para a formulação de medidas preventivas, campanhas educativas e intervenções psicossociais nas aldeias.

Ao explicitar as limitações desta investigação, aproveito este espaço para também fazer uma autocrítica relativa a dois aspectos principais: 1. Dificuldade de recorte do objeto de pesquisa e dificuldade de síntese, resultando em um trabalho excessivamente amplo e, conseqüentemente difícil de abarcar com profundidade as múltiplas dimensões enunciadas. 2. A longa distância temporal entre a realização da segunda etapa do trabalho de campo, com o povo Jenipapo-Kanindé, e a análise dos respectivos dados no software ATLAS.Ti, em função de questões pessoais e problemas familiares enfrentados nestes tempos.

Quanto às direções para futuras investigações, gostaria de pontuar que ambos os povos investigados, Pataxó e Jenipapo-kanindé estão localizados na Região Nordeste, localizada no litoral brasileiro. Sendo a primeira região ocupada pelos portugueses, historicamente apresenta semelhanças que também se refletem na identidade indígena. Portanto, seria interessante contemplar a sociodiversidade dos povos indígenas de regiões geográfica e historicamente diferenciadas, como o Norte e o Centro-Oeste por apresentarem múltiplas especificidades resultando em intensa heterogeneidade sociocultural.

Na análise dos resultados surgiram aspectos relevantes para futuras investigações: consumo de bebidas alcoólicas entre adolescentes indígenas; dinâmica familiar em torno do álcool e a interface entre o álcool e as relações de gênero nas aldeias indígenas.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Euzelene R. *Análisis histórico de la evolución del consumo de alcohol entre indígenas Pataxó de Bahía (Brasil): un proceso individual, colectivo y étnico*. Trabajo de grado orientado pelo Prof. Dr. Juan Antonio Rodríguez Sánchez; realizado no Programa de Doctorado “La enfermedad: su dimensión personal y condicionantes socioculturales”; Facultad de Medicina, Departamento de Psiquiatría, Psicología Médica, Medicina Legal y Historia de la Ciencia; Universidad de Salamanca, Salamanca, Espanha, 2012.

_____. **Políticas públicas para a educação superior indígena na Bahia: caminhos para o protagonismo e a autonomia?** Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas, Gestão do Conhecimento e Desenvolvimento Regional); Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, Gestão do Conhecimento e Desenvolvimento Regional - PGDR; Departamento de Ciências Humanas/Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Salvador, Brasil, 2008.

_____. Os Mecanismos de Proteção dos Direitos Humanos: um estudo sobre a aplicabilidade dos instrumentos de alcance geral e específico. Monografia (Especialização em Direitos Humanos). In: TAPARELLI, Gino (Org.) **Revista do Curso de Especialização em Direitos Humanos**. Salvador: Ministério Público do Estado da Bahia e Universidade do Estado da Bahia – UNEB, 2001, p. 151-184.

ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

_____. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ALENCAR J. Índios pataxós da aldeia Barra Velha no extremo sul da Bahia querem ampliação de área, nov. 2011. Disponíveis em: <http://www.girodenoticias.com/noticias/geral/1180/indios-pataxos-da-aldeia-barra-velha-no-extremo-sul-da-bahia-querem-ampliacao-de-area-20-09-2011>. Acesso em: 31 maio. 2016.

ALGRANTI, Leila Mezan. Aguardente de cana e outras aguardentes: por uma historia da produção e do consumo de licores na América portuguesa. In: CARNEIRO, Henrique; PINTO, Renato (Orgs.) **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2005. p. 71-92.

ALMEIDA, Sílvia. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019. (Série Feminismos Plurais)

ALONSO-FERNANDEZ, F. Perspectivas antropológicas de la etiología del alcoholismo. **Actas Luso-Españolas de Neurología y Psiquiatría**. v. XXV, n. 2. Madrid: Complutense, 1991.

_____. **Fundamentos de la Psiquiatría actual**. Tomo II, Madrid: Paz Montalbo, 1979.

_____. **Alcohol dependência**. Madrid: Piramide, 1981.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Presença, 1974.

Associação Nacional de Ação Indígena (ANAI). Desenvolve atividades de divulgação e promoção dos direitos dos povos indígenas da região Nordeste do Brasil. Disponível em: www.anai.org.br. Acesso: 01 maio 2014.

Associação Nacional de Ação Indígena (ANAI). **Povos indígenas**. Disponível em: <http://anai.org.br/>. Acesso em: 12 jul. 2015.

ANGUERA ARGILAGA, M^a. Teresa. La investigación cualitativa. **Educar**, 10, p. 23-50. 1986. Disponível em: <http://www.raco.cat/index.php/educar/article/viewFile/42171/94904>. Acesso em: 10 set. 2015.

ANGATU, Casé; TUPINAMBÁ, Katu. **Somos todos Marcelinos**: um pouco das muitas histórias. Disponível em: <http://seminariocaboclo-marcelino.blogspot.com.br/p/caboclo-marcelino.html>. Acesso em: 10 maio 2015.

APARÍCIO, Adriana Biller. **Direitos territoriais indígenas**: diálogo entre o direito e a antropologia, o caso da terra guarani “morro dos cavalos”. Dissertação (Mestrado em Direito) apresentada na Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2008.

ARAÚJO, Ana Valéria; et al. **Povos indígenas e a Lei dos “brancos”: o direito à diferença**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Graduacao/EST/Revistas_EST/III_Congresso_Et_Cid/Comunicacao/Gt04/Antonio_Alves_de_Almeida.pdf. Acesso em: 17 jul. 2015.

ARENDT, Hannah. **A violência**. Tradução de Maria Claudia Drumon, 2004. Disponível em: <http://pavio.net/download/textos/ARENDT,%20Hannah.%20Da%20Viol%C3%Aancia.pdf>. Acesso em: 3 nov. 2014

ARRUTI, José Maurício P. A. *A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas*. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 381-426.

AZEVEDO, R.C.S. Drogas e trabalho. In: GUIMARÃES, L.A.M.; GRUBITS, S. **Saúde mental e trabalho**. v. 1. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999. p. 13-24.

BARROS, T. **Imanência indígena**. Fortaleza: Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2011.

BAUMAN, Zigmunt. **Comunidade**: en busca de seguridad en un mundo hostil. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2008.

_____. **Vidas desperdiçadas**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2005;

_____. **Modernidad líquida**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2003.

BELLELLI-G.Leone-A.CURCI. Emocion y memoria colectiva: el recuerdo de acontecimientos públicos. Universidad de Bari, Italia. **Rev. Psicología Política**, nº 18, 1999, p. 101-124.

BERGER, Peter L. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1973.

BERNAR, Diego de Azqueta. Conocimiento indígena. **Revista Ecología Política**. Disponível em: <http://www.diegoazquetabernar.com/html/articulos/010.htm>. Acesso em: 22 ago. 2016.

BERIAIN, Josetxo; LANCEROS, Patxi. **Identidades culturales**. Universidade de Deusto. Bilbao, 1996.

BERMEJO, Ana Isabel. **Um enfoque del alcoholismo desde la Paranóia**. Universidade Pontificia de Salamanca, Faculdade de Psicologia, Salamanca, 1989.

BERTOLDO, E.; SANTOS, M. R. Educação e o binômio exclusão/inclusão. In: JIMENEZ, S.; RABELO, J.; SEGUNDO, M. d. **Marxismo, educação e luta de classes**. Fortaleza: Ed. UECE. 2010, p.131-142.

BERTONI, Luci Mara. **“Se beber não dirija”**: representações sociais de universitários sobre propagandas televisivas de cerveja. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Estadual Paulista, Campus de Araraquara, São Paulo, 2007.

BIBEAU, G. Hay una enfermedad en las Américas? Otro camino de la antropología médica para nuestro tempo. **VI Congreso de Antropología em Colombia**. Universidad de los Andes, Julio, 22-25, 1992.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOCK, Ana M.B; FURTADO; Odair, TEIXEIRA *et al.* **Psicologias: uma introdução ao estudo da psicologia**. São Paulo: Saraiva, 1993.

BOGANI, Miguel E. **Alcoholismo, enfermedad social**. Barcelona: Plaza & Janés, 1976.

BONIN, Iara Tatiana. Racismo institucional em Mato Grosso do Sul. Mais uma vez o estado lidera o ranking de violências contra os Povos Indígenas. In: **Relatório violências contra povos indígenas no Brasil 2009**. CIMI, Brasília-DF, Brasil. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=publicacoes&cid=30>; Acesso em: 23 maio 2016.

BORGES, Ricardo Dantas. **Uma análise sobre o processo de territorialização, afirmação étnica e políticas indigenistas no caso dos índios Tuxá de Rodelas**. Faculdade de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.laced.mn.ufrj.br/indigenismo/arquivos/textoramGT12ricardodantas.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2017.

BOSI, Ecléa. O tempo vivo da memória. **Ensaio de Psicologia Social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. **Questions de sociologie**. Paris: Les Éditions de Minutis, 1984.

BIZARRIA, Erlan Souza e Fernanda. **Remições do Rio Negro**. Disponível em: <http://filmespolvo.com.br/site/eventos/cobertura/1129>. Acesso em: 05 maio 2015.

DUARTE, Paulina do Carmo Arruda Vieira; STEMPLIUK, Vladimir de Andrade; BARROSO, Lúcia Pereira (org.). **Relatório Brasileiro sobre drogas 2010**. Secretaria Nacional de Políticas Sobre Drogas (SENAD) e Ministério de Justiça. Disponível em: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/biblioteca/documentos/Relatorios/328379.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2014.

_____. Presidência da República. Casa Civil. **Estatuto do Índio**. Lei Nº 6.001. de 19 de Dezembro de 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acesso em: 11 de abr. 2014.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases**. Lei 9394/96 | Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/109224/lei-de-diretrizes-e-bases-lei-9394-96#art-78>. Acesso em: 23 abr. 2014.

BRASIL. Lei 11.645 de 2008, obriga o estudo da história e cultura indígena em todas as escolas nacionais nos níveis fundamental e médio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm. Acesso em: 05 abr. 2015.

BRASIL. Ministério Público Federal. 6ª Câmara - **Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais**. Disponível em: <http://6ccr.pgr.mpf.gov.br/institucional/grupos-de-trabalho/educacao/documentos/lei-12-046-de-4-de-janeiro-de-2011>. Acesso em: 11 set. 2015.

BRASIL. **COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (CNV)**. 2014. Disponível em: http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571. Acesso em: 13 dez. 2015.

BRASIL. Constituição Federal. Senado Federal. Atividade Legislativa. **Texto compilado até a Emenda Constitucional nº 93 de 08/09/2016**. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_08.09.2016/art_231_.asp#:~:text=231&text=Dos%20%C3%8Dndios,Art.,respeitar%20todos%20os%20seus%20bens. Acesso em: 05 abr. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. **Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas – PROLIND**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/par/194-secretarias-112877938/secad-educacao-continuada-223369541/17445-programa-de-apoio-a-formacao-superior-e-licenciaturas-interculturais-indigenas-prolind-novo>. Acesso em: 10 jul. 2015.

BRASIL. **Ministério da Saúde.** Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id_area=1708. Acesso em: 12 jul. 2012.

BRASÍLIA. **Confederação dos Trabalhadores no Serviço Público Federal.** Disponível em: <https://www.condsef.org.br/noticias/ameaca-extincao-sesai-leva-revolta-comunidades-indigenas>. Acesso em: 10 jun. 2019.

BRASÍLIA. Organização Internacional do Trabalho (OIT). **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT.** Brasília: OIT, 2011, 1 v. ISBN: 978-92-2-824257-7

BRUNER, Jerome. **Realidad Mental y mundos posibles:** los actos de imaginación que dan sentido a la experiencia. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.

_____. **Actos de significado:** más allá de la revolución cognitiva. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

CAMPOS, Regina Helena de Freitas; *et al.* **Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia.** 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CAMPOS MARIN, Ricardo. **Alcoholismo, medicina y sociedad en España (1876-1923).** Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; 1997.

_____. **Socialismo marxista y higiene publica:** la lucha antialcohólica en la II internacional (1890-1914/19). Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 1992.

CAMPOS MARIN, Ricardo; MARTÍNEZ PÉREZ, José y HUERTAS GARCÍA-ALEJO, Rafael. **Los ilegales de la naturaleza:** medicina y degeneracionismo en la España de la restauración, (1876-1923). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.

CAMPOS MARIN, Ricardo; MONTIEL, Luis; HUERTAS GARCÍA-ALEJO, Rafael. **Medicina, ideología e historia en España:**(Siglos XVI- XXI). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.

CIMI – CONSELHO INDIGINISTA MISSIONÁRIO. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2019-Cimi.pdf. Acesso em: 30 maio 2019.

CARNEIRO, Henrique. Transformações do significado da palavra “droga”: das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo. In: CARNEIRO, Henrique; PINTO, Renato (orgs.) **Álcool e drogas na história do Brasil.** São Paulo: Alameda, 2005, p.11-28.

CARVALHO, Maria Rosário G. **Os Pataxó de Barra Velha:** seu subsistema econômico. Dissertação apresentada no Programa de Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia- UFBA, Salvador, BA, 1977.

CASTELLS, Manuel. A era da informação: economía, sociedade e cultura. **O poder da identidade.** 3. ed. v.2, São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CATTANI, Antonio Davi; PAGLIARO, Heloisa. Riqueza e desigualdades. *In: Dossiê: povos indígenas do Brasil*. Salvador: Universidade Federal da Bahia – UFBA, 2009.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **Relatório Violências contra os povos indígenas no Brasil (2011 a 2019)**. Conselho Indigenista Missionário, (CIMI) e Conferência Nacional dos Bispos no Brasil, (CNBB). Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pub/CNBB/Relat.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2020.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Mulheres em luta: as principais pautas da 1ª marcha das mulheres indígenas**, ago. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/mulheres-em-luta-as-principais-pautas-da-1a-marcha-das-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 05 jun. 2020.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. Povos indígenas e o coronavírus: confira notícias e informações sobre como a pandemia de covid-19 vem afetando os povos indígenas no Brasil. 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/coronavirus/>. Acesso em: 02 jul. 2020.

COLOMA, C. Processo de alcoolização no contexto das nações indígenas. *In: Anais do Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2001. p. 127-148.

CORTESÃO, J. **Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**. Texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2003.

COUTO, Patrícia N. de Almeida. **O processo de ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença**. Monografia apresentada no Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, (UFBA), Salvador, 2003.

CUÑAT GIMENEZ, Ruben. **Estudio del proceso de creación de empresas**. Aplicación de la Teoría Fundada del Proceso de Creación de Empresas. (Grounded Theory), 1999. Disponível em: <http://www.investigacioncualitativa.es/Paginas/Articulos/investigacioncualitativa/Cunat.pdf>. Acesso em: 11 maio 2017.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Direitos humanos e cidadania**. São Paulo: Moderna, 1998.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. 3. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DANTAS, Claudia de Carvalho; LEITE, Josete Luiza. Teoria fundamentada nos dados – aspectos conceituais e operacionais: metodologia possível de ser aplicada na pesquisa em enfermagem. **Rev Latino-am Enfermagem**, jul.-ago. 2009. Disponível em: www.eerp.usp.br/rlae. Acesso em: 17 jun. 2016.

DAVIS, C.; OLIVEIRA, Z. de M. **Psicologia na educação**. São Paulo: Cortez, 1994.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DIAS, Cristina Maria de Souza Brito. Velhice: vulnerabilidades e possibilidades. In: MOREIRA, Lúcia Vaz de Campos (org.). **Psicologia, família e direito: interfaces e conexões**. Curitiba: Juruá, 2013. p. 259-274.

DIAZ-TEJEIRO, Eugenia C. **Estudio estadístico de la psico-etimología y de la psicopatología del alcoholismo como enfermedad social**. Universidad de Pontificia de Salamanca - UPS, Facultad de Psicología, 1978.

DONATO, Hernani. **Os índios do Brasil**. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1995. (Coleção Povos do Passado).

DURKHEIM, E. O que é fato social. In: **As regras do método sociológico**. Rio de Janeiro: Ed. Abril, 1978. p.29-39. (Coleção Pensadores).

ECHEBURRÚA, Enrique. Abuso del Alcohol. Guías de intervención. **Psicología Clínica**. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.

ELOY, Luiz Henrique. Carta de Ipegue: Documento final da 13ª Assembleia Terena. **Revista Combate Racismo Ambiental**, maio 2019. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2019/05/14/carta-de-ipegue-documento-final-da-13o-assembleia-terena/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

ERICKSON, H. Erik. **Infancia y sociedad**. 8. ed. Buenos Aires: Hormé, 1980.

_____. **Identidade, juventude e crise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

ESCOHOTADO, Antonio. **Historia general de las drogas**. 2. ed. Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A., 1999.

FAZENDA, Ivani. Interdisciplinaridade: um projeto em parceria. Campinas: Papius, 1994.

_____. **A interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa**. 4. ed. Campinas: Papius, 1994.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. **Teorias da personalidade**. São Paulo: Harbra, 1986.

FEIJÓ, Carmen. **Trabalho escravo, infantil e indígena, desafiam direitos indígenas**. 2008. Disponível em: <http://www.direitodoestado.com.br/noticias/6793/Trabalho-escravo-infantil-e-ind%C3%A9gena-desafiam-direitos-humanos>. Acesso em: 04 out. 2017.

FELLET, João. Em meio à covid-19, garimpo avança e se aproxima de índios isolados em Roraima. **BBC News Brasil**, abr. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52225713>. Acesso em: 15 abr. 2020.

FERNANDES, João Azevedo. **Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial (Séculos XVI-XVII)**. São Paulo: Alameda, 2011.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios. In: **Cultura**. v. 94, n. 3, Petrópolis: Vozes, 2000. p.111-124

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. O arranjo das drogas nas boticas e farmácias mineiras entre os séculos XVIII e XIX. *In*: CARNEIRO, Henrique; PINTO, Renato (orgs.) **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2005, p. 141-154.

FIORI, Maurício. A medicalização da questão das drogas no Brasil: reflexões acerca de debates institucionais e jurídicos. *In*: CARNEIRO, Henrique; PINTO, Renato (orgs.) **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2005, p. 257-290.

FONTELES FILHO, José Mendes. **Subjetivação e educação indígena**. Tese (Doutorado em Educação) apresentada na Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, 2003.

FORNET-BETANCOURT, R. Lo intercultural: el problema de su definición. *In*: ONGHENA, Y. (coord.). **Intercultural: balance y perspectivas**. Barcelona: Fundación CIDOB, 2002. p.157-160.

FOSCACHES, Nataly Guimarães. **Análisis del racismo contra los Kaiowá y Guarani en los periódicos brasileños**. Maestría (Estudios Latinoamericanos) - Instituto de Iberoamerica de la Universidad de Salamanca. Salamanca, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión**. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1986.

_____. **Enfermedad mental y personalidad**. v. 41. Barcelona: Paidós Studio, 1984.

_____. **Microfísica del poder**. 2. ed. v.1. Madrid: La Piqueta, 1980.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. **Historia de la locura en la época clásica**. v. 1 y 2. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1979.

FRAGOSO, Rocio C.; GARCÍA, Bergona A. **Aspectos psicodinâmicos de la personalidad del alcohólico**. Universidade Pontifícia de Salamanca, Faculdade de Psicologia, Salamanca, 1976-77.

FREEDMAN, Jane. **Feminismo ¿Unidad o conflicto?** Narcea S.A. de ediciones, Mujeres, Madrid, 2004, 135 p.

FRIEDRICH, Karen; SOUZA, Murilo Mendonça Oliveira de; CARNEIRO, Fernando Ferreira (org.). **Dossiê científico e técnico contra o Projeto de Lei do Veneno (PL 6.229/2002) e a favor do Projeto de Lei que institui a Política Nacional de Redução de Agrotóxicos – PNARA (PARTE 2)**. 2018. Associação Brasileira de Saúde Coletiva – ABRASCO Associação Brasileira de Agroecologia – ABA. Disponível em: https://www.abrasco.org.br/site/wp-content/uploads/2018/05/dossie_parte_2.pdf. Acesso em: 23 set. 2018.

GALVÃO, Izabel. **Henri Wallon: uma concepção dialética do desenvolvimento infantil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

GAMIO, Manuel. **Consideraciones sobre el problema indígena**. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1966.

GARCÍA, David Rodríguez. **Alcohol y cerebro: motivos y secuelas de la conducta bebedora**. Cádiz: Ediciones Absalon, España, 2012.

GARCIA, Kelly. **Falta de demarcação de terras indígenas, gera crime e violência**. Disponível em: <http://diariodonordeste.globo.com/>. Acesso em: 12 jun. 2014.

GARCIA, Fátima. **Ceará em fotos e histórias**. Disponível em: <http://cearaemfotos.blogspot.com.br/2013/08/indigenas-do-ceara-lei-de-terras.html>. Acesso em: 05 maio 2015.

GARNELO, Luiza; LANGDON, Esther Jean. **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. São Paulo: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

GATTI, B. Implicações e perspectivas da pesquisa educacional no Brasil contemporâneo. **Cadernos de Pesquisa**, SP, n. 113, p. 65-82, jul. 2001.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In: A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.13-41.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GLASER, B. y Strauss, A. **The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research**. New York: Aldine Publishing Co. cap. III y V, 1967.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes (Trad.). Rio de Janeiro: LTC, 1975.

GONZÁLEZ REY, Fernando Luís. **O social na psicologia e a psicologia social: a emergência do sujeito**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. O sujeito, a subjetividade e o outro na dialética complexa do desenvolvimento humano. *In: O outro no desenvolvimento humano: diálogos para a pesquisa e a prática profissional em Psicologia*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004, p.1-27.

_____. **Pesquisa qualitativa en psicología: rumbos y desafíos**. São Paulo: Educ, 1999.

GORDILHO, Heron José De Santana. **A dimensão constitucional dos indígenas nos países do Mercosul**. Disponível em: http://www.cidp.pt/publicacoes/revistas/rjlb/2015/1/2015_01_1065_1102.pdf. Acesso em: 17 mar. 2016.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

_____. **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima; MEDEIROS, Patrícia Flores; BRUSCHI, Michel Euclides. *Psicologia Social e Estudos Culturais: rompendo fronteiras na produção do conhecimento*. In: **Psicologia social nos estudos culturais: perspectivas e desafios para uma nova Psicologia Social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GUARESCHI, Pedrinho A.; CAMPOS, Regina Helena de Freitas. **Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva latino-americana**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GUEDES, Max Justo. **A cartografia portuguesa de João Teixeira e a descrição de todo o marítimo da terra de S. Cruz**, v. 2. São Paulo: Fundação Estudar, 2003. (Coleção Brasileira).

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. 34. ed. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2002.

GUIMARÃES, Liliana A. M.; GRUBITS, Sonia. Alcoolismo e Violência em Etnias Indígenas: uma visão crítica da situação brasileira. **Psicologia & Sociedade**, 2007, p. 45-51.

GUIMARÃES, Magno Carlos. Os quilombos, a noite e a aguardentes nas minas coloniais. In: CARNEIRO, Henrique; PINTO, Renato (orgs.). **Alcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2005, p.93-122.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Rio de Janeiro: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DPEA Editora, 2002.

HECK, Egon D. Criminalização dos povos indígenas: a nova face do velho colonialismo. In: **Relatório Violências contra os povos indígenas no Brasil 2009**. Conselho Indigenista Missionário, (CIMI) e Conferência Nacional dos Bispos no Brasil, (CNBB) Brasília, 2009. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1280418665Relatorio%20de%20Violencia%20contra%20os%20Povo%20Indigenas%20no%20Brasil%20-%202009.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2016.

HECKMANN, Wolfgang y SILVEIRA, Camila Magalhães. **Dependência do álcool: aspectos clínicos e diagnósticos**. Disponível em: <http://www.cisa.org.br/UserFiles/File/alcoolesuasconsequencias-pt-cap3.pdf>. Acesso em: 10 out. 2015.

HELMAN, C.G. Introdução: a abrangência da antropologia médica. **Cultura, Saúde e Doença**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.p. 21-29.

HUERTAS GARCÍA-ALEJO, Rafael. **Los laboratorios de la norma**: medicina y regulación social en el estado liberal. Barcelona: Octaedro, 2008.

_____. **El delincuente y su patología**: medicina, crimen y sociedad en el positivismo argentino. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.

_____. **Locura y degeneración**: psiquiatría y sociedad en el positivismo francés. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1987.

HENRIQUES, Martha. É possível herdar traumas de nossos pais? **BBC News Brasil**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/vert-fut-48139796>. Acesso em: 20 jun. 2019.

INSTITUTO Socioambiental. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/>. Acesso em: 10 ago. 2015.

IBASE. **Educação escolar indígena em Terra Brasília, tempo de novo descobrimento**. Rio de Janeiro: IBASE, 2004.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2020. **Indígenas**. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/apresentacao-indigenas.html>. Acesso em: 21 jun. 2020.

JANUARIO, Elias. **A construção do currículo no 3º grau indígena**: a etapa de estudo presencial. Cadernos de Educação Escolar Indígena. v. 3. Barra do Bugres: Universidade Estadual de Mato Grosso - UNEMAT, 2004.

_____. **Ensino superior para índios**: um novo paradigma na educação. Cadernos de Educação Escolar Indígena. v. 1. Barra do Bugres: UNEMAT, 2002.

JEDLOWSKI P. Collective memories. *In*: Proceedings of the eaes small group meeting on collective memory: theoretical, methodological, and practical issues. **Polignano a Mare**, May 14-17. Bari: Edizioni Gius. Laterza, 1997.

JODELET, D. La representación social: Fenómenos, concepto y teoría. *In*: MOSCOVICI, S. (org.). **Psicología Social**, Barcelona: Paídos,1985.

KLEBA, Maria Elisabeth; WENDAUSEN, Agueda. **Empoderamento**: processo de fortalecimento dos sujeitos nos espaços de participação social e democratização política, 2009, vol.18, n.4, p.733-743. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010412902009000400016&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 05 jun. 2019.

LANGDON, J. E. O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas. *In*: **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas**, 2001, p. 83-97.

_____. **Considerações antropológicas sobre programas de prevenção do abuso de álcool e outras substâncias.** Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina. Brasília: Secretaria de Políticas de Saúde, Ministério da Saúde, 2000.

LAPLANTINE, Francis. As principais tendências do pensamento antropológico contemporâneo. *In: Aprender antropologia.* São Paulo: Brasiliense, 2001. p.93-128.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LEAL, Rosana Eduardo da Silva. O turismo desenvolvido em territórios indígenas sob o ponto de vista antropológico. In: BARTHOLO, Roberto; SANSOLO, Davis Gruber; BURSZTYN, Ivan. (orgs). **Turismo de base comunitária: diversidades de olhares e experiências brasileiras.** Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009, p. 240-248.

LEVINE, Peter A. **Uma voz sem palavras: como o corpo libera o trauma e restaura o bem-estar.** Tradução de Carlos Silveira Mendes Rosa e Cláudia Soares Cruz. São Paulo: Summus, 2012.

LÉVI-STRAUSS C. A eficácia simbólica. *In: Antropologia estrutural.* 1 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 215-235.

LEFEBVRE, Henry. Reflexiones sobre el estructuralismo y la historia. In: SAZBON, José. **Estructuralismo e historia.** Buenos Aires: Nueva Visión, 1969.

LINTON, Ralph. **Cultura y personalidad: breviaros del fondo de cultura económica.** México: 1945.

LOMBROSO, Cesare. **El delito sus causas y remedios.** Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1902.

_____. **Medicina legal.** Madrid: La España Moderna, 1900.

_____. **Los anarquistas.** Madrid: Est.Tip. Biblioteca Social Contemporánea, 1894.

_____. **Los criminales.** Barcelona: Presa, s/d.

LOPES, Miriam Bahia; LIMA, Eduardo de Sousa. A falsificação de vinho na cidade de Ouro Preto no século XIX. In: **Álcool e drogas na história do Brasil.** São Paulo: Alameda, 2005. p. 203-216.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. In: **Projeto História.** São Paulo: EDUC, 1998.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade: LACED/Museu Nacional, 2006.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha. **Jenipapo-Kanindé da Lagoa Encantada, reelaboração étnica e território: transversalidades do turismo.** Universidade Federal de Campina Grande (UF-CG). Raízes, v. 34, n. 2, jul-dez/2014.

MACHADO, MH. Macro-micro: os novos desafios da sociologia e os efeitos no campo da saúde. *In: Dilemas e desafios das ciências sociais na saúde coletiva*. São Paulo-Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1995. p. 83-93.

MAESTRO, Ángeles; HUERTAS GARCÍA-ALEJO, Rafael. **La ofensiva neoliberal y la sanidad pública**. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 1991.

_____. **La salud y el estado: los servicios sanitarios públicos entre el bienestar y la crisis**. v. 2. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 1992.

MAHER, Terezinha de Jesus M. A formação de professores indígenas: uma discussão introdutória. *In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). Formação de professores indígenas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p.11-37.

_____. Sendo índio em português. *In: SIGNORINI, I. (org.) Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas: Mercado das Letras, 1998, p.115-138.

MALINOWSKI, B. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1967.

MARIZ, Clara. Incêndio atinge reserva indígena afetada por desastre da Vale. **R7**, jul. 2019. Disponível em: <<https://noticias.r7.com/minas-gerais/incendio-atinge-reserva-indigena-afetada-por-desastre-da-vale-08072019>>. Acesso em: 22 ago. 2019.

MARTÍNEZ, Albertina Mitjás; SIMÃO, Livia Mathias (orgs). **O outro no desenvolvimento humano: diálogos para a pesquisa e a prática profissional em Psicologia**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

MARTINS, E. Palitot. **Na mata do Sabiá**. Fortaleza: Secretaria da Cultura do Estado do Ceará. 2009.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Traducción y edición de Elisabeth Falomir Archambault. Espanha: Melusina, 2006. p. 09-75.

MEIHY, José Carlos Sebe. B. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **A colônia brasilianista: história oral de vida acadêmica**. São Paulo: Nova Stella, 1990.

MELIÁ, Bartomeu. Educação indígena na escola. **Cadernos CEDES**, n. 49. Campinas: 2000.

_____. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979.

_____. **Conferência El guaraní, una língua indígena en el Estado latinoamericano actual: el Paraguay**, realizada no Instituto Íberoamericano da *Universidad de Salamanca, Espanha*, 10 out. 2011.

MENDES, Cândido. **Pluralismo cultural, identidade e globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MENÉNDEZ, L. Eduardo. Prefácio. *In: Processos de alcoolização indígena no Brasil: perspectivas plurais*. Organizado por Maximiliano Loiola Ponte de Souza. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013.

MILAN, James R.; KETCHAM, Katherine. **Alcoolismo: mitos e realidade**. São Paulo: Nobel, 1986.

MINAYO, C. Construção da identidade da antropologia na área da saúde: o caso brasileiro. *In: Alves e Rabelo (orgs.) Antropologia da Saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Relume Dumará, 1998. p. 29-46.

_____. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. *In: GUARESCHI, P.; JOVCHLOVICTH, S. (orgs.) Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes. p. 89-111.

MORAES, Ricardo. A semana em que 47 indígenas brasileiros se uniram por um manifesto antígenocídio. **El País**. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-19/a-semana-em-que-47-povos-indigenas-brasileiros-se-uniram-por-um-manifesto-anti-genocidio-e-anti-ecocidio.html>. Acesso em: 20 jun. 2020.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Os índios e o Império: história, direitos sociais e agenciamento indígena. In: XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36. **Os índios na história**, 2009. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Vania.pdf>. Acesso em: 23 jan 2016.

MORIN, Edgar. **El paradigma perdido: ensayo de bioantropología**. Barcelona: Editions Kairós, 1992.

_____. **O problema epistemológico da complexidade**. Lisboa: Europa América, 1983

_____. **Ideias contemporâneas: entrevistas do Le Monde**. São Paulo: Ática, 1984.

_____. **A religação dos saberes**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978

MUNANGA, Kabengele. **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania**. Universidade Federal de São Carlos, 2005. Disponível em: <http://www.npms.ufsc.br/programas/Munanga%2005diversidade.pdf>. Acesso em: 27 out. 2017.

MUÑOZ, Justicia, Juan. **Análisis cualitativo de datos textuales con ATLAS/TI**. 5Universitat Autònoma de Barcelona noviembre de 2005. Disponível em: http://fcp.uncuyo.edu.ar/upload/Atlas5_manual.pdf. Acesso em: 10 maio 2015.

_____. **Análisis cualitativo de datos textuales con ATLAS/TI**. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. 2003.

MUÑOZ, Justicia, J.; Sahagún Padilla, M. A. Análisis cualitativo asistido por ordenador con ATLAS.Ti. In: IZQUIERDO C.; PERINAT A. (eds). **Investigar en psicología de la educación: nuevas perspectivas conceptuales y metodológicas**. Barcelona: Amentia, 2012.

NASCIMENTO, Dilene Raimundo do & CARVALHO, Diana Maul de (orgs). **Uma história brasileira das doenças**. Brasília: Paralelo 15, 2004.

NACIONES UNIDAS. **Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas**. 2008. Disponível em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf. Acesso em: 05 jul. 2015.

NIMUENDAJU, C. **As lendas de criação de destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec-Edusp. 1987.

_____. **O mapa etno histórico de Curt Nimemdaju**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró-memória/IBGE. 1981.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.

_____. Uma tentativa de reversão da tutela (e não de sua superação). In: **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil**. Niterói: EdUFF, 2004.

_____. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

_____. **A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste**. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Edições MEC/UNESCO, 2006. (Coleção Educação para Todos - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade).

PARADA, Eugênio Lahera. **Introducción a las políticas públicas**. Santiago (Chile): Fondo de Cultura Económica, 2002;

PARAISO, Maria Hilda B. A Presença Indígena na Construção da Cidade do Salvador. In: GAMA, Hugo; NASCIMENTO, Jaime (orgs.). **A urbanização de Salvador em três tempos: colônia, império e república**. v. I. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 2011. p. 33-52.

PARSONS, Talcott. **Structure and process in modern societies**. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960.

PINKER, Steven. **Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu**. Tradução de Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PITTMAN, D.J. **Alcoholismo, un enfoque interdisciplinario**. Buenos Aires: Hormé, 1977.

PITTMAN, D.J.; C. R. SNYDER (Eds). **Society Culture and Drinking Patterns**. New York: Wiley Sons, 1962.

PRICE-WILLIAMS, Douglass R. **Por los senderos de la psicología intercultural**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

POL, Enric; VALERA, Sergi y VIDAL, Tomeu. **Psicología ambiental y procesos psicosociales. Psicología Social**. Madrid: McGraw-Hill, 1999, p. 317-334.

PRAGMATISMO Jurídico. Disponível em: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2016/01/o-silencio-da-midia-em-tornodoas-sassinato-brutal-de-um-bebe-indigena.html>. Acesso em: 10 jan. 2016.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. **Universidade e desigualdade: brancos e negros no ensino superior**. Brasília: Líber Livro Editora, 2004.

_____. **O negro na universidade**. Programa A Cor da Bahia/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA. Salvador: Novos Toques, n.5, 2002, p.31.

_____. Desigualdade racial no vestibular. *In: Revista CEPAIA: Realidades Afro-Indígenas*. Universidade do Estado da Bahia. Centro de Estudos das Populações Afro-Indo Americanas, v. 1. Salvador: UNEB, 2001, p. 23-28.

_____. Desigualdades raciais no ensino superior: a cor da UFBA. *In: QUEIROZ, D. M. et. al. (orgs.). Educação, racismo e antirracismo*. Salvador: Programa A Cor da Bahia/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, Salvador, 2000, p. 11- 44.

POVOS Indígenas no Brasil. **Quadro geral dos povos indígenas no Brasil**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>. Acesso em: 12 jun. 2015.

QUILES, M. Mansidão de fogo: aspectos etnopsicológicos do comportamento alcoólico entre os Bororo. *In: Anais do Seminário Sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde, 2001, p. 166-179.

RABELO, Humberto. PEC 215: um retrocesso? **Revista Direito Diário**, 17 fev. 2016. Disponível em: <https://direitodiario.com.br/pec-215-um-retrocesso>. Acesso em: 20 jun. 2019.

RAMA, Luis Miguel B. **Elementos para el estudio polidimensional del alcoholismo**. Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Psicología, 1982.

RAMINELLI, Ronald. Da Etiqueta Canibal: beber antes de comer. *In*: CARNEIRO, Henrique; PINTO, Renato (orgs.). **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2005 p. 29-46.

REVUELA, Francisco Ignacio & DOMINGUEZ GÓMEZ, Maria Cruz Sánchez. **Programas de análisis cualitativo para la investigación em espacios virtuales de formación**. Universidade de Salamanca.

RIBEIRO, Antonio Silva Magalhães. **Origens, cultura e tolerância social à corrupção do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Hexis Editora, 2014.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. Tortuosas raízes medicinais: as mágicas origens da farmacopeia popular brasileira e sua trajetória pelo mundo. *In*: CARNEIRO, Henrique; PINTO, Renato (Orgs.). **Álcool e drogas na história do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2005, p. 155-184.

RICOEUR, Paul. **La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido**. Madrid: Universidad Autonoma de Madrid, 1998.

RÍOS, Marco Antonio Castillo. **Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad**. México: Consorcio Intercultural, 2004. ISBN 968-5927-03-0. Disponível em: <https://filosofiauacm.files.wordpress.com/2010/02/fo-net-betancourt-concepto-de-interculturalidad.pdf>. Acesso em: 10 set. 2015.

ROCHA, Leandro Mendes. **Etnicidade e Nação**. Goiânia: Cãnone Editorial, 2006.

_____. **A política indigenista no Brasil: 1930-1967**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás (UFG), 2003.

RODRÍGUEZ GARCÍA, F. David. **Alcohol y cerebro: motivos y séquelas de la conducta bebedora**. 1 ed., Cádiz: Ediciones Absalon, 2010.

SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. **Uma análise sobre o processo de territorialização, afirmação étnica e políticas indigenistas no caso dos índios Tuxá de Rodelas**. Disponível em: http://www.laced.mn.ufrj.br/indigenismo/arquivos/texto_ram_GT_12ricardo_dantas.pdf. Acesso em: 11 ago. 2012.

SAMPAIO, José Augusto L. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *In*: **Política Indigenista para o Nordeste e Leste do Brasil**. Brasília: FUNAI, 2000, p. 25-60.

SANTOS, Fernando Sérgio D.; VERANI, Ana Carolina. Alcoolismo e medicina psiquiátrica no Brasil do início do século XX. **História, ciência e saúde-Manguinhos**, v.17, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: www.scielo.com.br. Acesso em: 10 ago. 2016.

SANTOS, João Vítor. Demarcação de terras indígenas x latifúndios: a grande tramaio brasileira. [Entrevista com] Vincent Carelli. **IHU On-Line: Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, ed. 546, 14 fev. 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/575966-demarcacao-de-terras->

indigenas-x-latifundios-a-grande-tramoia-brasileira-entrevista-especial-com-vincent-carelli. Acesso em: 21 jun. 2019.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Editora Record, 2004.

SANTOS, Sívio Coelho dos. **Os índios Xokleng, memória visual**. Florianópolis, UFSC (Univali), 1997.

SARTORI, G. Comparación y método comparativo. In: SARTORI, G.; MORLINO, L. **La comparación en las ciencias sociales**. Madrid: Alianza, 1991. p. 29-49.

_____. La política comparata: promessi e problema. **Revista Italiana de Scienza Política**, I, p.7- 66.

SENA, Consuelo Pondé. Os Tupinambá da Bahia: a política portuguesa à época do descobrimento. In: GAMA, Hugo; NASCIMENTO, Jaime (orgs.). **A urbanização de Salvador em três tempos: colônia, império e república**, v. I. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 2011. p.13-29.

SHAPIRO, Francine. **EMDR: desensibilización y reprocesamiento por medio de movimiento ocular**. México D.F: Editorial Pax México, 2004.

SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA. **Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola**. 2. ed. São Paulo: Global, 2001

SILVA, S.B. Categorias sócio-cosmológico-identitárias indígenas recentes e Processos de consolidação de novos sujeitos coletivos de direito: os Charrua e os Xokleng no Rio Grande do Sul. In: FREITAS, A.; FAGUNDES, L. F. C. (org). **Povos indígenas na bacia hidrográfica do Lago Gauíba**. Porto Alegre: Prefeitura de Porto Alegre, 2008.

SILVA, Antonio Pedro Ferreira da. **O enquadramento previdenciário do índio no Brasil: análise da sua qualidade de segurado numa perspectiva crítica à luz da cidadania social**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais e Cidadania da Universidade Católica do Salvador – UCSAL, Salvador, Bahia, 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença**. Disponível em: <http://ccs.ufpel.edu.br/wp/wp-content/uploads/2011/07/a-producao-social-da-identidade-e-da-diferenca.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2016.

SILVEIRA, Anny Jackeline Torres. **Epidemia: evento ou narrativa**. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História – João Pessoa, 2003. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anaisimposios/pdf/201901/1548177544_11c4e0e30180ed9b45dd86a5222a6178.pdf. Acesso em: 15 abr. 2017

SNYDER, CH. R. **Enfoque sociológico de la etiología del alcoholismo**. Buenos Aires: Hormé, 1977.

SODRÉ, Muniz, 2005. **Por um conceito de minoria**. Disponível em: <http://www.ceap.br/material/MAT16042010145008.pdf>. Acesso em: 05 maio 2017

SOUSA, Neimar Machado de. Guarani e Kaiowá: os condenados da terra. **Conselho Indigenista Missionário – CIMI**, 2015. Disponível em: <https://cimi.org.br/2015/10/37816/>. Acesso em: 05 abr. 2017.

SOUZA, J. A. & AGUIAR J. A. Alcoolismo em população Terena no Estado do Mato Grosso do Sul – Impacto da sociedade envolvente. *In: Anais do Seminário sobre alcoolismo DST/AIDS entre os povos indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde, 2001, p. 149-165.

SOUZA, Maximiliano Loyola Ponte de (org.). **Processos de alcoolização indígena no Brasil: perspectivas plurais**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2013.

SOUZA, Maximiliano Loyola Ponte; GARNELO, Luiza. Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto indígena. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. ano IX, n. 2, jun/2006.

SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de Campo em Psicologia Social: uma perspectiva pós-construcionista. **Psicologia & Sociedade**, v. 15, n. 2, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822003000200003>. Acesso em: 10 jun. 2019.

SPINK, Mary Jane P. **Psicologia social e saúde: práticas, saberes e sentidos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003

STRAUSS, A. y Corbin, J. (2002). **Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada**. Antioquia: Editorial de la Universidad de Antioquia. (Segunda Parte).

SUESS, Paulo. **Fraternidade e povos indígenas**. CF. Campanha da Fraternidade. 2002. Disponível em: <http://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-sociais/fraternidade-e-povos-indigenas/>. Acesso em: 04 maio 2017.

SZASZ, Thomas. Drogas y ritual: la persecución ritual de drogas, adictos e inductores. Traducción y prólogo de Antonio Escotado. Primera edición en español. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1990.

TERRAS Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://ti.socioambiental.org/>. Acesso em: 16 jun. 2015.

UNESCO. **A declaração de princípios sobre a tolerância de 1995**. Disponível em: <http://portal.unesco.org/>. Acesso em: 05 jul. 2015.

UNHCR ACNUR. La Agência de la ONU para los refugiados. Disponível em: <http://www.acnur.org/>. Acesso em: 10 ago. 2016.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. **Educação para as relações etnicorraciais**. Coordenação de Cristina de Cássia Pereira de Moraes. v. I. Goiânia: UFG/Ciar: FUNAPE, 2010. 76 p.

VALÉRIO, D. M. **A intraculturalidade nas comunidades indígenas da região metropolitana de Fortaleza – CE – Brasil: caminho para o desenvolvimento e sobreculturalidade**. Salamanca: Ediciones Vitor, 2016.

VALÉRIO, R. M. **A pedagogia de Freire e Freinet e a prática dos Direitos Humanos: uma contribuição para as comunidades indígenas e quilombolas da cidade de Aquiraz-Brasil.** Salamanca (Espanha): Ediciones Universidad de Salamanca, 2017. (Colección Vitor).

_____. TFM **Aquiraz: uma cidade multicultural rumo à interculturalidade.** Salamanca, Espanha: Universidad de Salamanca, 2014.

VENÂNCIO, Renato Pinto; CARNEIRO, Henrique (orgs.). **Álcool e drogas na história do Brasil.** São Paulo: Alameda, 2005.

VELASCO, Fernandez R. **Esa enfermedad llamada alcoholismo.** México: Trillas, 1981

VIDEIRA, Antonio Augusto Passos. **Transdisciplinaridade, interdisciplinaridade e disciplinaridade na história da ciência.** Universidade de São Paulo, Departamento de Filosofia, vol. 2, n. 2, São Paulo: Scientiae Studia, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ss/v2n2/a09v2n2.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2016.

VITORES, Ana; VIVAS, Pep. La psicología colectiva de Maurice Halbwachs. Universitat Autònoma de Barcelona y Universitat Oberta de Catalunya. **Rev. Athenea Digital**, n. 8, 2005.

VITORIA, Francisco de. **Doctrina sobre los indios.** 3. ed. Edición. Traducción y estudio preliminar de Ramón Hernandez. Salamanca: Editorial San Esteban, 2009.

VYGOTSKY, Lev. S. **Pensamento e linguagem.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Los Métodos de investigación reflexológicas y psicológicos**, v.1, Madrid: Visor Distribuciones, 1991.

_____. **Formação social da mente.** São Paulo: Martins Fontes, 1984.

WALLON, Henri. **Les origines du caractère chez l'enfant: les préludes du sentiment de personnalité.** Paris: Boivin, 1934.

_____. O espírito do capitalismo. *In: A ética protestante e o espírito do capitalismo.* 2. ed. São Paulo/Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.p.28-51.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia.** 5. ed. Tradução de Waltensir Dutra. LTC: Rio de Janeiro, 1982.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura.** Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra S. A., 1992.

WUNDT, Wilhelm. **Elementos de psicología de los pueblos.** Barcelona: Alta Fulla, 1990.

XIBERRAS, Martine. **Les théories de l'exclusion.** Paris: Meridiens Klincksieck, 1993.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

TEMA: Historia del consumo de alcohol entre indígenas - Bahía/Brasil

DATOS PERSONALES

ENTREVISTADORA:

ENTREVISTADA:

NOMBRE:

APELLIDOS:

FECHA DE NASCIMIENTO:

EDAD:

SEXO:

ESTADO CIVIL:

PROFESION

TRABAJO ACTUAL

Nº DE HIJOS

SEXO Y EDAD DE LOS HIJOS:

ESCOLARIDADE:

DIRECCION:

SÍTIO DONDE SE DIO LA ENTREVISTA:

HORÁRIO Y FECHA DE LA ENTREVISTA:

DURACIÓN:

PREGUNTAS

01. Onde nasceu e passou a infância? Viveu toda a sua vida na aldeia? (Quanto tempo viveu fora da aldeia? Onde? O que fazia?)

02. Com quem você mora?

03. Quando viu bebida alcoólica pela primeira vez? Viu alguém beber? Alguém da sua família bebia?

04. Quando consumiu bebida alcoólica pela primeira vez? Com que idade?

05. Em que situação? (Onde foi? O que fazia? Com quem estava?)
06. Quem ou o que te influenciou a começar a consumir bebida alcoólica?
07. Qual (s) bebida (s) alcoólica (s) você consome?
08. Quando consome álcool? (Com a comida? Nas festas? etc)
09. Quando você tem mais vontade de beber? (Manhã, tarde ou noite) Porque?
10. Quais as razões que te levam a beber? Porque bebe álcool? O que significa beber para você? (Indagar mais sobre a cultura do álcool)
11. Como você se sente ao beber? Quais os efeitos do álcool em você? (Seu corpo muda? O que você sente no corpo? Quais as sensações físicas? Que sentimentos e pensamentos você tem?)
12. Quais são os resultados ou conseqüências do seu comportamento de beber? (risos, euforia, choro, quedas, acidentes, brigas, náuseas, etc.)
13. Costuma apresentar comportamentos agressivos ou auto-agressivos depois de beber?
14. Com quem costuma consumir álcool? (verificar o comportamento individual e social)
15. O que costuma fazer depois de consumir álcool? (Geralmente você lembra o que fez?)
16. Como obtém a bebida alcoólica? (Compra? Fabrica? Vende? Onde?)
17. Quantas vezes você costuma consumir álcool na semana? Em que quantidade? (Com que frequência você bebe? Todos os dias; 3 x na semana; 2 x na semana; 1 vez na semana; eventualmente; uma vez por mês; outras)
18. Sentiu-se embriagado alguma vez? (Em que situação? Com quem você estava?)
19. Como define o que considera estar embriagado?
20. Quantos copos de bebida alcoólica você consome até sentir-se embriagado? De que bebida?

21. Você se embriaga intencionalmente? Com que frequência? Porque?
22. E depois que você ficou embriagado como se sentiu? (depois que passou o estado de embriaguez - Culpa, arrependimento, lamentação, vergonha, etc)
23. O álcool afeta a sua vida familiar, social ou laboral? Como? Mudou alguma coisa?
24. Quando você chega em casa depois de beber como sua mulher/marido/família reage? Como você se sente?
25. E no trabalho? Como o seu chefe/colegas reagem? Como se sente?
26. Geralmente recebe críticas em relação ao hábito de beber? Como você se sente?
27. Crê que o fato de beber ajuda na conquista de homens/mulheres?
28. Há praticado sexo inseguro depois de beber? Quantas vezes? Como se sentiu depois?
29. Como você se sente quando não consome álcool?
30. Há mais pessoas que consomem álcool em sua família? Quem?
31. Você dá bebida alcoólica para os seus filhos? Permite que bebam? Que idade eles tinham quando beberam pela primeira vez?
32. Há mais pessoas que consomem álcool no seu entorno? Quem? (Vizinhos, amigos) O que pensa delas?
33. O que é o normal em sua comunidade em relação ao consumo do álcool? Quando se costuma beber?
34. Qual a sua opinião das pessoas que não bebem? (homens/mulheres)
35. O que pensa sobre os efeitos do álcool sobre a saúde? (Sente que te afetou de alguma maneira? No seu corpo, pensamentos, emoções, etc.)
36. Como é sua saúde? Sofre de alguma enfermidade?

37. Você gostaria de falar algo mais sobre esse assunto?

APÊNDICE B – FICHA DE REGISTRO DO ENTREVISTADO(A)

UNIVERSIDADE DE SALAMANCA – USAL, ESPANHA

INVESTIGAÇÃO SOBRE O CONSUMO DO ÁLCOOL ENTRE INDÍGENAS**FICHA DE REGISTRO**

Dia: ____/____/____

Hora: _____

Lugar da entrevista: _____

Nome da pessoa entrevistada: _____

Sexo: _____

Idade: _____

Estado Civil: _____

Situação familiar (filhos, pais, outros): _____

Estudos: _____

Profissão: _____

Situação laboral: _____

Etnia: _____

Endereço: _____

Telefone: _____

Email: _____

Dispõe de material adicional de interesse para a investigação?

 Sim_____
_____ Não

Observações / Impressões gerais:

APÊNDICE C – AUTORIZAÇÃO PARA GRAVAÇÃO E USO DAS ENTREVISTAS

Eu _____, declaro ter sido informado/a por Euzelene Rodrigues Aguiar, Doutoranda na Universidade de Salamanca, Espanha sobre o propósito da gravação da entrevista realizada, com fins exclusivos de investigação e constituição de um arquivo de memória oral sobre o consumo de álcool entre indígenas.

A) Pelo exposto anteriormente, autorizo Euzelene Rodrigues Aguiar a gravar esta entrevista, da qual receberei uma cópia, transcrever-la fielmente, analisá-la e utilizar a informação assim obtida na publicação dos resultados, nos quais deverá fazer referência a mim mediante as letras iniciais do meu nome ou nome falso.

Do mesmo modo deverá custodiar os documentos assim obtidos para preservar meus direitos e procurar o depósito deste material em um arquivo histórico oficial. Uma vez depositada a gravação no arquivo só se poderá fazer uso da mesma respeitando-se os critérios acima indicados.

B) Autorizo ao arquivo no qual seja depositada esta gravação para que permita o livre acesso à mesma através das redes de comunicação que estime oportunas

SIM

NÃO

_____, ____ de _____ de _____

Assinatura do entrevistado:

Pesquisador:

APÊNDICE D – FORMULÁRIO - AUXILIAR DE INVESTIGAÇÃO

PROJETO DE INVESTIGAÇÃO: *Análise histórica da evolução do consumo de álcool entre indígenas do Brasil: um processo individual, coletivo y étnico*

Doutoranda: Euzelene Rodrigues Aguiar

Nome do auxiliar de Pesquisa:

I. HISTÓRIA DA COMUNIDADE

1. ORIGEM: desde quando existe a aldeia, quando foi criada e como começou, conte a história da comunidade.
2. POPULAÇÃO ATUAL: qual o número de habitantes na aldeia? Quantos são indígenas? Quem pode morar na aldeia? Não – indígenas podem viver na aldeia Jenipapo-Kanindé?
3. Como é a convivência entre os indígenas dentro da comunidade? É pacífica ou existem conflitos?

II. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA:

1. Quais são os cargos de poder na aldeia atualmente?
2. Quais as atribuições do cacique?
3. Existe algum conselho para tomar as decisões na comunidade? Quem pode participar do conselho? Quantas pessoas fazem parte atualmente?
4. Quem foi o primeiro cacique da aldeia? Por quanto tempo foi cacique? Quem tomava as decisões do antes de existir o primeiro cacique?
5. Porque foi necessário criar o cargo de cacique?
6. Quais são os tipos de profissão mais comuns entre os indígenas da aldeia atualmente?
7. Em que se baseia a economia da Aldeia do Povo Jenipapo-Kanindé? Na produção de artesanato? Produção de frutas e verduras? Quais? Criação e venda de animais? Quais?
8. Quais são as principais lutas/ reivindicações do Povo Jenipapo-Kanindé ao governo?
9. Qual é a cidade mais próxima da aldeia, fica a que distância?
10. Que mais você acha importante contar sobre a Aldeia do Povo Jenipapo-Kanindé?
11. Como é a escola da comunidade? Que cursos existem?
12. Quantos alunos estudando atualmente no ensino fundamental (de 1ª a 8ª série)?
13. Quantos alunos existem no ensino médio?

14. Quantos alunos estão fazendo o EJA (Educação de Jovens e adultos)?
15. Os professores são indígenas?
16. A educação é indígena, é diferenciada? Como assim?

III. ASSISTÊNCIA À SAÚDE NA ALDEIA

1. Como é realizada a assistência à saúde dos indígenas de Barra Velha?
2. Explique a atuação da FUNASA e do Departamento de Saúde Especial Indígena - DSEI
3. Tem Posto de Saúde na Aldeia?
4. Quem trabalha no Posto de Saúde?
5. Quantos Médicos existem e em que dias da semana trabalham? Quantas vezes na semana?
6. Quantos enfermeiros e agentes comunitários de saúde? Eles são indígenas? Qual a sua função?
7. Que serviços são prestados aos indígenas no Posto de saúde da aldeia? Consultas? Exames? Tratamentos? Internação?
8. Quais tipos de enfermidades são tratadas no Posto de saúde?
9. Quais são as enfermidades mais freqüentes?
10. Como se obtém os medicamentos receitados pelos médicos?
11. Além dos farmacêuticos, são utilizados também outros tipos de medicamentos como chás, plantas medicinais, ervas temperadas ou conservadas no álcool? Quais são?
12. O álcool costuma ser utilizado no preparo de outros tipos de remédios?
13. Que plantas medicinais são preparadas com álcool? São curativas? Para que enfermidades servem?
14. Para onde são levados os pacientes graves? Como é realizado o transporte? Quem acompanha os pacientes graves?
15. Além do Posto de Saúde, que outros órgãos existem dentro da comunidade, qual a sua atuação? (Como por exemplo o CRAS)
16. Existe Pajé na aldeia? Quais são as suas funções?
17. Existem casos de doença mental na aldeia? Quais? São freqüentes os casos?
18. Existem casos de alcoolismo na aldeia? São freqüentes os casos?
19. Aproximadamente quantos indígenas consomem bebidas alcoólicas com

frequência?

20. Geralmente, que tipo de bebidas alcoólicas são consumidas pelos indígenas?

21. Existe tratamento para os casos de alcoolismo na aldeia? Qual? Como é realizado? E com a família dos consumidores de bebida alcoólica é realizado algum tipo de orientação ou acompanhamento? Qual?

22. São realizadas campanhas de prevenção do alcoolismo como orientação sobre os riscos do álcool para a saúde?

IV. HISTÓRIA DO CONSUMO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS NA COMUNIDADE

a) História do Mocaroró

1. Quando o Mocaroró foi criado? Qual a sua origem e significado para o Povo Jenipapo-Kanindé?
2. De que é feito o Mocaroró? Como é preparado?
3. Desde quando passou a ser produzido e consumido na aldeia?
4. Qual a relação entre a Religião e o Mocaroró?
5. Beber o Mocaroró é uma tradição ritual ou é uma prática religiosa?
6. Quando se toma o Mocaroró? A partir de que idade se começa a beber o Mocaroró? Quem pode beber?
7. Que religiões são praticadas dentro da aldeia? Que igrejas existem na comunidade?
8. São realizados rituais tradicionais na aldeia? Quais? Quando acontecem? Quem participa deles?
9. Qual é a relação entre o Mocaroró e a cultura do Povo Jenipapo-Kanindé?
10. O que o consumo do Mocaroró simboliza para a comunidade? Qual é a sua importância?
11. Quando se bebe o Mocaroró? Em que festas da aldeia ele é distribuído?
12. O Mocaroró costuma ser preparado por quem?
13. O Mocaroró é usado como remédio? Serve pra curar doenças? Quais?
14. O Mocaroró é usado como alimento? É tomado nas refeições? Quais?
15. O Mocaroró é distribuído gratuitamente ou é vendido?
16. O que mais você pode contar sobre o Mocaroró?

b) História do consumo de outras bebidas alcoólicas na comunidade:

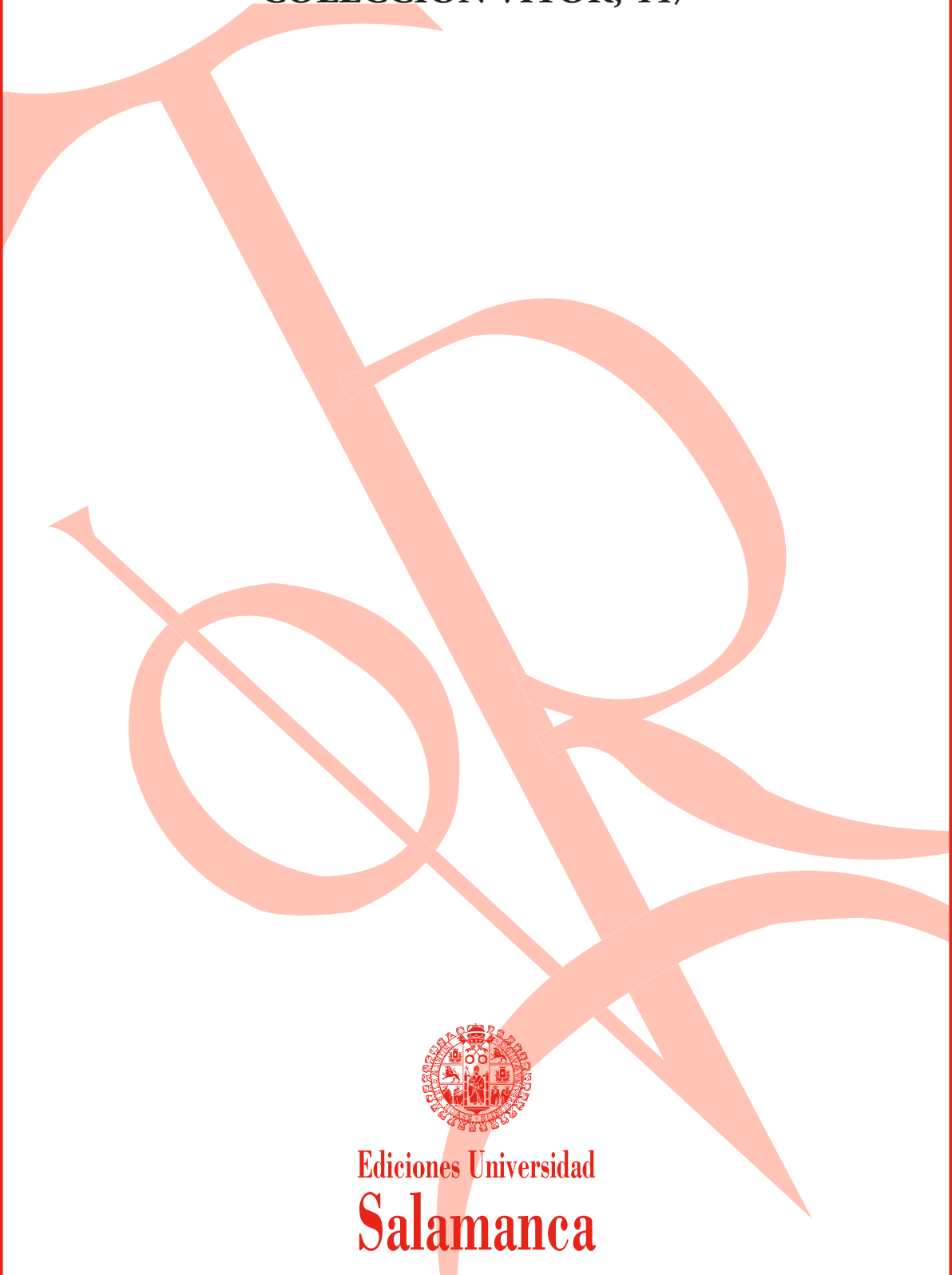
1. Quando se iniciou o consumo de outras bebidas alcoólicas dentro da aldeia?

2. Como e porque se começou a consumir outras bebidas alcoólicas além do Mocororó?
3. Atualmente, a Cacique permite o consumo de bebidas alcoólicas na aldeia?
4. Quando se pode tomar bebidas alcoólicas na comunidade?
5. Que bebidas se pode consumir?
6. Quando é permitido consumir essas bebidas alcoólicas dentro da aldeia?
7. Onde a bebida alcoólica é adquirida? É comprada na aldeia ou fora?
8. É permitido vender bebida alcoólica na aldeia? Quais? Onde são vendidas?
9. Qual é a consequência para os indígenas que consomem bebidas alcoólicas na aldeia Hoje em dia? Existe algum tipo de orientação, aconselhamento, punição ou castigo?
10. Os consumidores de bebidas alcoólicas geralmente causam algum transtorno ou perturbação na comunidade?
11. Que mais você pode contar sobre esse assunto?

V. ATIVIDADES TURÍSTICAS

1. Como funciona o turismo dentro da comunidade? Que atividades são desenvolvidas? Quem participa?
2. Quando foi criado o Projeto Tucum? Por quem? Como funciona?
3. Qual a importância do turismo para a comunidade?
4. Que mais poderia contar sobre esse assunto?

COLECCIÓN VÍTOR, 447



Ediciones Universidad
Salamanca

ISBN 978-84-1311-494-1



9 788413 114941