

## NARRATIVAS INDÍGENAS NA *WEB*: O QUE ISSO PODE NOS DIZER SOBRE IDENTIDADES, CULTURAS E PROTAGONISMO INDÍGENA

### INDIAN NARRATIVES ON THE WEB: WHAT IT CAN TELL US ABOUT IDENTITIES, CULTURES AND INDIGENOUS PROTAGONISM.

*Maria Pérpetua Baptista Domingues*

Professora do Colégio Estadual Antônio Prado Junior, Brasil  
Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil  
e-mail: mpbdom68@gmail.com

#### DOI:

<http://dx.doi.org/10.26512/hh.v5i9.10991>

Recebido em 12 de novembro de 2016

Aprovado em 24 de maio de 2017

#### RESUMO

Considerando a apropriação das mídias digitais como demanda indígena na atualidade, este trabalho busca uma análise dos usos dessas tecnologias por parte de alguns grupos étnicos, enquanto estratégia política para dar visibilidade e fortalecimento às suas reivindicações e (re)construções identitárias. O trabalho é dividido em duas partes. Primeiramente, aproximo-me de alguns estudos acerca da participação indígena na internet e das teorizações de Massey, para pensar a geometria do poder que envolve o espaço virtual e Canclini, para pensar a desnaturalização das culturas indígenas como algo essencializado. Na segunda parte, a partir das narrativas dos próprios indígenas, busco analisar a mobilização que estes sujeitos fazem de seus patrimônios culturais na demarcação da “indianidade”.

**Palavras-chave:** Demandas indígenas; identidades indígenas; cultura; mídias digitais; patrimônio cultural

#### ABSTRACT

Considering the appropriation of digital medias as indigenous demand currently, this paper aims to analyze the use of this technology by a part of this ethnic groups as a political strategy to give visibility and strenght to the claims as well as their identities (re) construction. This work is divided in two parts. Firstly, I approach some studies concerning indigenous participation on internet, the Massey's theory to think about the power geometry that involves the vidual space and Canclin's theory to think over the denaturalization of indigenous cultures as an essentialized something. In the second part, from the indigenous narratives I seek to analyze the mobilization of their cultural heritage in the “indianidade” demarcation.

**Keywords:** Indigenous demands; indigenous identities; culture; digital medias; cultural heritage.

#### ÍNDIOS NA *WEB*: DIÁLOGOS COM ALGUNS ESTUDOS

A utilização das mídias digitais e da rede mundial de computadores, a Internet, pode ser considerada uma demanda indígena contemporânea. Pereira afirma ser crescente a “presença indígena brasileira no ciberespaço que, ao longo dos últimos anos, atua por meio de sites, blogs, comunidades virtuais e ambientes colaborativos e se (re)constroem e se (re)elaboram etnicamente nas redes digitais”<sup>1</sup>. Atualmente, são muitas as comunidades indígenas que têm utilizado a tecnologia digital para dar visibilidade e fortalecer suas etnias<sup>2</sup>.

Segundo Pereira<sup>3</sup>, ainda que a presença indígena na rede seja significativa, são poucos os estudos sobre os índios na Internet. Um recente levantamento realizado por Russo e Barros<sup>4</sup>, ratifica essa afirmativa. Utilizando o banco de teses e dissertações da Capes, o portal Scielo, o site da Associação Nacional de Pesquisas em Educação (ANPED) e também o buscador do "Google", as autoras encontraram doze estudos sobre a relação entre povos indígenas e tecnologias digitais no Brasil<sup>5</sup>. Portanto, estudos nesta direção ainda são bastante escassos, concentrando-se principalmente nas áreas da Antropologia, Comunicação e Educação. Esta ausência de estudos se torna ainda mais acentuada no campo da História.

Pesquisas históricas que utilizam a Internet como fonte primária ainda não são numerosas, como observa Almeida<sup>6</sup>. Para este autor tal situação pode ser explicada pelo fato de que “durante séculos, a historiografia baseou suas regras de validação de fontes e metodologia de análise em um suporte documental específico: o papel”<sup>7</sup>. Este autor argumenta que “o reinado do papel” teria começado a ruir com a concepção de história difundida a partir da Escola dos Annales, que amplia a gama e a noção de fontes históricas.

---

<sup>1</sup> PEREIRA, Eliete da Silva. *Ciborgues Indígen@s.br: entre a atuação nativa no ciberespaço e as (re)elaborações étnicas indígenas digitais*. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/8890572-Ciborgues-indigen-s-br-entre-a-atuacao-nativa-no-ciberespaco-e-as-re-elaboracoes-etnicas-indigenas-digitais.html>>. Acesso em: 10/07/2017.

<sup>2</sup> Sobre mapeamentos acerca de sites e blogs indígenas ver: PEREIRA, Eliete da Silva, *Ciborgues indígenas@s.br: a presença nativa no ciberespaço*. São Paulo, Annablume, 2012. Ver também a lista de links da página do 1º Simpósio Indígena sobre usos da Internet no Brasil: <<http://www.usp.br/nhii/simposio/>>. Acesso em: 18/07/2016.

<sup>3</sup> PEREIRA, 2017.

<sup>4</sup> RUSSO, Kelly; BARROS, Claudia. *Tecnologias digitais na educação escolar indígena: o que as pesquisas apontam?* In: AMARO, Ivan; SOARES, Maria da Conceição Silva (org.). *Tecnologias digitais na escola: outras possibilidades para o conhecimento*. No Prelo.

<sup>5</sup> Em levantamento próprio, acrescento o texto do coordenador do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), José Ribamar Bessa Freire, FREIRE, José Ribamar Bessa. *Índios: namoro etnodigital no ciber território*. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=82643>>. Acesso em: 10/07/2017.

<sup>6</sup> ALMEIDA, Fábio Chang de. O historiador e as fontes digitais: uma visão acerca da internet como fonte primária para pesquisas históricas. *Revista Aedos*, Rio Grande do Sul, v. 3, n. 8, p. 10, 2011.

<sup>7</sup> ALMEIDA, 2011, p.10.

Quanto a noção de documento, este seria “o registro de uma informação, independente da natureza do suporte que a contém”<sup>8</sup>, descartando, portanto, sua relação com qualquer suporte específico. Concordo com Almeida, quando afirma:

Para os historiadores que buscam compreender o presente, negligenciar as fontes digitais e a Internet significa fechar os olhos para todo um novo conjunto de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que vêm se desenvolvendo juntamente com o crescimento e popularização da rede mundial de computadores.<sup>9</sup>

Segundo Russo<sup>10</sup>, diferentes povos indígenas do Brasil tiveram acesso à tecnologia audiovisual no final da década de 1980, com o fim da ditadura militar e em um contexto de luta por direitos humanos e democratização dos meios de comunicação. Tal acesso se deu a partir da intervenção de universidades, ONGs, antropólogos ou por iniciativa das próprias comunidades. Câmeras de vídeo foram utilizadas por lideranças indígenas em contextos variados, recriando e contando suas próprias histórias.

Neste cenário e a partir de suas experiências no projeto “Vídeo nas Aldeias”<sup>11</sup>, Gallois e Carelli, afirmam que a apropriação do vídeo pelos povos indígenas extrapola a função meramente comunicacional. Para os autores, a inovação:

interfere decisivamente na produção da cultura, justamente porque incentiva sua reelaboração (...) as sessões de vídeo são situações novas que permitem construir coletivamente conhecimentos diferentes, tanto em seu conteúdo como na forma em que são apropriados<sup>12</sup>.

Na década de 1990, a mídia brasileira vivia um período de grande transformação e globalização, com a expansão de TVs a cabo e antenas parabólicas. Para Gallois e Carelli, participar da rede global de comunicação era também expectativa dos índios, significando

---

<sup>8</sup> ALMEIDA, 2011, p.17.

<sup>9</sup> ALMEIDA, 2011, p.12.

<sup>10</sup> RUSSO, Kelly. Vídeos educativos e o diálogo entre culturas: professores indígenas e a apropriação da linguagem audiovisual. *Teias*, Rio de Janeiro, ano 8, n. 15, jan/dez, p. 1-13, 2007.

<sup>11</sup> Projeto precursor na área de produção audiovisual indígena no Brasil, criado em 1986, a partir da experiência com os meios audiovisuais inicialmente junto aos índios Nambiquara (MT/RO). Conta atualmente com um importante acervo de imagens sobre os povos indígenas envolvidos no projeto e uma coleção de mais de 70 filmes. Disponível em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/vna.php?p=1>>. Acesso em: 17/07/2016.

<sup>12</sup> GALLOIS, Dominique; CARELLI, Vincent. Diálogo entre Povos Indígenas: a experiência de Dois Encontros Mediados pelo Vídeo, *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 38, n. 1, 1995.

um duplo desafio: “o de viabilizar seu espaço e o de controlar a difusão de suas próprias vozes numa mídia que prefere difundir *falas sobre os índios*, em detrimento da *fala dos índios*”<sup>13</sup>.

Trabalhos como os de Pereira<sup>14</sup> e Russo e Barros<sup>15</sup> informam que nas comunidades indígenas, a tecnologia digital ganhou grande visibilidade em 1994, em função da utilização da internet por parte do movimento zapatista, que utilizou este meio para divulgar sua luta pelo reconhecimento étnico no México<sup>16</sup>. Desde então, comunidades indígenas têm utilizado a potencialidade das novas mídias como um instrumento político de suas reivindicações, seja por meio de organizações indigenistas ou propriamente indígenas.

Segundo Pereira<sup>17</sup>, a participação de indígenas na rede mundial de computadores no Brasil tem como marco o ano de 2001. Os estudos de Bucchioni<sup>18</sup> apontam para um crescimento nessa utilização. Renesse<sup>19</sup> concorda com a expansão do acesso à Internet por parte das populações indígenas. Em meados de 2010, o autor contabilizou cento e onze pontos de Internet entre escolas e organizações comunitárias de aldeias indígenas.

Porém, faz-se mister considerar as desigualdades em seus diversos níveis, sejam elas sociais, raciais, culturais e econômicas também presentes no acesso e na produção de conteúdos no meio digital, conforme apontam Russo e Barros<sup>20</sup>. As autoras acrescentam: “não basta o acesso às novas tecnologias, mas discutir novas formas de produção de conhecimento que propiciem um deslocamento do que é centro e do que é periferia”<sup>21</sup>.

Neste aspecto, podemos nos aproximar das teorizações de Massey<sup>22</sup>. Buscando desnaturalizar sentidos da compressão de tempo-espaço como fenômeno vivenciado em

---

<sup>13</sup> GALLOIS, Dominique; CARELLI, Vincent. “Índios eletrônicos”: uma rede indígena de comunicação. Disponível em: [http://www.antropologia.com.br/tribo/sextafeira/pdf/num2/indio\\_elet.pdf](http://www.antropologia.com.br/tribo/sextafeira/pdf/num2/indio_elet.pdf)>. Acesso em 10/07/2017.

<sup>14</sup> PEREIRA, Eliete da Silva. *Ciborgues indígenas@s.br: a presença nativa no ciberespaço*. 170 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Brasília, 2007.

<sup>15</sup> RUSSO; BARROS. No prelo.

<sup>16</sup> Sobre o levante do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZNL) contra o Nafta (Tratado Norte-Americano de Livre Comércio), ver: DI FELICE, Massimo. *Vótan-Zapata – A marcha zapatista e a sublevação temporária*. São Paulo: Xamã, 2003.

<sup>17</sup> PEREIRA, 2007.

<sup>18</sup> BUCCHIONI, Xenya de Aguiar. *Blog Diários: reflexões sobre a identidade indígena na virtualidade*. 109 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Estadual Paulista, Programa de Pós-graduação em Comunicação, São Paulo, 2010.

<sup>19</sup> RENESSE, Nicodème. *Perspectivas indígenas sobre e na internet: ensaio regressivo sobre o uso da comunicação em grupos ameríndios no Brasil*. 144 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2011.

<sup>20</sup> RUSSO; BARROS. No prelo.

<sup>21</sup> RUSSO; BARROS. No prelo.

<sup>22</sup> MASSEY, Doreen. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, Antonio Augusto. *O espaço da diferença*. Campinas: Papius, 2000.

escala global, a autora utiliza o conceito de “geometria do poder” e questiona sobre quem a vivencia e como a vivencia. Considero esse conceito profícuo para pensar a relação entre povos indígenas e tecnologias digitais no Brasil.

Não se trata apenas de uma questão de quem utiliza os meios digitais, embora este também seja um elemento relevante, mas um entendimento de que diferentes grupos sociais têm relacionamentos distintos com esse acesso diferenciado. Pensando as diferentes escalas que envolvem a compressão de tempo-espço, Massey afirma que “algumas pessoas responsabilizam-se mais por ela do que outras; algumas dão início aos fluxos e movimentos, outras não; algumas ficam mais em sua extremidade receptora do que outras; algumas são aprisionadas por ela”<sup>23</sup>. Podemos traçar um paralelo entre as formulações de Massey e as diferentes escalas de participação indígena e não indígena na rede mundial de computadores, considerando que “o controle de alguns grupos pode ativamente enfraquecer outras pessoas”<sup>24</sup>. Longe de deterem uma posição de controle na circulação informacional, e em um contexto de relações assimétricas de poder, variadas formas de apropriação e utilização das mídias digitais ocorrem entre os grupos indígenas no Brasil.

D’Angelis lança um questionamento: “quando (ou, em que perspectiva) a inclusão digital de pessoas e comunidades indígenas (e, talvez mesmo, a inclusão de línguas indígenas no mundo digital) pode ser tão equivocada e prejudicial como qualquer outra política integracionista?”<sup>25</sup>. Para o autor a introdução às tecnologias digitais é equivocada ou até mesmo prejudicial às comunidades envolvidas, “quando se trata de um gesto unilateral, decidido fora das comunidades e sem que haja interesse manifestado por elas”<sup>26</sup>. Entretanto, podemos perceber iniciativas no mundo digital nas quais os próprios indígenas buscam condições de agir e interagir na internet em seu próprio benefício, conforme abordaremos na segunda parte deste texto.

No ano de 2010, o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo (USP) promoveu o 1º Simpósio Indígena sobre usos da Internet no Brasil<sup>27</sup>. Os participantes eram membros de comunidades indígenas envolvidos pessoalmente em

---

<sup>23</sup> MASSEY, 2000, p. 179.

<sup>24</sup> MASSEY, 2000, p. 180.

<sup>25</sup> D’ANGELIS, Wilmar da Rocha. Do Índio na Web à Web Indígena. In: Encontro sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas Dourados (MS), VIII, 2010, UFGD. Anais do... Dourados: UFGD, 2010. Disponível em:

<file:///C:/Users/mpdom/Desktop/Artigo%20Hist%C3%B3ria%20Oral/Do%20Indio%20na%20Web%20%C3%A0%20Web%20Indigena.pdf>. Acesso em: 10/07/2017.

<sup>26</sup> D’ANGELIS, 2010.

<sup>27</sup> Disponível em: <<http://www.usp.br/nhii/simposio/>>. Acesso em: 18/07/2016.

projetos de inclusão digital em suas aldeias ou regiões, seja a nível político dentro ou fora do grupo, ou como usuários. Para Renesse<sup>28</sup>, a motivação para a realização do simpósio foi uma ausência de conhecimento sobre a forma como essas políticas incidem efetivamente na realidade dos grupos ameríndios segundo seus próprios critérios e percepções, o que, segundo o autor, contrasta com a situação atual de expansão dos programas de inclusão digital em contexto indígena.

Freire, ao abordar o uso da Internet pelos índios, afirma que estes “aprenderam a conviver com esse processo contínuo de tensão entre o tradicional e o novo. Eles estão permanentemente recriando a tradição, introduzindo novos sentidos e novos símbolos. E é claro, não deixam de ser índios”<sup>29</sup>. Porém, a apropriação por parte dos indígenas em relação às mídias digitais verificada nas últimas décadas, suscita discussões acerca do distanciamento de formas tradicionais de representação, por vezes entendido como sinal de assimilação ou perda de identidades étnicas. Os debates se dividem de acordo com o entendimento de cultura acionado nas diferentes análises.

Tradicionalmente divulgada pela mídia e por materiais didáticos, a imagem do índio genérico<sup>30</sup> ainda é recorrente: o corpo nu, as pinturas corporais, o adereço de penas, moradores das florestas e possuidores de uma cultura exótica. Entendida de forma essencializada, fixa e estável, a cultura dos povos indígenas, nesse tipo de abordagem, torna-se a-histórica, reforçando a contundente sentença de Varnhagen<sup>31</sup>, “tais povos na infância não há história: há só etnografia”<sup>32</sup>. O estudo dos chamados “povos primitivos”, muitas vezes, negligenciou os processos históricos que trouxeram mudanças, pois tal fato, supostamente, traria prejuízos culturais e a consequente extinção desses povos possuidores de uma cultura “imutável” e “pura”. Novas abordagens teóricas colocam em xeque o

---

<sup>28</sup> RENESSE, 2011.

<sup>29</sup> FREIRE, José Ribamar Bessa Freire. Índios: namoro etnodigital no ciber território. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=82643>>. Acesso em 10/07/2017.

<sup>30</sup> Freire aponta a ideia de um índio genérico como um equívoco. Tratar os indígenas genericamente leva ao erro de reduzir culturas diferenciadas a uma entidade supra-étnica, formando um bloco único, com mesma cultura, crença e língua. FREIRE, J.R. Bessa. Cinco idéias equivocadas sobre o índio. *Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)*, Manaus, n. 01, p. 17-33, 2000.

<sup>31</sup> Francisco Adolfo de Varnhagen, membro do IHGB e autor de História Geral do Brasil, publicado na década de 1850. No campo historiográfico, considerado o mais importante autor da história do Brasil no século XIX.

<sup>32</sup> Citação de autoria de Francisco Adolfo Varnhagen encontrada em: MONTEIRO, Ana Maria; PEREIRA, Amílcar Araújo (org.). *Ensino de História e Culturas Afro-brasileiras e Indígenas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013, p. 111.

congelamento e estabilidade das identidades, admitidas como fluidas, em constante mutação no espaço social da heterogeneidade e multiplicidade.

Bauman, ao ampliar a discussão sobre a temática da identidade desenvolvida na sua teoria líquido moderna, afirma que identidade e pertencimento não são tão estáveis quanto possam parecer. No mundo globalizado não possuem a solidez de uma rocha: “as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam”<sup>33</sup>. De forma mais diretamente relacionada aos processos que envolvem as identificações étnicas indígenas, podemos pensá-las a partir de sua formação na alteridade, de forma interacional, portanto em nada estáticas, passíveis de novas constituições, identidades “permanentemente (re)feitas a depender da natureza das relações sociais que se estabelecem, ao longo do tempo, entre sujeitos sociais e étnicos”<sup>34</sup>.

O debate intelectual que prevaleceu até a década de 1970 em relação aos indígenas era o da dicotomia “índios puros”/”índios aculturados”. Este paradigma começa a ser deslocado nos anos subsequentes, período marcado pela intensificação das lutas dos movimentos sociais indígenas e pela busca por canais de diálogo com a sociedade brasileira. Indo ao encontro a esse tipo de análise, estudos como o de Almeida tem procurado produzir e reforçar leituras não essencializadas sobre culturas e identidades indígenas, como deixa entrever a passagem abaixo:

Importa reconhecer que os movimentos indígenas da atualidade evidenciam que falar português, participar de discussões políticas, reivindicar direitos através do sistema judiciário, enfim, participar intensamente da sociedade dos brancos e aprender seus mecanismos de funcionamento não significa deixar de ser índio e sim, a possibilidade de agir, sobreviver e defender seus direitos. São os próprios índios hoje que não nos permitem mais pensar em distinções rígidas entre índios e brancos.<sup>35</sup>

Brighenti defende que, em uma perspectiva mais ampla, os movimentos indígenas ocorrem desde o século XVI. Porém, os movimentos indígenas que conhecemos atualmente no Brasil surgem na década de 1970, num contexto de ditadura e intensificação de exploração das terras indígenas. A posição na relação com a alteridade é marca desses movimentos. É

---

<sup>33</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedeto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, 33.

<sup>34</sup> MAHER, Terezinha Machado. Políticas linguísticas e políticas de identidade: currículo e representações de professores indígenas na Amazônia ocidental brasileira. *Currículo sem Fronteiras*, v. 10, n.1, p. 33-48, jan/jun, 2010.

<sup>35</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: editora FGV, 2010.

possível perceber “a dimensão do “nós” indígena em relação ao “outro”, ao não indígena”<sup>36</sup>. Além de estreitar laços de pertencimento, mesmo em grupos historicamente distintos, trata-se da afirmação de uma nova identidade. Portanto, para continuarem existindo em seus pertencimentos étnicos e lutarem por direitos “se apropriaram de mecanismos e instrumentais organizativos, à primeira vista alheios a suas práticas tradicionais, adaptaram-nos e criaram formas próprias de acordo com seus contextos culturais”<sup>37</sup>.

Buscando desconstruir a cultura popular como algo preexistente e a reforçando como algo construído, Canclini<sup>38</sup> analisa os processos constitutivos da modernidade, encarados muitas vezes de forma polarizada e oposta, tal qual moderno/tradicional, culto/popular, hegemônico/subalterno. Pode-se agregar às análises aqui propostas a afirmação de Canclini: “ao contrário e de forma complementar, a reprodução das tradições não exige fechar-se à modernização (...) nem a modernização exige abolir as tradições, nem o destino fatal dos grupos tradicionais é ficar de fora da modernidade”<sup>39</sup>. Fugindo de um paradigma dicotômico, interessa a este estudo estender as formulações do autor no sentido de uma desnaturalização das culturas indígenas como algo preexistente ou essência dos grupos, mas como processos híbridos e complexos.

Referindo-se à Antropologia, Canclini afirma serem pouco frequentes investigações que “examinam os procedimentos pelos quais as culturas tradicionais dos indígenas e camponeses unem-se sincreticamente a diversas modalidades de cultura urbana e massiva, estabelecendo formas híbridas de existência”<sup>40</sup>. Para o autor, parte desses estudos deixa de lado “os crescentes processos de interação com a sociedade nacional”<sup>41</sup>. Acredito que em meio aos referidos processos interacionais, ganha destaque a abertura de espaços nas mídias digitais por parte dos indígenas. Espaços nos quais estes sujeitos se esforçam para protagonizar suas próprias histórias, na tentativa de reverter um cenário de desconhecimento e provocar novas escritas da história indígena.

## **PATRIMÔNIO CULTURAL E PROTAGONISMO INDÍGENA NO ESPAÇO VIRTUAL**

---

<sup>36</sup> BRIGHENTI, Clovis Antonio. O movimento indígena no Brasil. In: WITTMANN, Luisa Tombini (org.). *Ensino de História Indígena*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 167.

<sup>37</sup> BRIGHENTI, 2015, p. 168.

<sup>38</sup> CANCLINI, Néstor G. A encenação do popular. In: *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1995. p. 205-254.

<sup>39</sup> CANCLINI, 1995, p. 248.

<sup>40</sup> CANCLINI, 1995, p. 248.

<sup>41</sup> CANCLINI, 1995, p. 248.

Podemos conhecer um arco e flecha no museu, admirá-lo, mas a maneira eficaz de preservá-lo é fabricá-lo e caçar.

Ter um livro de receitas da culinária indígena é uma riqueza sem preço, mas cozinhar e comer é sentir o verdadeiro sabor de nossa cultura.

(...)

Registrar, reformar, restaurar não é o suficiente para preservar uma cultura, mas praticá-la é garantir sua sobrevivência. A forma para manter um patrimônio cultural vivo é continuar a praticar um costume, a confeccionar um produto com aquele estilo próprio do povo, fazer circular um conhecimento.

Porque patrimônio é o ser humano ativo em sua cultura, atuante no dia a dia.<sup>42</sup>

Segundo Abreu e Chagas, a arena do patrimônio cultural no Brasil tem vivenciado um momento fértil. Se por décadas a atuação no setor de preservação patrimonial privilegiava o tombamento de “bens de pedra e cal”<sup>43</sup>, fazendo-se presente nos bens representantes de uma parcela da sociedade em detrimento de outras, este cenário sofreu modificações com a instituição do denominado patrimônio cultural imaterial ou intangível, no ano 2000. Do ponto de vista da inserção da cultura indígena no âmbito patrimonial, temos como marco o ano de 2002, ano no qual a arte gráfica do povo Wajãpi do Amapá, a arte Kusiwa, institucionalizou-se patrimônio imaterial brasileiro.

Cabe ressaltar que não é intenção deste trabalho aprofundar a temática do patrimônio cultural, mas apenas estabelecer aproximações com alguns debates desta área com as reivindicações indígenas contemporâneas. Neste texto, a porta de entrada sobre a questão do patrimônio cultural indígena e sua relação com a apropriação das mídias digitais por parte dos índios, irá se dar a partir da análise de um dos livros da coleção digital *Índios na visão dos índios*<sup>44</sup> e também do site *Índios-on-line*<sup>45</sup>, ambos integrantes da Organização não Governamental (ONG) Thydêwá<sup>46</sup>. A escolha das fontes se justifica pelo fato de que os dois

<sup>42</sup> Texto de Nhenety Kariri-Xocó, ver: GERLIC, Sebastián (Org.). *Índios na visão dos índios – Somos Patrimônio*. Salvador: Thydêwá, 2011. Disponível em: <[http://www.thydewa.org/downloads/somos\\_patrimonio.pdf](http://www.thydewa.org/downloads/somos_patrimonio.pdf)>. Acesso em: 10/07/2017.

<sup>43</sup> ABREU, Regina. Tesouros humanos vivos ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural - notas sobre a experiência francesa de distinção dos “Mestres da Arte”. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 13.

<sup>44</sup> Disponível em: <<http://www.thydewa.org/downloads1/>>. Acesso em: 23/07/2016.

<sup>45</sup> Disponível em: <<http://www.indiosonline.net/>>. Acesso em: 23/07/2016.

<sup>46</sup> “A Thydêwá é uma organização não governamental, formalizada em 2002, que atua principalmente no nordeste brasileiro. Desenvolve projetos de formação de indígenas de várias etnias e nações, por meio de oficinas nas aldeias indígenas, para atuarem como pesquisadores, documentalistas, jornalistas, historiadores, antropólogos, poetas, filósofos e fotógrafos de suas próprias realidades” COSTA, Suzane Lima. Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas. *Revista estudos linguísticos e literários*, n. 50, p. 67, 2014. Disponível em: <<file:///C:/Users/Adm/Downloads/14812-47860-1-PB.pdf>>. Acesso em: 24/07/2016.

projetos receberam o Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, na categoria Divulgação, nos anos de 2004 e 2009, respectivamente. O prêmio é promovido pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) desde 1987 e recebeu o nome do fundador da instituição. Foi criado “em reconhecimento a ações de preservação e divulgação do patrimônio cultural brasileiro”<sup>47</sup>.

Segundo a revista Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade para ações de preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro, publicada no ano de 2004, o prêmio na categoria Divulgação é destinado a ações, projetos ou programas destinados a divulgar e difundir o patrimônio cultural. Resultado de oficinas realizadas nas próprias aldeias, nas quais os recursos audiovisuais foram amplamente utilizados pelos indígenas envolvidos no projeto, a coleção de livros *Índios na Visão dos Índios* reunia sete volumes até o ano de 2004. Nessas publicações, os próprios indígenas das nações Kariri-Xocó/AL, Pankararu/PE, Fulni-ô/ PE, Kiriri/BA, Tumbalalá/BA, Truká/PE e Tupinambá/BA, assumiram “a posição de historiadores, antropólogos, jornalistas e artistas de sua própria realidade”<sup>48</sup>. O lançamento das publicações foi seguido de visitas a escolas públicas e privadas, o que veio a promover conversas com os autores dos livros, palestras e encontros para a divulgação de saberes indígenas.

A produção dos livros contou com iniciativas privadas e públicas, e também com o apoio da UNESCO. Este órgão vinculado a Organização das Nações Unidas (ONU), tem se engajado na preservação de manifestações que deem destaque à diversidade, estimulando os Estados-membros a tomarem iniciativas voltadas para a proteção e valorização das culturas tradicionais, no sentido de que o patrimônio imaterial continue vivo e não seja apenas museificado, indo ao encontro da citação que dá início a esta parte do texto. Nesta perspectiva podemos citar o exemplo do programa Tesouros Humanos Vivos (1989).

Atualmente a coleção conta com vinte e três livros, todos disponibilizados virtualmente. Diante do farto material e do limite deste artigo, decidi concentrar as análises em um dos exemplares, intitulado *Somos Patrimônio*, publicado no ano de 2011. A autoria coletiva envolveu mais de quarenta indígenas, pertencentes a dez etnias, distribuídas por

---

<sup>47</sup> IPHAN. *Revista Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade para ações de preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro*, volume único, 2004, p. 03. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/revista\\_2004.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/revista_2004.pdf)>. Acesso em: 30/07/2016.

<sup>48</sup> IPHAN, 2004, p. 05.

cinco estados brasileiros<sup>49</sup>, “os indígenas escreveram, desenharam, tiraram fotos, entrevistaram ou foram entrevistados”<sup>50</sup>, onde podemos perceber a valorização de saberes e fazeres dos mesmos.

Oliveira, referindo-se a boa parte da produção científica do século XX, afirma que “os povos indígenas do Nordeste não foram objeto de especial interesse para os etnólogos brasileiros”<sup>51</sup>. Considerados aculturados, eram descritos pelo que foram no passado. Como consequência, o presente dessas populações fora negligenciado pelos estudos etnológicos, devido a suposta ausência de distintividade cultural que lhes era atribuída. Vertentes dos estudos etnológicos das populações autóctones da América do Sul, sobretudo, o evolucionismo cultural norte-americano e o estruturalismo francês, assim como o indigenismo<sup>52</sup>, contribuíram com esta perspectiva. Segundo o autor, é a partir de demandas por terra e assistência, portanto fatos de natureza política, que os povos indígenas do Nordeste foram colocados como objeto de atenção para os antropólogos. Nos anos 1970, artigos, relatórios e laudos ampliaram o conhecimento sobre as condições de existência das populações indígenas da região, “gerando dados e argumentos que fortalecem suas demandas”<sup>53</sup>.

As narrativas apresentadas no livro *Somos Patrimônio* advém principalmente de indígenas da região Nordeste do Brasil. Narrativas marcadas pelas lutas por reconhecimento étnico diferenciado dentro do Estado-nação brasileiro, envolvendo a organização coletiva no sentido de preservação do patrimônio cultural indígena. Perpassam por demandas de diferença e de direitos, sobretudo territoriais. Alguns depoimentos permitem entrever o entrelaçamento entre as questões políticas e culturais. Vejamos o depoimento de Edite e José Miguel da França (Pajé) Kiriri:

A cultura é um respeito. Foi com a Cultura que nós trabalhamos e nós vencemos o que nós *queria*. O que nós *queria* era a terra e, graças a Deus, estamos com ela na mão. A cultura que traz a força, a força para a luta do

<sup>49</sup> Refiro-me as etnias Kariri-Xocó (AL), Pankararu (PE), Pataxó Hãhãhãe (BA), Tupinambá Pataxó Hãhãhãe (BA), Truká (PE), Kiriri (BA), Tupinambá (BA), Tupinambá de Olivença (BA), Potiguara (PB), Mbya Guarani (RJ).

<sup>50</sup> GERLIC, 2011.

<sup>51</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA*, Rio de Janeiro, n. 4, p. 47-77, 1998.

<sup>52</sup> Oliveira cita o exemplo de Darcy Ribeiro “ao falar em ‘resíduos da população indígena do nordeste’, ou ainda em ‘magotes de índios desajustados’ vistos nas ilhas e barrancos do São Francisco. OLIVEIRA, 1998, p. 50.

<sup>53</sup> OLIVEIRA, 1998, p. 51.

índio. A cultura traz o respeito, traz a união. (...) Tem que amar a cultura. Cada qual tem a sua cultura e nós *respeita* a todos.<sup>54</sup>

Da mesma forma atravessam o depoimento de Jamopoty, cacique da etnia Tupinambá de Olivença, em depoimento realizado em dezembro de 2010:

Hoje estamos reivindicando nosso território, que é nosso bem maior, não se pode falar de cultura, educação, de saúde sem falar de território. Sempre estivemos nessas terras, nunca saímos daqui. (...) Nosso maior Patrimônio está sendo ameaçado e se nós não lutar para parar com essa maldade que estão fazendo com nossa Mãe Terra, pois tudo que preservamos por séculos está arriscado a se perder.<sup>55</sup>

Diferentes tradições culturais atravessam o patrimônio cultural dos povos indígenas do Nordeste, resultado de séculos de contato com a sociedade não indígena hegemônica. Segundo Oliveira, “para que sejam legítimos componentes de sua cultura atual, não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade”<sup>56</sup>. O hibridismo cultural se manifesta, por exemplo, na religiosidade, conforme o relato de Maria Pankararu:

Nós somos fervorosos nas nossas convicções religiosas. Fomos catequizados por missionários católicos. Por isso, acreditamos firmemente na existência e proteção de Deus. Assim como temos nossas fortes convicções cristãs, temos nossas fortes convicções na religião indígena Pankararu. Toda a nossa vivência é mediada pela crença em Deus e pela crença na Força Encantada. Assim, como vamos à missa, com igual fervor e compromisso vamos aos terreiros onde são realizadas as festas, as danças tradicionais Pankararu. Temos vários rituais e estes acontecem com muita frequência na comunidade<sup>57</sup>.

Entretanto, na demarcação da “indianidade” (Oliveira), demandada pelas políticas públicas voltadas para indígenas, inclusive as de patrimônio, fazem-se necessários os rituais diferenciadores. Nas narrativas do livro, ganha destaque o ritual do Toré. Segundo Oliveira, este ritual permite exhibir os atores presentes na situação interétnica peculiar aos índios do Nordeste. O autor acrescenta, “trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre ‘índios’ e ‘brancos’”<sup>58</sup>. Os relatos a seguir, parecem ir ao encontro às formulações de Oliveira:

---

<sup>54</sup> GERLIC, 2011.

<sup>55</sup> GERLIC, 2011.

<sup>56</sup> OLIVEIRA, 1998, p. 59.

<sup>57</sup> GERLIC, 2011.

<sup>58</sup> OLIVEIRA, 1998, p. 60.

Toré é nosso costume, nossa tradição. A gente busca nossas forças através do toré, e nós temos também a nossa beberagem que é a Jurema. (...) No toré, a gente trabalha com os Encantados de luz, que se chama os mensageiros da Jurema. Nós sem o toré não somos índio. E com toré, nós vai onde nos quiser<sup>59</sup>.

Ou ainda:

O Toré, pra nós abaixo de nosso pai Tupã, é a nossa ciência, a nossa sabedoria, que todas as mensagens e as dificuldades que a gente passa, nós temos que chamar os mensageiros de Luz. (...) O Toré, o Carua e o nosso maracá é a nossa ciência. E aqui a onde nós aprende a nossas rezas, nossos costumes. O toré pra nós é que nós ensina tudo. Não só aqui, como em todas as aldeias<sup>60</sup>.

Segundo dados da coleção em tela, ao fazer os livros, os indígenas se apropriaram de câmeras, gravadores e outros recursos digitais. Portanto como desdobramento da coleção de livros *Somos Patrimônio*, surge a *Rede Índios on line*, “para facilitar o diálogo entre os indígenas e a comunicação deles com a sociedade... O salto quântico foi colocar conexão de internet dentro de sete aldeias...”<sup>61</sup>.

O site conta atualmente com uma gestão compartilhada entre quatro povos indígenas e cinco gestores: Alex Makuxi de Roraima, Patrícia Pankararu de Pernambuco, Nhenety Kariri-Xocó de Alagoas e Fábio Titiah e Yonana Pataxo hã hã hã da Bahia. Conta ainda com o voluntarismo de indígenas de diversas etnias, sobretudo do Nordeste, no sentido de resgatar, preservar, atualizar, valorizar e projetar culturas indígenas. Segundo informações do próprio site, é um “portal de diálogo intercultural, que valoriza a diversidade, facilitando a informação e a comunicação para vários povos indígenas e para a sociedade em forma geral”<sup>62</sup>.

A revista Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade para ações de preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro publicada em 2009 afirma na ocasião do prêmio, que o site reunia tecnologia e as tradições de sete nações indígenas do Nordeste brasileiro: Tupinambá, Kiriri, Pataxó Hãhãhã e Tumbalalá, na Bahia; Kariri-Xocó e Xucuru-Kariri, em Alagoas e Pankararu, em Pernambuco. A interação entre indígenas e pessoas de todo o mundo se dava

<sup>59</sup> Depoimento de Antônio Cicero da Silva Truká. GERLIC, 2011.

<sup>60</sup> Depoimento de Dona Lourdes Truká. GERLIC, 2011.

<sup>61</sup> THYDÊWÁ. *Cultura Viva, esperança da terra*, volume único, 2014. Disponível em: <<http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2012/05/CULTURA-VIVA-ESPERANCA-NOV2014-WEB-II.pdf>>. Acesso em: 10/07/2017.

<sup>62</sup> Disponível em: <<http://www.indiosonline.net/quem-somos/>>. Acesso em 11/07/2017.

partir de um computador conectado via satélite em cada uma dessas aldeias. A publicação afirma ainda:

A ação tem incentivado os jovens indígenas a dialogar com os guardiões da memória de seus povos e tem fortalecido a apropriação de seu próprio patrimônio cultural e imemorial. Ao mesmo tempo, divulga para toda a sociedade esse patrimônio, valores, conhecimentos e belezas que residem na grande diversidade indígena presente no território brasileiro<sup>63</sup>.

Ao entrar no *site*, a página de abertura evidencia demandas e reivindicações do presente indígena nas matérias postadas, todas assinadas por índios. Sem intermediários, são os próprios indígenas que dão visibilidade às suas reivindicações, levantam denúncias, comemoram conquistas, tratam de assuntos ligados a educação e saúde indígena, promovem encontros interétnicos. Entram também em debates acadêmicos, como por exemplo, a aplicação da Lei 11.645/2008, a partir do material disponibilizado pelo professor da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)<sup>64</sup>, Carlos José Ferreira dos Santos, o Casé Angatu.

O protagonismo indígena também pode ser observado no sentido de rompimento com ideias cristalizadas sobre uma suposta autenticidade, que condenaria estes sujeitos a um passado perpétuo, conforme a abordagem da primeira parte deste artigo em relação a identidades e culturas indígenas. Vejamos o exemplo da narrativa contundente de Potyra Tê Tupinambá<sup>65</sup>:

“Quando seu filho chegar hoje em casa todo lindo pintadinho de índio batendo na boca e fazendo Hu HU Hu... conte a verdade pra ele! Não permita que a mentira sobre nós indígenas se perpetue... nós não somos seres do passado ... estamos vivos. Tem índio em todas as partes do Brasil e não só na Amazônia. Índio não é só aquele com olhinhos puxadinhos e cabelo preto e liso... somos diferentes... cada povo foi se constituindo ao longo dos séculos... séculos e séculos de opressões e massacres... Ensine seu filho a respeitar a diferença!!

---

<sup>63</sup> IPHAN. *Revista Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade para ações de preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro*, volume único, 2009, p. 08. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/revista\\_2009.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/revista_2009.pdf)>. Acesso em: 30/07/2016.

<sup>64</sup> Refiro-me ao artigo e ao vídeo disponibilizados em: <<http://www.indiosonline.net/historias-e-culturas-indigenas-alguns-desafios-no-ensino-e-na-aplicacao-da-lei-11-6452008-de-qual-historia-e-cultura-indigena-estamos-mesmo-falando/>> e <<http://www.indiosonline.net/quando-indio-fala-fala-com-alma-historia-cultura-e-saberes-indigenas-na-educacao/>>. Acessos em: 25/07/2016.

<sup>65</sup> Potyra Tê Tupinambá é advogada Indígena e militante social pelos Direitos Humanos Indígenas. Disponível em: <<http://www.indiosonline.net/quando-seu-filho-chegar-hoje-em-casa-todo-lindo-pintadinho-de-indio-batendo-na-boca-e-fazendo-hu-hu-hu-conte-a-verdade-pra-ele/>>. Acesso em: 24/07/2016).

- O Brasil não foi descoberto. Foi invadido.
- Os indígenas brasileiros pertencem a 305 etnias diferentes ... falando 274 línguas.
- Estamos presentes em todas as regiões do Brasil.
- Índio não vive só nas florestas. Tá aí na cidade. Talvez ai do seu lado.
- Cada povo é diferente do outro. Cada um tem seus usos e costumes que se assemelham em alguns casos.
- Índio brasileiro não bate a mão na boca e faz hu hu hu... isso pertence à cultura de nossos irmãos indígenas norte-americanos.
- Há indígenas pelo mundo todo.
- Usamos internet, celular, tablet e nem por isso deixamos de ser indígenas.
- Na verdade nem somos índios... somos Tupinambá, Guarani, Pankararu, Tuxá, Mundurucu, Yanomami... o nome índio nos foi dado pelo invasor...”<sup>66</sup>

A ideia de aculturação, remetida no trecho acima, traz à baila a contestada ideia do “menos índio”<sup>67</sup> ou índio não autêntico. Segundo Silva, as teorias da aculturação previam a gradual desaparecimento dos grupos étnicos, desconsiderando o longo período de contato a que foram submetidas as diversas sociedades indígenas. Portanto, “desqualificar os indígenas como ‘bugres’, ‘aculturados’, ou mesmo, ‘não reconhecidos’, permite que essas sociedades sejam usurpadas de seus direitos históricos seculares”<sup>68</sup>.

O desconhecimento da diversidade étnica que existe no país também é destacado no depoimento de Potyra Tê Tupinambá. Sem adensar a discussão em torno das disputas semânticas que envolvem os termos índio/indígena, importa considerar a ação dos movimentos sociais indígenas que se delinearão nas últimas décadas.

No contexto da década de 1980, foi criada a primeira organização nacional indígena, a UNIND<sup>69</sup> (União das Nações Indígenas). Neste momento histórico, a categoria “índio” foi acionada para unificar reivindicações e lutas por direitos. Num segundo momento, marcado por importantes conquistas políticas e direitos, como por exemplo a Convenção 169 da OIT

---

<sup>66</sup> Disponível em: <<http://www.indiosonline.net/quando-seu-filho-chegar-hoje-em-casa-todo-lindo-pintadinho-de-indio-batendo-na-boca-e-fazendo-hu-hu-hu-conte-a-verdade-pra-ele/>>. Acesso em: 24/07/2016.

<sup>67</sup> SILVA, Giovanni José da. Perspectivas do Ensino de História e Diversidade Étnico-cultural: contribuições a um debate transdisciplinar. In: ZAMBONI, Ernesta; GALZERANI, Maria Carolina B.; PACIEVITCH, Caroline. *Memória, Sensibilidades e Saberes*. Campinas, SP: Alínea, 2015, p. 57.

<sup>68</sup> SILVA, 2015, p. 57.

<sup>69</sup> “Em 1981, com a presença de 73 líderes e 32 entidades de apoio aos índios, a UNIND mudou de sigla – agora UNI – e consolidou-se como organização indígena nacional”. OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: MEC/UNESCO, 2006, p. 193.

(Organização Internacional do Trabalho)<sup>70</sup>, ratificada pelo Brasil em 1993, “a luta voltou-se para “reivindicações particularizadas” das diferentes etnias existentes. A partir de então, cada etnia desenvolveu suas ações”<sup>71</sup>. Tornou-se importante o reconhecimento étnico. O direito à diferença é demanda dos movimentos sociais desde então, aliada à superação da concepção de tutela.

Recorrendo a Barth, Oliveira define grupo étnico, como um tipo de sociedade na qual as diferenças culturais são usadas “para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente”<sup>72</sup>. Portanto, o autor se afasta de uma condição de isolamento ou de passado para entender a constituição dos grupos étnicos, considerando a atuação dos próprios membros do grupo e o caráter situacional dos “processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos”<sup>73</sup>.

Fruto de lutas dos movimentos sociais, inclusive dos movimentos indígenas e no combate a uma visão de “autenticidade” das práticas culturais dos mesmos, cabe destacar alguns avanços no que tange ao patrimônio cultural que constam na Constituição brasileira de 1988. Mas somente o Decreto 3551 instituiu os patrimônios culturais e imateriais no Brasil no ano de 2000. Vejamos trechos dos artigos 215 e 216 da Constituição:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º: O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

(...)

“Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

---

<sup>70</sup> “A Convenção determina o controle social e a participação indígena nas instâncias decisórias, sobretudo nas que lhes dizem respeito, mas que se encontram muito distantes de qualquer possibilidade de efetivo respeito e implementação de seus preceitos, os quais poderiam ajudar no encaminhamento de soluções para muitos problemas enfrentados pelas comunidades e pelos povos indígenas”. LUCIANO, Gersem dos Santos (Baniwa). *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006, p. 75.

<sup>71</sup> SANTOS, Carlos José Ferreira dos. “Histórias e culturas indígenas”- alguns desafios no ensino e na aplicação da lei 11.645/2008: de qual história e cultura indígena estamos mesmo falando?. *História e Perspectivas*, Uberlândia, n. 53, p. 189, jan./jun., 2015.

<sup>72</sup> OLIVEIRA, 1998, p. 55.

<sup>73</sup> OLIVEIRA, 1998, p. 55.

- I - as formas de expressão;
- II - os modos de criar, fazer e viver;
- III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais<sup>74</sup>.

Para Gonçalves, “o patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir<sup>75</sup>. Fazendo a mediação entre passado e presente, esta categoria não existe apenas de forma contemplativa, “o patrimônio, de certo modo, constrói, forma as pessoas<sup>76</sup>. Este tipo de análise pode contribuir para se pensar as (re)elaborações étnicas e culturais, reivindicadas por indígenas contemporâneos e muitas vezes negadas a estes sujeitos por projetos do Estado Nacional brasileiro ao longo de sua formação.

Baniwa (2006) fala do desafio atual da superação da tutela e da capacidade de auto-sustentação por parte dos índios, a partir:

de seus conhecimentos tradicionais e de seus recursos naturais e humanos locais, eventualmente complementados pelos conhecimentos e pelas tecnologias do mundo moderno (...) garantir definitivamente e em determinadas condições sociojurídicas ou de cidadania o seu espaço na sociedade brasileira contemporânea, sem necessidade de abrir mão do que lhe é próprio: as culturas, as tradições, os conhecimentos e os valores.<sup>77</sup>.

Ao meu ver, este enfrentamento se dá também na arena polifônica da rede mundial de computadores, possíveis lócus de narrativas contra-hegemônicas nas quais coletivos indígenas afirmam e reafirmam seu patrimônio cultural como projeto de futuro, não apenas memória do passado.

---

<sup>74</sup> Brasil, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm). Acesso em: 10/07/2017.

<sup>75</sup> ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 31.

<sup>76</sup> ABREU; CHAGAS, 2003, p. 31.

<sup>77</sup> LUCIANO, 2006, p. 85.