

Direito de imagem dos indígenas: o estereótipo do indígena brasileiro e seus reflexos nos direitos da personalidade

Cleber Sanfelici Otero

UNIVERSIDADE CESUMAR DE MARINGÁ (UNICESUMAR)

Eloísa Baliscki Romeira

UNIVERSIDADE CESUMAR DE MARINGÁ (UNICESUMAR)

Alessandro Severino Vallér Zenni

CENTRO UNIVERSITÁRIO DE CASCAVEL (UNIVEL)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ (UEM)

ABSTRACT

Indigenous culture composes a right for the people identified with it. Over time, changes occur, and the survival of the cultures requires improvement and maintenance, which does not mean that an indigenous person ceases to belong to their people. Based on the premise that stereotypes violate image and generate damage to indigenous persons, the research adopts the deductive method, with a review of the legal literature and legislation on the subject. It's concluded the indigenous culture is a differential, which cannot harm them in relation to hegemonic social pattern of society.

Keywords: Culture; Personality rights; Stereotype; Image; Indigenous.

A cultura indígena compõe um direito das pessoas com ela identificada. Mudanças ocorrem no decorrer do tempo e a sobrevivência da cultura demanda

aprimoramento e manutenção, não significando isso que um indígena deixa de fazer parte do seu povo. Baseada na premissa de que estereótipos violam direitos de imagem e podem gerar danos a pessoas indígenas, a pesquisa adota o método dedutivo, com revisão da literatura e legislação sobre o assunto. Conclui-se ser a cultura indígena um diferencial, que não pode prejudicar a pessoa em relação ao padrão social hegemônico da sociedade.

Palavras-chave: Cultura; Direitos da personalidade; Estereótipo; Imagem; Indígenas.

Introdução

A colonização da América pelos portugueses e espanhóis a partir do século XVI deu origem a uma série de conflitos derivados das diferenças culturais dos povos. A imagem construída da pessoa indígena foi a de um ser selvagem, sem cultura, dominado e sem resistência à imposição cultural europeia. Trata-se da história contada pelos colonizadores, porém ela é um retrato parcial e equivocada do que realmente ocorreu, pois não houve um domínio pacífico e, sim, de bastante violência, negociação e resistência. Foram variadas formas de resistência, como fugas ao sertão (interior do continente), batalhas pela eliminação do invasor e alianças entre povos indígenas rivais e com outros povos invasores europeus, em especial portugueses, franceses, espanhóis, holandeses e ingleses. A negociação se desenvolvia pela possibilidade e custos de uma tomada violenta, dificuldades de exploração dos interesses econômicos europeus e conveniências materiais indígenas.

Ao longo dos tempos, a história da “colonização” americana (sob a ótica dos indígenas, poder-se-ia dizer expropriação, exploração, genocídio ou destruição) foi contada pelos não indígenas. Aliás, até a denominação índio conferida aos originários da América foi algo arbitrário, já que eram muitos e variados os povos, cada qual com seus respectivos nomes. Índio refere-se à Índia, onde pensou ter Colombo equivocadamente chegado ao descobrir as ilhas da América Central, que então vieram a receber o nome de índias ocidentais. Aliás, no Brasil, denominar os autóctones de índios só se deu a partir de meados do século XVI. Eram chamados de “naturaes” (naturais) ou simplesmente de gente, homens e mulheres, como descritos na conhecida Carta de Pero Vaz de Caminha do ano de 1500 e nas Cartas de Viagens e ao Novo Mundo de Américo Vespúcio de 1499 a 1502 (Souza 195). A designação de *gentios* (pagãos) veio com a ideia de ocupação e exploração. Em termos jurídicos e positivado no ordenamento, a legislação passou a designá-los de silvícolas (selvagens) e só mais recentemente de índios, inclusive na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, termo menos discriminatório que os anteriores (Kayser 2010, 38), muito embora indígena seja a palavra preferível, inclusive utilizada pela maioria desses povos para autodesignação.

Por volta do início dos movimentos do Poder Constituinte brasileiro que produziu a Constituição Federal de 1988, incrementou-se a luta pelo espaço cultural indígena e pela voz desse próprio povo para que contem sua história, pois ela também deveria ser escrita por eles mesmos. Os indígenas reivindicam autonomia e autodeterminação.

Quando se difunde a ideia de uma pessoa que anda nua, cobre as partes íntimas com algumas folhas, cocar na cabeça e sem conhecimento da língua

portuguesa, tem-se o estereótipo de um indígena brasileiro, que é demasiadamente desatualizado e gera preconceitos (em casos mais graves, levam ao genocídio). Sabe-se que se trata de um estereótipo, pois é uma imagem preconcebida e generalizada imposta pelo senso comum, sem um real conhecimento ou aprofundamento nas questões importantes.

Na verdade, os grupos indígenas possuem características individualizantes entre si. Não se pode considerar como uma cultura única a de todos os indígenas do Brasil. Essa redução gera prejuízos a todos os povos, pois os desconsidera em suas culturas e origens, causa preconceitos, além da injusta representação simplória. A ignorância daqueles que os limitam acaba por causar danos aos direitos fundamentais e direitos da personalidade dessa gente. Por direitos fundamentais, inicialmente reconhecidos para a proteção das pessoas em face do Estado e mais recentemente também com relação a particulares, entendem-se aqueles previstos na Constituição, identificados expressa ou implicitamente por serem notoriamente essenciais consoante os valores mais importantes de uma dada sociedade, enquanto que os direitos da personalidade são os direitos subjetivos estabelecidos para a salvaguarda das qualidades e atributos próprios da condição da pessoa humana, essenciais à dignidade e integridade, nas relações públicas e principalmente nas relações entre particulares. Na maioria das vezes, confundem-se os direitos fundamentais com direitos da personalidade, embora haja direitos fundamentais que não são direitos da personalidade (como determinados direitos políticos, *v.g.* a autonomia partidária), e vice-versa (direito à autonomia privada, *v.g.* para a celebração de contratos, ante o reconhecimento apenas no plano infraconstitucional).

Muitos dos povos que habitavam e habitam o Brasil sentiram, por certo, a necessidade de adaptar suas culturas para sobreviverem. Em decorrência da inserção de alguns desses grupos numa sociedade que não a original (uma sociedade indígena diversa da de origem ou uma sociedade não indígena), muitos se transformaram, estão em processo de mudança ou desapareceram. Todas essas possibilidades de vivência não os tornam menos pertencentes a suas raízes, apesar dos não indígenas insistirem no contrário.

Assim, este trabalho tem por objetivo analisar a formação de um estereótipo indígena e seus reflexos nos direitos da personalidade. O assunto é relevante diante do desconhecimento e irresponsabilidade como é tratado. Alcida Ramos (1995, 10), ao tratar do índio hiper-real, relata a experiência entre etnólogo e indígena para que se desvendem ontologicamente um ao outro, com a descoberta do “índio concreto, com suas grandezas e misérias, complexidades e ambiguidades, mas nunca vazio, nunca modelo de nada, um ectoplasma de nossa imaginação”, evitando-se, assim, a mera produção de uma imagem apenas idealizada do indígena pelo distanciamento asséptico e formal. Nesse sentido, a

análise da problemática é indispensável para que se tenha conhecimento da importância de não propagar uma imagem limitada, irreal e padronizada, a fim de garantir os direitos e dignidade que lhes são merecidos, além de nortear futuras discussões que envolvam esses povos com o devido cuidado que o tema merece.

Utilizando-se dos métodos dedutivo e histórico-descritivo, fundamentados em revisão bibliográfica, a discussão compreende quatro tópicos. Primeiramente, far-se-á uma breve análise da relação entre indígenas e não indígenas na história, para compreender as razões e origens de estereótipos. Em seguida, demonstrar-se-á a evolução do tratamento do indígena no ordenamento jurídico brasileiro. Após, discutir-se-á o que torna alguém pertencente da etnia indígena e a necessidade de adaptações para a sobrevivência da cultura. Por fim, mostrar-se-á como os estereótipos indígenas impactam nos direitos desse povo.

Compreendendo a relação indígena e não indígena e a formação do estereótipo

Para compreender o estereótipo indígena que se procura superar nos últimos anos, é preciso fazer uma rápida passagem pela história e entender qual papel se queria para esses povos na sociedade, como eram vistos e tratados desde o período da colonização, conforme entendimento de alguns historiadores brasileiros de referência. Não se tem por conclusivo o pensamento sobre o indígena brasileiro e, mesmo compondo uma população crescente e complexa, é um assunto ainda sonogado. Trata-se de um estereótipo que se forma desde a colonização, justamente porque não houve a compreensão do indígena a partir de um diálogo intercultural correto, como se evidencia principalmente em obras de sociólogos e historiadores do século XX, a partir das quais se parte para realizar essa análise porquanto mais aproximada de nossos dias. Não se descarta que a referida condição dos indígenas já se fazia notar anteriormente, consoante se pode observar nos *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*, de José Bonifácio de Andrada e Silva (1823, 1-8), mas pode ser observada principalmente na literatura.

Consoante síntese trazida de Fernando Carvalho, o indígena aparece, desde a *Carta de Pero Vaz de Caminha* até as crônicas dos séculos XVII e XVIII, apenas como registro, algo equivalente às referências encontradas nas obras de viajantes. Como personagem, no Arcadismo, só houve apresentação primeiramente na poesia épica *O Uruguai*, de Basílio da Gama, em 1769, ao se retratar o ataque de europeus a jesuítas em Sete Povos das Missões no Rio Grande do Sul, com exaltação dos indígenas, mas como personagens secundários, sem retratar a cultura deles. Já no poema épico *Caramuru*, de Santa Rita Durão, em 1781, ao espelhar a vida do naufrago português Diogo Álvares Correia (o “Caramuru”) entre os Tupinambás na Bahia, procurou-se identificar o indígena com o colonizador, inclusive com

episódio em que o indígena admite a existência de entidade divina superior a Tupã, com a definição do Deus cristão (Carvalho, 1997, 49-50). Nota-se, assim, tanto uma submissão indígena em razão da força como da cultura dos colonizadores, de maneira a já se fixar uma concepção de dominação na formação social brasileira em detrimento dos povos autóctones.

Os indígenas aparecem, de forma mais evidente na literatura, apenas no primeiro período do Romantismo, marcado pelo nacional-indianismo, pois, logo após a independência do Brasil, havia a necessidade de construir uma identidade nacional, de tal maneira que, em substituição ao herói medieval do romantismo europeu, foi o indígena retratado como herói nacional e bom selvagem, em um ambiente de natureza exuberante e de liberdade, algo que se fez notar nas poesias de Teixeira e Souza (*A filha do pajé*), Gonçalves de Magalhães (*A Confederação dos Tamoios*) e de Gonçalves Dias (*Y-Juca-Pirama*, *Conto do Piaga*, *O gigante de pedra*, *Marabá*, *Leito de folhas verdes* e *Os Timbiras*), assim como nos romances de José de Alencar (*Ubirajara*, *O Guarany* e *Iracema*). Muito embora essas obras exaltem a coragem indígena, quase todas deixam de apresentar a verdadeira cultura indígena e a tragédia decorrente da colonização, com exceção do panorama dos conflitos entre grupos indígenas em *Os Timbiras*, bem como da cultura e rituais indígenas extraídos de livros de viajantes em *O Ubirajara* (ivi, 50-51).

No Realismo, não se deu sequência ao indianismo, mas a um sertanismo de cunho pessimista, como o apresentado por José Veríssimo e Inglês de Souza em *Contos Amazônicos*, com traços de populações mestiças da Amazônia, mas sem preocupação com registros da população indígena (ivi, 51).

No Modernismo, Mário de Andrade, na obra *Macunaíma* de 1928, reintroduziu parcialmente o motivo indígena, ao narrar a saga do anti-herói indígena Macunaíma, desde o seu nascimento na selva amazônica até sua morte e ressurreição, pessoa com características da preguiça, das travessuras, da devassidão, da covardia, da astúcia e da trapaça, desde criança até suas andanças à procura da *muiraquitã*, uma pedra verde sagrada que lhe foi concedida, mas perdida e reencontrada com o gigante Piaimã, de quem tenta recuperá-la de forma ardilosa, assim o conseguindo somente após o matar ao jogá-lo em um buraco com água fervente (Faria 2006, 270-273). Com a apresentação de lendas do folclore de várias regiões do Brasil, não se trata de obra essencialmente indianista (Carvalho 1997, 52), mas de formação do povo brasileiro, porém a associação do indígena à preguiça certamente participa do estereótipo do indígena brasileiro.

O indianismo somente volta a reaparecer, após um longo intervalo, com *Meu tio, o lauretê*, escrito por João Guimarães Rosa e publicado em 1969. Não obstante, o destaque permanece principalmente com a obra *Maíra*, de Darcy Ribeiro, em 1976, com a desconstrução do arquétipo indígena do bom selvagem, mas demonstrando a importância da cultura indígena em si (Oliveira 2017).

Conforme Darcy Ribeiro (1995, 43), o contato cordial inicial com o colonizador logo se desfez com o cativo, o despojo de suas terras, a destruição da vida social indígena, de seus valores e da dignidade, momento em que, assombrados com o que lhes acontecia, os indígenas caíam numa pregação missionária, culpando-se pelos seus flagelos. O antropólogo, etnólogo e romancista Darcy Ribeiro estudou não apenas vários povos indígenas, mas concebeu explicação para a formação social do Brasil, deixando evidente que, nos vários Brasis (crioulo, sertanejo, caipira e sulista), o elemento indígena se faz presente, apesar da transfiguração étnica decorrente da violência, das alterações culturais e econômicas. Chega a afirmar que a obra colonial de Portugal fez produzir no Brasil um povo-nação plasmado pela “mestiçagem, que se multiplica como uma morena humanidade em flor, à espera do seu destino” (ivi, 68).

Além da literatura, foi a coleta do lendário amazônico que ganhou destaque, em especial pelo trabalho do antropólogo e ictiólogo Manuel Nunes Pereira, cafuso, que viajou seguidamente para o interior do Amazonas, Roraima e Rondônia, coletando uma infinidade de lendas, mitos, tradições e histórias nas próprias aldeias, trazidas na obra *Moronguêta: um decameron indígena*, um misto de poesia e ciência, que retratava não o bugre primitivo, mas o homem, a mulher e a criança, bem como o pensamento, a imaginação e o sortilégio de sua literatura oral (Mello, *apud* Roessing e Scherer, 2016).

Nota-se, assim, que apenas em obras mais recentes os indígenas passam a ser observados em razão de suas próprias vivências e cultura, de maneira que o preconceito ainda permanece no imaginário popular como se o indígena fosse apenas caracterizado por um indivíduo nu que se pinta, porta arco e flecha, guerreiro, caçador, pescador, preguiçoso, vivendo em estado selvagem em ocas nas aldeias.

Na história, também há interpretações equivocadas acerca da realidade indígena. Releva dizer que cada historiador tem a sua interpretação no seu próprio tempo. Para este trabalho, diga-se que da contribuição de cada autor é possível traçar um panorama da forma como o índio foi pensado. Adiante, alguns autores são apresentados apenas para um esboço geral do pensamento que reflete até os dias de hoje.

Capistrano de Abreu foi um historiador de grande renome na área, reconhecido pela sua abordagem sensível aos fatos em um estudo sobre o povoamento e os caminhos antigos. A contribuição foi importante na época. Apenas para ilustrar, a quarta edição de *Capítulos da História Colonial* aqui referenciada tem fidelidade rigorosa ao texto da primeira edição publicada em 1907. O autor analisa as características originárias dos indígenas, ou seja, o modo de viver desses grupos sem o contato com o homem branco. Em seu livro, narra a antropofagia de algumas culturas para demonstrar as condições primitivas em que

viviam: “Os homens eram comidos em muitas tribos no meio de festas rituais. A antropofagia não despertava repugnância e parece ter sido muito vulgarizada: algumas tribos comiam os inimigos, outras os parentes e amigos, eis a diferença” (Abreu 2000, 39).

Em certa passagem, o historiador apresenta exacerbo das emoções de alguns povos indígenas, que guerrilhavam por motivos exagerados. Satiriza o ânimo para guerra que beiraria o irracional na passagem: “De rixas minúsculas surgiam separações definitivas; grassava uma cissiparidade constante. Tradição muito vulgarizada explicava grandes migrações por disputas a propósito de um papagaio” (ivi, 39).

O autor também relata a espiritualidade indígena, que se sobrepunha à própria autoridade do chefe tribal. O misticismo que envolvia os ancestrais é que conduzia o rumo do grupo:

O chefe apenas possuía autoridade nominal. Maior força cabia ao poder espiritual. Acreditavam em seres luminosos, bons e inerentes, que não exigiam culto, e poderes tenebrosos, maus, vingativos, que cumpria propiciar para apartar sua cólera e angariar-lhes o favor contra os perigos: eram as almas dos avós (ivi, 40).

Nos primeiros contatos dos colonizadores degredados com os indígenas, depreende-se comportamentos diversos dos homens brancos¹. Alguns uniam-se a esses grupos e passavam a viver como os habitantes originários, mas outros confrontavam os indígenas e impunham sua política:

Estes primeiros colonos que ficaram no Brasil, degredados, desertores, náufragos, subordinam-se a dois tipos extremos: uns sucumbiram ao meio, ao ponto de furar lábios e orelhas, matar os prisioneiros segundo os ritos, e cevar-se em sua carne; outros insurgiram-se contra ele e impuseram sua vontade, como o bacharel de Cananéia, que se obrigou a fornecer quatrocentos escravos a Diogo Garcia, companheiro de Solis, um dos descobridores do Prata (ivi, 58).

Observa-se pelos excertos aqui trazidos que a narrativa do autor é carregada de preconceitos e discriminações por considerar os indígenas inferiores, um pensamento corriqueiro da sua época.

Na obra de Capistrano de Abreu, a mulher indígena é retratada como objeto para satisfação de desejos sexuais dos portugueses. Percebe-se que os indígenas eram descritos por esse – e por outros autores que serão aqui mencionados – como pessoas de interesses na procriação com um patriarcal “superior”, bem como

¹ Aníbal Quijano afirma que os próprios dominantes se autodeterminaram brancos (Quijano 2005, 37).

indivíduos ignorantes que trocavam sexo – obviamente desprotegido, porque não existiam métodos de proteção e não se sabia das reais consequências reprodutivas e infecciosas – por tecnologias rudimentares deles desconhecidas:

Da parte das índias a mestiçagem se explica pela ambição de terem filhos pertencentes à raça superior, pois segundo as ideias entre elas ocorrentes só valia o parentesco pelo lado paterno. Além disso pouca resistência deviam encontrar aos milionários que possuíam preciosidades fabulosas como anzóis, pentes, facas, tesouras, espelhos. Da parte dos alienígenas devia influir sobretudo a escassez, se não ausência de mulheres de seu sangue (ivi, 57).

Nota-se na transcrição acima uma visão soberba na análise de alguns pensadores de então. A ideia transmitida é a de sagacidade dos portugueses e pureza dos indígenas². Os brancos aproveitavam-se sexualmente das mulheres indígenas mediante oferta de objetos banais. Até mesmo a interpretação da época era de que os próprios indígenas viam os lusitanos como uma raça superior e, por isso, o interesse em relações íntimas com eles e consequente procriação de uma paternidade elevada.

Em um sentido um pouco diferente, Gilberto Freyre faz uma importante valorização do mestiço na sua obra *Casa-grande & Senzala*. Para o autor, os colonizadores portugueses não se preocuparam com a unidade ou pureza da raça. A miscibilidade lusitana foi sem dúvida superior aos demais colonos modernos, o que possibilitou uma colonização em larga escala (Freyre 2006, 70-71). O autor relata a preferência sexual dos portugueses pelas mulatas (índias) às brancas portuguesas ou negras (ivi, 72).

Assim como na obra de Capistrano de Abreu, Gilberto Freyre também retrata a mulher indígena como objeto para satisfação de desejos sexuais dos portugueses. Freyre escreve que a consideração do português pela indígena “[...] foi de amor somente físico; com gosto só de carne, dele resultando filhos que os pais cristãos pouco se importaram de educar ou de criar à moda europeia ou à sombra da Igreja. Meninos que cresceram à toa, pelo mato” (ivi, 162). Neste autor, em várias passagens, é manifesta a consideração da supremacia europeia e a inferioridade do índio.

Além do contágio por sífilis e outras doenças venéreas europeias, houve outra circunstância desfavorável à mulher: “[...] uma espécie de sadismo do branco e de masoquismo da índia ou da negra terá predominado nas relações sexuais

² Alcida Rita Ramos fala sobre a necessidade de abdicar o índio hiper-real e associar-se ao índio real. Para a autora, o índio hiper-real é aquele “dependente, sofredor, vítima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegro em suas ações e intenções e de preferência exótico [...] feitos à imagem do que os brancos gostariam de ser, eles mesmos” (Ramos 1995, 8).

como nas sociais do europeu com as mulheres das raças submetidas ao seu domínio.” (ivi, 113). Gilberto Freyre, sob a ótica de seu tempo, dedica-se em sua obra demonstrar a sensualidade das indígenas, a poligamia com a qual não se importavam e o desejo delas de se relacionarem com os europeus. De acordo com o autor, a perversão não se limitou nos intercursos sexuais, pois teve reflexos no mando violento ou perverso, inclusive na política e administração pública, “[...] característico de todo brasileiro nascido ou criado em casa-grande de engenho” (ivi, 114).

Gilberto Freyre considera os elementos culturais materiais como uma das maiores contribuições dos povos indígenas na formação brasileira, a saber, alimentos, drogas, remédios caseiros, tradições ligadas ao desenvolvimento da criança, utensílios de cozinha, processos de higiene:

Da cunhã é que nos veio o melhor da cultura indígena. O asseio pessoal. A higiene do corpo. O milho. O caju. O mingau. O brasileiro de hoje, amante do banho e sempre de pente e espelhinho no bolso, o cabelo brilhante de loção ou de óleo de coco, reflete a influência de tão remotas avós (ivi, 162-163).

Freyre fez crítica e demonstrou insatisfação com os povos indígenas que habitavam o território brasileiro por considerá-los com desenvolvimento abaixo do esperado em comparação a outros povos originários de outras localidades. Refere-se aos indígenas brasileiros de maneira burlesca ao descrevê-los como “bando de crianças grandes”:

A colonização europeia vem surpreender nesta parte da América quase que bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes semi civilizações americanas (ivi, 158).

Com relação aos homens indígenas, Gilberto Freyre (ivi, 163) descreve que foram formidáveis somente na obra de devastar, de conquista dos sertões, guia, canoero, guerreiro, caçador e pescador. O historiador e sociólogo Sérgio Buarque de Holanda, na sua obra clássica *Raízes do Brasil* de 1936, afirma que algumas características que eram atribuídas aos indígenas contribuíam para o não incentivo da escravidão desse povo: “[...] sua ‘ociosidade’, sua aversão a todo esforço disciplinado, sua ‘imprevidência’, sua ‘intemperança’, seu gosto acentuado por atividade antes predatórias do que produtivas” (Holanda 2014, 65). Dentre muitas contribuições, ele escreveu sobre a relação do governo português com os povos indígenas, e relatou o incentivo ao casamento entre indígenas e brancos em algumas ocasiões (como no Alvará Régio de 4 de abril de 1755) (ibidem).

O historiador, filósofo e escritor Caio Prado Júnior trabalhou para entender o Brasil da década de 30 e 40. Ele olhava para o passado e buscava sentido e respostas. Sua obra *Formação do Brasil contemporâneo* foi escrita em 1942, portanto suas pesquisas foram anteriores a essa data. Esse entendimento é importante para que se saiba sobre a interpretação dada àquela época. De acordo com ele, os colonizadores tinham tão somente aspirações econômicas, voltadas para interesses externos (Prado Júnior 2011, 21). Por isso, a coleta de dados demográficos das regiões exploradas restou prejudicada.

As escassas estatísticas que possuíam do período colonial tinham as duas finalidades, de cunho religioso para construção de paróquias e para fins de recrutamento militar (ivi, 33). Segundo Henri Moniot (1988, 100), de quem se fará uma melhor análise adiante, alguma história foi construída por meio de missionários, militares e exploradores, porém sem suporte universitário.

A coleta e organização de estatísticas gerais e sistêmicas só se deu, ainda no período colonial, no século XVIII, contendo movimento demográfico, ocupações, comércio e preços, apesar dos resultados não terem sido disponibilizados. A população indígena foi calculada à época em cerca de 800 mil pessoas (Prado Júnior 2011, 34). As particularidades de cada grupo indígena e suas contribuições na formação da história do Brasil não foram sistematizadas em estudos, por isso restou abordá-los na sua totalidade, sem deixar de reconhecer as suas individualidades (ivi, 89). A pouca importância dada aos povos indígenas, por longo tempo, implicou a carência de informações valiosas para estudos. O desinteresse gerou prejuízos e reflexos nas análises de hoje, e o lapso temporal é cada vez maior, o que torna ainda mais difícil a coleta de dados, provavelmente não mais disponíveis.

Caio Prado Júnior entende que a presença dos jesuítas e suas missões religiosas, mais do que colonizar, tinham objetivos que contradiziam “[...] não só com os interesses particulares e imediatos dos colonos, o que é matéria pacífica, mas com os da própria metrópole e de sua política colonial” (ivi, 95). De um lado, conferia-se um certo caráter de proteção aos nativos, o que já existia nas orientações da Coroa e da Igreja Católica contra escravidão e exploração brutal pelo colono. Por outro lado, a nova religião introduzida, diversa dos cultos indígenas, enfraquecia os alicerces da cultura indígena para a expansão do cristianismo.

A relação dos colonos, Coroa e Igreja gerava conflitos, e mais um elemento surgiu na difícil relação da Igreja Católica e, em especial, da Companhia de Jesus com a Coroa Portuguesa. Por decisão do Secretário de Estado do Reino, o Marquês de Pombal, no contexto nas reformas do Estado Português, essa ordem religiosa foi expulsa das suas colônias. O Marquês de Pombal, conhecido por governar com

mão de ferro, impôs sua política de prevalência dos interesses da colonização portuguesa:

Adotou mesmo as linhas mestras da organização jesuítica: concentração dos índios em povoações sujeitas a um administrador que devia zelar pela sua educação e pelos seus interesses; bem como medidas de resguardo contra os colonos. Mas doutro lado, não os separou da comunhão colonial, e não só impunha o emprego da língua portuguesa e permitia a utilização do índio como trabalhador assalariado, mas ainda permitia e fomentava mesmo o maior intercâmbio possível entre as duas categorias da população. Procurava-se assim preparar o índio para a vida civilizada. Completava-se essas medidas com outras que tinham por fim multiplicar os casamentos mistos (ivi, 97).

Como se verifica, Caio Prado Júnior entende como fator importante na formação do Brasil a preocupação em educar e preparar os povos indígenas para a vida civilizada. A solução adotada foi a de cruzamento das raças. As relações formadas entre indígenas e não indígenas possibilitaram a criação de uma nova população com características étnicas próprias que escreveram o início da história do país:

No caso dos índios, o avanço da colonização, a ocupação do território, a maior ou menor facilidade com que prestam seu concurso ao colono branco, com ele coabitam e se amalgamam, contribuindo assim para as características étnicas do país, são outras tantas circunstâncias da maior importância, sem dúvida, para a história, que derivam de particularidades étnicas próprias a cada um daqueles grupos e povos (ivi, 88).

Observa-se que a postura e o comportamento dos indígenas são apresentados de formas diferentes. Não foram todos que se submeteram com facilidade às ordens dos portugueses. Houve aqueles que se misturaram, mas também tiveram outros que “[...] permaneceram relativamente puros e enquistados na colonização até serem afinal eliminados e desaparecerem.” (ivi, 89). O autor interpreta como “[...] fáceis carícias da escrava para a satisfação das necessidades sexuais do colono privado de mulheres de sua raça e categoria” como um subproduto da escravidão (ivi, 290).

Para Caio Prado Júnior, foi o cruzamento de raças que permitiu a perpetuação do sangue indígena, visto que grande parte do povo foi dizimado, contraiu moléstias (inclusive as venéreas) e desenvolveu vícios (principalmente a embriaguez). Seria uma das grandes causas da integração dos povos originários na população geral brasileira o cruzamento das “raças”, mas outro fator seria a legislação pombalina:

Em junho de 1755 Pombal convenceu o rei Dom José I a promulgar duas leis que modificariam completamente o status dos índios brasileiros e poriam fim a dois séculos de dominação dos jesuítas no que se referia a esses mesmos índios [...]. O texto da lei, magnífico, era uma sonora declaração da liberdade dos índios [...]. Os índios foram declarados tão livres quanto quaisquer outros cidadãos (Hemming 1935, 690).

Apesar de as leis visarem a equipar os povos indígenas aos colonos, não foram suficientes para remover a prepotência dos dominadores que lhes consideravam uma raça bastarda. Os indígenas passaram a ser destinados a determinados serviços públicos para os colonos mediante remuneração. A lei utilizava a expressão “apenar”, termo que contém a ideia de submissão, para referir-se a uma evidente escravidão disfarçada (Prado Júnior 2011, p. 99, 102-103, 110). A legislação pombalina foi abolida em 1798 e a escravização indígena voltou a ser praticada em algumas capitanias, especialmente no norte (ex: Pará).

Apesar da ocorrência da mestiçagem e de muitos momentos de tolerância, sempre existiu um forte preconceito discriminador das raças, principalmente pelas diferenças da cor, “[...] acentuando-se o predomínio de uma sobre a outra.” (ivi, 291). Caio Prado Júnior considera que o desejo de educar esse “selvagem” contribuiu para mantê-lo afastado das atrocidades da escravidão – preferiam-se os negros aos indígenas como escravos – e garantir-lhe o mínimo de proteção e de estímulo (ibidem).

Em trechos como o a seguir, percebe-se o desprestígio reconhecido pelos historiadores nas contribuições dos indígenas na composição da sociedade brasileira. Reduz-se sua herança em miscigenação e cultura:

A contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira é, além daquela energia motriz, quase nula. Não que deixasse de concorrer, e muito, para a nossa “cultura”, no sentido amplo e quem a antropologia emprega a expressão; mas é antes uma contribuição passiva, resultante do simples fato da presença dele e da considerável difusão do seu sangue, que uma intervenção ativa e construtora [...]. Age mais como fermento corruptor da outra cultura, a do senhor branco que se lhe sobrepõe (ivi, 289).

Eis um breve apanhado de alguns autores que influenciaram o modo de pensar no Brasil e no mundo e, ao mesmo tempo, foram igualmente moldados pelas suas épocas. Muitos escritores de literatura replicaram o estereótipo do indígena brasileiro em seus romances, contos e poesias, o que contribuiu para a manutenção do pensamento. Histórias em quadrinhos, filmes, peças teatrais

profissionais e escolares igualmente ainda retratam os povos indígenas com as mesmas características e a sua relação com o homem branco.

O sociólogo Aníbal Quijano, pensador humanista peruano, conhecido por desenvolver o conceito de “colonialidade do poder”, dentre muitos estudos, buscou explicar como chegou à ideia de raças e à superioridade do colonizador em relação ao indígena. O autor sustenta que a globalização se iniciou com a “constituição da América e o estabelecimento do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial” e, dessa forma, os povos indígenas foram afetados e considerados inferiores em relação à cultura colonizante (Quijano 2005, 35-36). Neste sentido, o autor afirma:

A raça transformou-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nas camadas, lugares e papéis da estrutura do poder da nova sociedade. Em outras palavras, raça passou a ser o modo básico de classificação social universal da população no mundo (ivi, 38).

A racionalidade característica desse fenômeno é o eurocentrismo, que teve como consequência a classificação social do mundo em raças, fator importante para a legitimidade na dominação imposta pela conquista (ivi, 37-38).

Assim como Aníbal Quijano, o historiador de origem francesa Henri Moniot também realizou uma análise sob uma ótica mais moderna. O autor reporta que os manuais e as universidades europeias justificavam a exclusão do ensino da cultura indígena pela ideia de que eram povos atrasados e “não fizeram nada de notável, nenhum produto durável, antes da chegada dos brancos e da civilização – a selvageria como pré-história anônima e bronca, um dos estereótipos justificadores do ‘fardo do homem branco’” (Moniot 1988, 99).

Segundo o jornalista e historiador Eduardo Bueno, o estereótipo indígena pode ter várias retratações. Mas, em geral, sua imagem é difundida como uma pessoa que cobre somente os genitais, pinta-se, usa cocar, faz gritos monossilábicos, puro de coração (Bueno 2003, 24).

O pensamento começou a mudar não faz muito tempo. Somente com a luta anticolonial mudou-se a abordagem, da negação ao passado dos indígenas para sua exaltação. E houve confronto com os estereótipos, com o questionamento acerca da desigualdade que os diminuía na história e na sua própria história. Conhecer essas sociedades interna e externamente tornou-se evidente e necessária (Moniot 1988, 100).

Henri Moniot afirma que a etnologia e a antropologia sentiram as mudanças ao perceberem que o objeto de estudo não eram apenas as relíquias e os traços culturais, mas também sociedades em crise, desestruturadas. Uma dinâmica acontecia para além da sociedade tradicionalmente descrita, repetitiva e sem consciência histórica. A pesquisa histórica tomou impulso a partir de 1950 e 1960

para consolidar-se por meio de materiais e atividade intelectual de problematização, ampliando as possibilidades de fontes (materiais e imateriais). Assim, todas puderam ser consideradas para construção da história (ivi, 101).

Segundo Aníbal Quijano, a repressão cultural e o genocídio em massa levaram as culturas da Américas a uma conversão em subculturas camponesas iletradas, reféns da oralidade. Retiraram-se os padrões de expressão originais e foram impostos os padrões culturais dos dominantes. Por isso, o autor considera a América Latina como um caso extremo da colonização cultural pela Europa (Quijano 1992, 13).

Ainda que determinada sociedade não tenha registros escritos, sua tradição oral é digna de apreensão e análise. As fontes orais devem receber o devido tratamento e gerar informação que se pode considerar estável e delimitada, assim como narrativas variadas (épicas, lendárias, míticas, etiológicas...), genealógicas e outras transmissões (nomes, fórmulas, contos, códigos, rituais etc.). Fez-se preciso uma avaliação sobre a extensão dos registros em uma área territorial, familiar, camada social, tribo, eventuais oposições tradicionais, rivais etc. Todos esses elementos indicam que a tradição indígena transmitida não é neutra, ou seja, participa, influi, marca, permanece e vive numa sociedade sob uma forma definida, passível de demonstração e participa da formação histórica de um povo (Moniot 1988, 102).

Diante das interpretações dos pensadores mencionados neste capítulo, é possível perceber a retratação depreciativa e preconceituosa com relação aos povos indígenas brasileiros sob a ótica da colonização. Desde o contato dos colonizadores, por meio dos redatores de cartas, relatos de viagens e até obras ficcionais que influenciaram estudos limitados e ultrapassados, formou-se o estereótipo prejudicial a esses grupos, com consequências perceptíveis até os dias de hoje. Apesar do movimento anticolonialista e uma nova pesquisa histórica ter levado a novos rumos a partir da metade do século passado, muito ainda persiste na sociedade brasileira e mundial.

O tratamento do indígena pelo ordenamento jurídico

No Brasil Colonial, a legislação portuguesa procurou inicialmente impedir a escravidão indígena com os Regimentos de 1548 e 1570 (Souza Filho, 2021, 54), porém ela não deixou de ser praticada, apesar da dificuldade de manter os indígenas cativos, porquanto guerreavam ou fugiam facilmente para as matas, onde estavam acostumados a viver e os portugueses não conseguiam alcançá-los. Durante a união das coroas portuguesa e espanhola (1580 a 1640), tornado sem sentido o Tratado de Tordesilhas, expedições rumaram para o interior do continente à procura de metais preciosos e de indígenas para escravizar. No

período, as Cartas Régias de 1609 e 1611, promulgadas pelo Rei Felipe III, asseguravam o domínio dos indígenas sobre os seus territórios (Cunha 2018b, 285). Após a União Ibérica, D. João IV concedeu liberdade aos índios do Maranhão e Pará por Lei de 1647, assim como o Alvará de 1º abril de 1680 declarava que as sesmarias concedidas não podiam afetar os direitos originais dos indígenas sobre suas terras (ibidem). A Carta Régia de 9 de março de 1718 declarou que os indígenas eram livres e isentos da jurisdição da Coroa, que não os poderia obrigar a saírem de suas terras (ivi, 287).

Consoante síntese apresentada por Mauro Cezar Coelho, dada a necessidade de definir os limites entre as terras portuguesas e espanholas na América, foi assinado o Tratado de Madri de 1750, com fronteiras estabelecidas em conformidade com o princípio *uti possidetis*. Por ocasião do reinado de D. José I e administração do Marquês de Pombal, principalmente para assegurar o Vale Amazônico e outros locais como território português, povoá-los, desenvolvê-los e neles fortalecer o poder real, era necessário colocar fim à tutela indígena conferida às missões religiosas e a escravidão deles foi proibida a fim de os tornar associados dos portugueses, determinando o pagamento por seus trabalhos, com a Lei de Liberdade de 1755. Para regulá-la, o Diretório dos Índios de 1757 veio a estabelecer uma série de diretrizes sobre aldeamentos indígenas, elevando-os à condição de vilas, cada uma delas administradas por um diretor, com a construção de casas e escolas em que o idioma seria a língua portuguesa, além de proibir a nudez e obrigar os indígenas a adotarem sobrenomes portugueses (Coelho 2006, 117-118).

O Alvará de 04 de abril de 1775 incentivou casamentos de portugueses e indígenas e, para impedir o preconceito já existente sobre estes à época, proibiu-se que seus descendentes fossem tratados como caboclos ou qualquer outra denominação injuriosa, de maneira que assim restou aberta a política integracionista (Souza Filho, 2021, p. 54-55). Por outro lado, em decorrência de ataques promovidos por certos povos indígenas, várias foram as Cartas Régias que a eles declararam guerra, determinando fossem presos ou oportunizando a liberdade aos que depusessem as armas e se submetessem às leis reais (ivi, 56).

Com a Independência do Brasil, logo no início do Império, ao escrever os *Apontamentos para a civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*, José Bonifácio de Andrada e Silva (1823, 1-8) entendeu haver a necessidade de compreender melhor os indígenas para integrá-los harmoniosamente à sociedade por meio de mestiçagem com a prevalência do elemento branco civilizador, numa tarefa difícil porquanto, por serem selvagens na natureza, eram vistos como preguiçosos, dados a contínuas guerras e roubos, poligâmicos, sem freios religiosos, caçadores e descumpridores de leis.

A Lei de 1831 exonerou da servidão todos os indígenas que assim se encontravam em 27/10/1831, ao passo que o Decreto nº 426/1845 regulamentou as

relações entre os indígenas e o Estado com “missões de catequese e civilização dos índios”, com uma estrutura administrativa para cuidar das questões indígenas, muito embora confiando a responsabilidade de atendimento a esses povos à Igreja Católica (Souza Filho, 2021, 88). Já a Lei nº 601/1850 estabeleceu o usufruto das terras ocupadas aos indígenas (ibidem).

Com a Proclamação da República em 1889, iniciou-se um processo de laicização da vida pública, que implicou o início do afastamento da Igreja Católica Apostólica Romana no gerenciamento dos povos indígenas no Estado brasileiro. Esse distanciamento foi gradual e não cessou por completo até os dias atuais. Além da Igreja Católica, outras igrejas missionárias também passaram a atuar junto a esses povos. Por certo que os povos indígenas da América sempre foram um problema e parte da solução da atividade econômica e social que se pretendia. A Igreja, como elemento importante da Coroa, esteve presente em meio a esses movimentos, ora confirmando a vontade do Estado, ora conflitando com ele. Conforme afirmado por Giovani José da Costa Silva (2018, 74), os povos indígenas passaram a ser tratados como um “problema” a ser resolvido pelos agentes governamentais. A partir de então, ao longo dos anos, foram criados órgãos de proteção aos indígenas. A insegurança jurídica que acomete os assuntos indígenas os prejudica na sua diversidade social, étnica e ambiental – e conseqüentemente a dos não indígenas –, devido ao desrespeito ou falta de cuidado no tratamento de direitos constitucionais de uma parcela importante da população (Guimarães 2018, 27).

Foi instituído o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) pelo Decreto nº 8.072 em 1910, com a finalidade de prestar assistência aos “índios do Brasil” (art. 1º, “a”)³. Em 1918, o SPILTN passou a se chamar Serviço de Proteção aos Índios (SPI), por intermédio do qual se adotou uma política indigenista, ou seja, iniciativas do Estado em relação aos povos indígenas. Essa política visava “civilizar” os indígenas, transformando-os gradativamente em trabalhadores sob uma ótica de “transitoriedade” (Silva 2018, 77). Percebe-se que esses povos passaram a ser vistos como mão de obra para a sociedade.

No Código Civil de 1916, os indígenas foram denominados silvícolas, considerados relativamente incapazes na mesma medida dos não indígenas maiores de 16 anos e menores de 21 anos, assim como dos pródigos (art. 6º). Ainda, o parágrafo único do mesmo artigo previa que eles estariam sujeitos a um regime tutelar de leis e regulamento especiais que cessaria à medida que fossem

³ O Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, referente ao Serviço de Proteção ao Índio, pode ser encontrado em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072.htm.

adaptados à civilização, alterando-se assim o parâmetro para colocar os indígenas sob uma tutela estatal⁴.

O Decreto nº 5.484 de 1928 – até hoje não revogado expressamente – regulou a situação dos indígenas nascidos no território nacional e fez a classificação deles em categorias (art. 2º): (i) índios nômades; (ii) índios arranchados ou aldeados; (iii) índios pertencentes a povoações indígenas; (iv) índios pertencentes a centros agrícolas ou que viviam “promiscuamente” com “civilizados”⁵. Acreditava-se que deveriam ser incorporados em centros agrícolas para que não vivessem de forma “promíscua” com não indígenas (Silva 2018, 81). Com essa legislação, teve início o regime tutelar sobre os povos indígenas, numa categoria transitória e com as mesmas ideias de assimilação, a eles garantidas reservas de terras, com o básico para se sustentarem até se transformarem em trabalhadores rurais (Lima, 2005, 221).

O SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967, para administração das questões indígenas. Desde então, esse órgão é o coordenador e principal executor da política indigenista do Governo Federal, cuja missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Mesmo a tutela não sendo o ideal para a garantia da liberdade dos indígenas, essa proteção favorecia o afastamento da ideia de escravidão:

O reconhecimento da liberdade civil dos índios – mesmo quando se tratasse simplesmente de uma liberdade “tutelada” ou “protegida”, segundo a sutil discriminação dos juristas – tendia a distanciar-los do estigma social ligado à escravidão (Holanda 2014, 65).

Com o passar dos anos, por diversas vezes, os indígenas tiveram sua representação civil prejudicada. Má gestão, falta de recursos e corrupção funcional foram enfrentados no SPI e na FUNAI. Como exemplo, entre 2011 e 2016, a FUNAI trocou oito vezes de presidente, quatro deles interinos, lembrando-se que o Presidente da República é o responsável pela escolha do presidente da referida fundação pública. São dificuldades de seus dirigentes o crescente corte no orçamento, a carência de autonomia para realização de suas funções, problemas com as demarcações de terras e outros óbices enfrentados, mas “[...] supostamente,

⁴ A partir da redação do Código Civil de 1916 (Lei nº 3.071, de 1 de janeiro de 1916), constatou-se que o tratamento conferido pelo Estado aos indígenas passou a ser o de povo que deveria ser tutelado, consoante se pode observar em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm.

⁵ A norma pode ser observada no Decreto nº 5.484, de 2 de junho de 1928, que regula a situação dos índios nascidos no território nacional. Brasília, DF: Presidência da República. <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>.

os interesses indígenas estariam obstruindo a execução de obras pretendidas pelo governo e as nomeações pretendem viabilizá-las” (Santilli 2017, 94).

Não convém neste trabalho adentrar nos conflitos ocorridos com os indígenas ou seus representantes oficiais. Fez-se apenas um apontamento sobre o constante descaso no tratamento dos assuntos atinentes aos povos originários.

O Estatuto do Índio foi criado em 1973 (Lei nº 6.001/73) com o “propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (art. 1º). A evidente política de assimilação era consequência da “[...] visão de uma incapacidade jurídica e política dos indígenas, que só seria superada pela sua integração” (Backes et al. 2009, 514). A respeito, Herter da Silva e Kuhn Júnior afirmam:

O objetivo principal dessa política consistia na harmoniosa comunhão nacional, o que levaria com que os índios deixassem gradativamente de serem índios, uma vez que o processo de integração acarretaria na extirpação dos costumes e práticas indígenas. Houve, dessa forma, a manutenção da dominação eurocêntrica sobre os povos indígenas. Para cumprir o intento da política de integração houve a necessidade da criação de dispositivos tutelares para a assimilação das culturas indígenas, que não estavam enquadradas na lógica eurocêntrica. A perspectiva da integração revelava o caráter transitório que se imprimia à cultura indígena, na medida em que o propósito era o de integrá-la aos padrões socioculturais da sociedade nacional (Silva e Kuhn Júnior 2018, 22).

O Estatuto do Índio de 1973⁶ fez a conceituação de silvícola como “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (art. 3º, I). Essas definições não significam que essas características são uniformes entre toda a população. A população indígena é permeada de particularidades que os definem e individualizam dentro de grupos. Por isso, também há a definição de Comunidade Indígena ou Grupo Tribal como “um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, contudo sem estarem neles integrados” (art. 3º, II). Outra observação possível é definição de “sociedade nacional” em distinção aos grupos indígenas com “características culturais”, como se a comunidade indígena não compusesse a sociedade nacional também com as suas diferenças.

⁶ O Estatuto do Índio foi estabelecido pela Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, consoante se verifica em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm.

Em 1979, criou-se a União das Nações Indígenas, que é a primeira tentativa de defesa da cultura indígena. Essa organização tornou-se valiosa para a garantia dos direitos desses povos, demonstrando atuação para melhor tutela na Constituição de 1988.

Em 7 de abril de 1987, instalou-se a Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, ouviu-se mais de cem depoentes em nove audiências nas dependências do Congresso Nacional. Dentre duas audiências externas, uma foi realizada na aldeia Gorotire, no sul do Pará, com os índios Kayapós, no dia 5/6/1987 (Backes et al. 2009, 505). Apesar das demandas serem de extrema importância por afetarem muitas parcelas da população, tanto os constituintes quanto a imprensa não deram a atenção merecida: “As demandas sociais contratavam com a importância dada a esta Subcomissão pelos próprios constituintes e pela imprensa. Era difícil inclusive obter quórum na Subcomissão. Esta situação incomodava aos membros presentes [...]” (Backes et al. 2009, 506).

O termo “minorias” – palavra utilizada para referir-se a “exclusão, discriminação e descaso do Estado, em suma, da falta de força dentro da sociedade brasileira” (Backes et al. 2009, 511) – inserido no título possibilitou grupos manifestarem as suas insatisfações e a denunciarem o preconceito e a discriminação que sofriam, mesmo que não objetivassem introduzir dispositivos no texto constitucional. Por meio de seus depoimentos, muitos protestaram “[...] contra a violência sofrida, principalmente por índios e negros, contra formas de discriminação, contra o não-cumprimento da Constituição” (Backes et al. 2009, 506).

A instalação das audiências proporcionou voz em espaço público aos próprios representantes das minorias. Até então, somente especialistas eram ouvidos, e nunca ou quase nunca os integrantes do grupo tinham oportunidade (Backes et al. 2009, 507). Esse momento foi um grande passo para a democracia.

Assim como todas as minorias ali representadas, os indígenas também comemoraram a importância histórica daquele momento e enfatizaram a necessidade de serem ouvidos nas discussões atinentes a eles. Destaca-se a fala de Antônio Apurinã, político brasileiro de origem indígena:

O índio, como um todo, precisa da força política, precisa que os constituintes reconheçam o massacre dos seus antepassados; hoje, precisamos estar atentos para que isso não mais aconteça no futuro. A preocupação dos novos escolhidos e das pessoas mais conscientes é de que nós somos iguais, devemos estar juntos, com toda a força, nos juntarmos cada vez mais e contar com a participação do índio cada vez mais em qualquer demanda que diga respeito a nós. E diria mais, que nós pretendemos impor dentro da Constituinte o nosso respeito, do nosso povo índio, na defesa da nossa terra (Backes et al. 2009, 508).

Os grupos indígenas prepararam-se fortemente com amplas reuniões para discutir reivindicações para a Constituição que viria a ser promulgada. Por exemplo, a União de Nações Indígenas estudava o assunto desde 1985. Foi necessária a união de esforços para que as discussões acontecessem, visto as inúmeras dificuldades enfrentadas no isolamento das aldeias, dificuldade de deslocamento, pouco conhecimento sobre as estruturas jurídicas, política e administrativa do Brasil, entre outras (Backes et al. 2009, 510).

De forma unânime, foi defendido o abandono do “integracionismo” e o fim da tutela (ivi, 515), para o reconhecimento da “relatividade das culturas”, na medida em que pesquisas empíricas na Antropologia demonstraram que as sociedades humanas podem apresentar grande variedade, modos de viver e de pensar diversos, de tal maneira que mesmo os chamados povos primitivos dispunham de culturas completas e funcionais, que em nada ficavam atrás da cultura dos considerados civilizados (Kayser 2010, 209-210). A fala do Cacique Raoni é clara: “Nós continuamos índios, nós não queremos mudar para o mundo do branco; nunca vamos mudar” (Backes et al. 2009, 516). E assim procedeu a nova Constituição, que detém importantes preceitos que superaram essa política para reconhecer os direitos originários dos povos indígenas e seus direitos históricos (Silva e Kuhn Júnior 2018, 22). Essa transformação do olhar acarretou a necessidade de mudança da postura da FUNAI.

A Constituição Federal de 1988⁷ reconheceu o Brasil como plural e comprometido em zelar pela paz entre todos os povos, de acordo com o preâmbulo que declara uma “sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida [...] com a solução pacífica das controvérsias”. No art. 3º, inciso IV, é considerado como objetivo fundamental da República a proteção da multiculturalidade e da diversidade de origens, raça e cor existentes no território nacional. No mesmo documento, ao reconhecer o direito à autonomia e à diversidade cultural indígena, o art. 231 estabelece como componente da cultura a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições:

Estes quatro itens compõem o que se chama cultura, desde que se entenda costumes e tradições não só as normas de convívio, relações matrimoniais, sistema punitivo interno, hierarquia e divisões, inclusive clânicas, como também a gastronomia e a arte. Os direitos culturais indígenas acabam por ter várias consequências jurídicas apontadas ou reguladas diretamente pela Constituição (Canotilho et al. 2018, 2253).

⁷ A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 pode ser encontrada em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

Ao contrário das demais ordens sociais previstas na Constituição Federal – como partidos políticos e sindicatos – que estão subordinados a uma ordem legal que lhes é externa e que define suas competências, instâncias e limites, a organização social indígena tem reconhecido seu direito de formar sua ordem legal interna que lhe é própria e diferente da ordem jurídica estatal organizada pela Constituição (Canotilho et al. 2018, 2253). Atendendo a reivindicação da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias pelo fim da tutela, a Constituição dispôs, no art. 232, a garantia de que os índios e suas organizações possam defender seus interesses em juízo, com acompanhamento do Ministério Público (Backes et al. 2009, 519).

A Convenção nº 169 de 1989 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais assegurou o estabelecimento de consulta aos povos indígenas interessados, de boa-fé e por intermédio de procedimentos apropriados, com a participação livre dos indígenas para a tomada de decisões que possam afetá-los. Há norma segundo a qual os governos deverão respeitar as terras e territórios indígenas para a cultura e os valores espirituais dos povos interessados. O Brasil ratificou a Convenção e a publicou com o Decreto nº 5.051/2004⁸.

A Declaração Universal sobre Identidade Cultural, de 2001, da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) (2001) definiu, em seu preâmbulo, o que é cultura como o “conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças”:

Assim, o homem não só passa por uma aprendizagem cultural, através do processo de socialização, como também pode transmitir aspectos culturais ao grupo social. Símbolos e linguagens são compartilhados e compreendidos como herança social – e não como herança biológica/genética – pelos membros de uma mesma comunidade, de modo que esses elementos identificadores da cultura são considerados como normas e regras fundamentais para sobreviver em uma sociedade [...]. Logo, tudo o que é criado pelas sociedades humanas, para satisfazer as suas necessidades e viver em sociedade, seja tangível ou intangível, está englobado na cultura (Barroso e Bonete 2018, 47-48).

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2008 a eles assegurou o direito de autodeterminação (artigo 4º) e o direito de autoidentificação (artigo 33), o direito de não-assimilação forçada nem de

⁸ A Convenção nº 169 de 1989 (Convenção da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais) foi publicada no Brasil pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, consoante se observa em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm.

destruição de sua cultura (artigo 8º), com o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais e suas expressões culturais (artigo 31), além de estabelecer mecanismos para a prevenção e reparação no caso de propaganda com a finalidade de promover e incitar a discriminação racial e étnica dirigida contra eles (Organização das Nações Unidas 2008).

Preocupando-se com a manutenção da cultura indígena e como forma de superar a ignorância no conhecimento dessas questões por parte dos não indígenas, a Lei nº 11.645/2008⁹ – sancionada pelo então Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, alterou a Lei nº 9.394/1996, modificada pela Lei nº 10.639/2003 – estabeleceu as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura Afro-Brasileira e Indígena”¹⁰. Vale ressaltar que o art. 78 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei nº 9.394/96) também estabelece o direito a uma educação diferenciada, bilíngue e intercultural para os indígenas, conforme Educação Escolar Indígena assegurada pela Constituição brasileira de 1988. A apresentação do Projeto de Lei nº 433 – que posteriormente deu origem à Lei nº 11.645/2008 – foi feita pela Deputada Mariângela Duarte em março de 2003, sob o argumento de que a comunidade indígena estava insatisfeita com a sanção presidencial à Lei nº 9.394/96 que não contemplou a previsão de disciplinas para os alunos conhecerem a realidade indígena do País, mas tão somente a história e cultura afro-brasileira. Trata-se de tentativa de superar o desconhecimento sobre um povo que vive no território brasileiro, contribui significativamente para a sociedade e que sobrevive física – incluída a luta contra o genocídio – e culturalmente ao longo dos 500 anos desde o contato com não indígenas (Silva 2018, 67). A respeito disso:

Desenhos estilizados de índios, apresentações descontextualizadas, caracterizações folclóricas e exóticas do “ser índio” [...] O índio idealizado passa, então, a fazer parte da vida escolar e extraescolar de crianças e jovens que, quando perguntados sobre a presença indígena no Brasil, referem-se a ela como sendo exclusivamente do passado, algo a ser celebrado em data específica e que nada tem

⁹ Houve modificação nas diretrizes e bases da educação nacional com a Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008, ao alterar a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, anteriormente já modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, com a inclusão no currículo oficial da rede de ensino da obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, consoante se observa em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm.

¹⁰ A justificativa para essa alteração pode ser encontrada em https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=0C038BEC05C5D5F500C533F64A82D425.proposicoesWebExterno1?codteor=118507&filename=Tramitacao-PL+433/2003.

a ver com o cotidiano em que vive [...] Crianças e jovens em fase escolar podem aprender muito mais do que associar os povos indígenas à utilização de penas de aves em cocares, de tangas ou à nudez: é possível aprender a reconhecer a diferença, conhecendo-a, respeitando-a e valorizando-a como um valioso patrimônio cultural (ivi, 82).

A Deputada Fátima Bezerra, relatora da Comissão de Educação, Cultura e Desporto, defendeu, no Projeto de Lei nº 433 de 2003, a essencialidade dos povos indígenas para formação social brasileira, com a citação de algumas das presenças culturais indígenas na sociedade civil:

A nomenclatura de lugares, pessoas, plantas e animais; a culinária brasileira deve muito à cultura indígena; a medicina popular teve origem no recurso à chás, infusões e emplastos feitos de plantas medicinais nativas; a rede, que compõe o imaginário de um cenário idílico do nordeste brasileiro; o folclore brasileiro é composto por muitas danças, canções e lendas originadas da cultura indígena; o rico artesanato produzido pelos diversos grupos indígenas para além de sua utilização prática expressam sua cosmologia e visão de mundo (Bezerra 2003).

Nesse mesmo trecho, a Deputada reconheceu a invisibilidade dos valores tradicionais da cultura indígena, embora haja convivência histórica com eles. A ignorância perpetuada ao longo dos anos refletiu em queixas dos professores que temem reproduzir imagens estereotipadas e preconceitos devido a carência de acesso à material pedagógico de qualidade para um ensinamento apropriado (Silva 2018, 68). Essa breve apresentação da evolução legal e fundamento jurídico de proteção aos povos indígenas demonstra a lentidão no trato, a persistência e a atualidade do problema do deficiente reconhecimento da valiosa cultura para a formação da sociedade brasileira.

Pertencimento à etnia indígena e sua manutenção para sobrevivência

A população indígena ocupante das Américas, na época da chegada dos europeus, era significativamente superior à quantidade atual¹¹. Da dinâmica dessa

¹¹ O líder indígena Ailton Krenak utilizou de argumentos teóricos na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias em 1987, momento em que fez o seguinte discurso: “Há muita gente neste país, hoje, e não podemos jogar todos vocês de volta ao mar,

população iniciou-se um processo de mudança desde o primeiro contato com os colonizadores.

Muitos povos e indígenas já não vivem mais em aldeias isoladas. Existem os inseridos na sociedade e aqueles em processo de transição, mas esse fato não os torna menos pertencentes a um grupo étnico. Mesmo que ocorram mudanças fenotípicas e no estilo de vida, não será isso que os definem como indígenas. Por isso há a falsa impressão de que constitui um povo em extinção, conquanto a realidade revele o contrário, porquanto várias regiões e povos indígenas estão aumentando a sua população. São muitos casos de números crescentes de comunidades que se reconhecem como indígenas, como nas proximidades do Rio Solimões, no Estado do Amazonas, nos últimos 5 anos (Santos 2017, 358), e no grupo *suruwaha*, que vive sem cacique ou outra hierarquia, em uma pequena comunidade isolada na região sul do Estado do Amazonas, contabilizando 154 pessoas (eram cem em 1980) (Serva 2018). O Censo Demográfico de 2000 revelou um crescimento da população indígena, passando de 294 mil para 734 mil pessoas em apenas nove anos. Consoante o IBGE:

Esse aumento expressivo não poderia ser compreendido apenas como um efeito demográfico (ou seja, devido à mortalidade, natalidade e migração), mas a um possível crescimento no número de pessoas que se reconheceram como indígenas, principalmente nas áreas urbanas do País (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2022).

Conforme apurado e demonstrado em textos e gráficos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2012 e 2021), no Censo de 2010, a população indígena aumentou ainda mais, em torno de 817,9 mil, fato que demonstra a real necessidade de incluí-los e respeitá-los como pessoas que compõem a sociedade brasileira com direito à diferenciação que a Constituição lhes assegura.

deveríamos ter feito isso em 1500, quando chegou uma só caravela, mas não fizemos por uma série de razões e resolvemos conviver e construirmos, ao longo desses quatro séculos, uma dolorosa experiência de relação humana, uma relação trágica que consumiu 90% de nossa população; dos aproximadamente 10 milhões de índios que habitavam o litoral, não passamos hoje de uma pequena e reduzida sequência de grupos indígenas, em alguns casos, somando cinco, trinta, sessenta, duzentas, mil pessoas. A grande maioria dos grupos étnicos do Brasil, hoje, somam menos de 800 pessoas. Há cinco ou seis grandes grupos étnicos, com população expressiva, que são os tikunas do Solimões, aproximadamente 20 mil; e o povo yanomami com aproximadamente 20 mil; são os índios tucanos: tuiúcas, baraçanos, decanos, piratapuias, são os parentes tucanos de língua geral e diversas que habitam o rio Negro, que somam aproximadamente 30 mil pessoas; são as populações que habitam a região do Pará, que são os grupos mais expressivos. Somos hoje 180 grupos étnicos, 150 ficam na faixa das 800 a mil pessoas. Fomos reduzidos a quase nada. A História do Brasil está lotada de sangue indígena. Constitui-se uma tradição de matança e espoliação do povo indígena neste país” (Backes et al. 2009, 515).

O senso comum acredita que, para ser indígena, é preciso corresponder a um estereótipo: pessoa cobrindo só as partes íntimas, vivendo em aldeias, cabelos pretos e lisos, usando cocar, por exemplo. Neste sentido é a narrativa de Silva:

Invariavelmente, professores e alunos se veem envolvidos em atividades que reproduzem estereótipos e pouco acrescentam à formação de crianças e jovens, que continuam a ver os indígenas como aqueles que andam nus ou apenas vestem tangas, possuem colares e cocares, falam línguas estranhas e estão distantes do “grau de civilização” dos não índios (Silva 2018, 68).

Desde o contato com os europeus, ocorrem transformações nos padrões colonialmente propagados para manutenção e sobrevivência desse povo. Não ocorreu um esgotamento dessa cultura, mas apenas modificações para adaptação. Os indivíduos em interação social são agentes ativos da dinâmica cultural, portanto as culturas estão em constantes mudanças (Marconi e Presotto 2019, 153). Assim explicam Barroso e Bonete:

Em essência, para sobreviver, cada sociedade passou por processos de adaptação em sua forma de alimentação, de vestimentas, de proteção das intempéries climáticas e de tantos outros aspectos. Estes interferiram não somente nas expressões culturais às quais se filiavam, mas também em aspectos biológicos que resultaram em mudanças físicas perceptíveis. Desse modo, a cor da pele, a cor do olho, a cor do cabelo, a altura, o tamanho, as formas corporais de partes do corpo são aspectos visíveis que diferenciam as sociedades e as culturas que conhecemos (Barroso e Bonete 2018, 90).

É natural que ocorram modificações nas culturas quando alcançadas por interferências externas. As alterações não são apenas comportamentais, mas podem ser também nos aspectos fenotípicos tradicionais. Por isso que a definição de um integrante do grupo não pode estar limitada a percepção visuais, mas também no desejo de perpetuar a cultura do grupo e reconhecer-se como pertencente a ele. Ou seja, não são levados em consideração somente características físicas, mas também sentimentais.

Não devem ser aceitas tentativas de deslegitimar o índio e dizer que ele não é mais pertencente ao grupo ao qual se identifica. É preciso conferir autonomia e protagonismo indígena para que eles se autodeterminem:

O índio estará em condições de construir sua própria identidade étnica e social a partir da conscientização de sua diferença em relação ao branco e de sua semelhança com os grupos indígenas. Reconhecer-se como minoria étnica consciente de seus direitos e de sua subordinação ao Estado. Manter sua

identidade coletiva sem se descaracterizar, sem perder sua autonomia tribal (Marconi e Presotto 2019, 230).

Foi de importância fundamental a formulação da Constituição Federal de 1988, que preferiu evitar o tratamento dos povos indígenas como categoria genérica, ao reconhecer cada povo com sua própria organização social (Canotilho et al. 2018, 2253). Observa-se que já na Constituição há a compreensão de que os indígenas não são homogêneos. A heterogeneidade desse povo é manifestada em três diferentes aspectos: cultural, biológico e linguístico. Desde Caio Prado Júnior reconhece-se a necessidade de haver uma discriminação entre os povos que aqui estão, algo decorrente de tamanha diversidade entre eles, ainda mais heterogênea com a chegada dos negros trazidos da África (Prado Júnior 2011, 88).

Por isso, o estereótipo formado é uma profunda afronta a essa diversidade, porquanto procura homogeneizar o indígena. A formação de estereótipos é equivocada diante da variedade de povos. Como se não bastassem as diferenças culturais originárias de cada tribo, o convívio com os não indígenas vem exigindo adaptações para manutenção de sua gente. A possibilidade de autodeterminação e o sentimento de pertencimento prevalecem para a composição do grupo.

Os impactos do estereótipo indígena nos direitos da personalidade

A Constituição Federal de 1988 traz em seu rol de direitos fundamentais a proteção da imagem. O legislador constituinte estabelece uma tutela ampla a esse direito em virtude de sua importância, por isso cuidou de prever também as questões correlatas, como o direito de resposta e a indenização decorrente da violação nos incisos V e X do art. 5º. Além de direito fundamental, o direito de imagem também é classificado como um direito da personalidade, previsto no art. 20 do Código Civil, para a proteção desse direito das pessoas também nas relações particulares.

Os direitos da personalidade são aqueles direito subjetivos que possuem a função de constituir o mínimo necessário e imprescindível à pessoa (De Cupis 2004, 24). Ainda, pode ser conceituado como direitos considerados essenciais a dignidade e integridade, mas que “sofrem variações de acordo com o tempo e o espaço, mas sempre serão passíveis de reconhecimento, independentemente da norma jurídica que os declare” (Souza 2002, 4). Flávio Tartuce afirma que os direitos da personalidade “[...] têm por objeto os modos de ser, físicos ou morais do indivíduo e o que se busca proteger com eles são, exatamente, os atributos específicos da personalidade, sendo *personalidade a* qualidade do ente considerado *pessoa*” (Tartuce, 2020).

Releva sintetizar o magistério de Diogo Costa Gonçalves a respeito. Segundo o autor, é necessário observar que o ser humano é pessoa, um ente que autopossui a sua própria realidade ontológica, em abertura relacional realizável, de maneira que é *subsistens distinctum respectivum*, com as características da individualidade (o homem é *subsistens*, pois cada homem subsiste em um ser único), da singularidade (o homem é *distinctum*, porque marcado pela autopossessão, capaz de se expressar e ter liberdade, com autonomia para decidir acerca de seus próprios atos) e da intersubjetividade (o homem é *respectivum*, porquanto possui uma abertura relacional com os demais, com a finalidade de realizar-se). Já a personalidade envolve não só as qualidades naturais e adquiridas da pessoa, mas também suas relações intersubjetivas, de maneira que a revelar o conjunto das qualidades e relações que determinam o ente em si mesmo e em função da participação na ordem do ser, de forma única e singular. A tutela da personalidade resulta da qualidade do devido, ou seja, dela ser devida a alguém, com juridicidade decorrente da alteridade, da exterioridade e do conteúdo ético (Gonçalves 2008, 39-51, 63-68 e 86). Logo, os direitos da personalidade dizem respeito à proteção da pessoa, assim considerada em seus atributos essenciais, decorrentes dessas características todas.

Como direito fundamental e da personalidade, a imagem de que os supracitados dispositivos tratam é aquela que pode ser reproduzida e contém aspecto de representação. Ligado a isso, a imagem tratada neste trabalho é aquela que retrata os povos indígenas. Todas essas previsões reservam o direito de indenização por quaisquer prejuízos que atingirem o sujeito de direitos. Enfatize-se que uma imagem, uma representação, não pode causar dano.

O direito de imagem “[...] consiste no direito que a pessoa tem sobre a sua forma plástica e respectivos componentes distintos (rosto, olhos, perfil, busto, etc.) que a individualizam no seio da coletividade” (Bittar 2014, 153), e é por meio desse conjunto de caracteres que a pessoa é identificada no âmbito social. A imagem não se restringe ao semblante, mas também é composta por partes distintas do corpo de forma estática (ex: fotografia, pintura, escultura) e dinâmica (ex: vídeo) (Barbosa 1989, 25).

Nesse ponto, vale destacar que a imagem é gênero de um bem juridicamente assegurado em duas espécies: (i) imagem-retrato; e (ii) imagem-atributo. A primeira decorre da identidade física e da exteriorização da personalidade do indivíduo, enquanto a segunda é consequência da vida em sociedade, pois refere-se às “[...] características que acompanham determinada pessoa em seu conceito social”, ou seja, dentro das relações sociais (Araujo 2013, 24-27). Portanto, a palavra imagem representa tanto a aparência externa da pessoa por uma imagem física, como também a projeção valorativa do modo pelo qual as outras pessoas a veem em consonância com uma imagem social (Festas 2009, 50).

A cultura indígena é composta por peculiaridades nos costumes, trabalho, culto, hábitos, comportamentos etc. O conjunto dessas características formam a personalidade daqueles que compõe o grupo. Esses aspectos não podem ser desconsiderados na análise e na composição dos seus direitos. É exatamente por essas singularidades que sua tutela deve ser adaptada. Cada povo possui uma série de características próprias que a definem. A rica diversidade cultural desses povos é constantemente esvaziada nas suas representações.

A Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais de 2005 foi incorporada ao Direito brasileiro pelo Decreto nº 6.177/2007, assegurando a dignidade e o respeito por todas as culturas¹². Não obstante, a Portaria nº 177/PRES FUNAI, de 16/02/2006, já assegurava a proteção ao patrimônio cultural, com normas referentes ao direito de imagem indígena:

Art. 5º. Direito de imagem indígena constitui direitos morais e patrimoniais do indivíduo ou da coletividade retratados em fotos, filmes, estampas, pinturas, desenhos, esculturas e outras formas de reprodução de imagens que retratam aspectos e peculiaridades culturais indígenas.

§ 1º. O direito de imagem é um direito personalíssimo, inalienável e intransferível.

§ 2º. O direito sobre as imagens baseadas em manifestações culturais e sociais coletivas dos índios brasileiros pertence à coletividade, grupo ou etnia indígena representada.

§ 3º. Quando o uso da imagem de pessoas afetar a moral, os costumes, a ordem social ou a ordem econômica da coletividade, extrapolando a esfera individual, tratar-se-á de direito de imagem coletivo.

§ 4º. A captação, uso e reprodução de imagens indígenas dependem de autorização expressa dos titulares do direito de imagem indígena.

Art. 6º. As imagens indígenas poderão ser utilizadas para difusão cultural; nas atividades com fins comerciais; para informação pública; e em pesquisa.

§ Único - Qualquer contrato que regule a relação entre indígenas titulares do direito de imagem e demais interessados deve conter:

I- expressa anuência dos titulares individuais e coletivos do direito sobre a imagem retratada;

II- vontade dos titulares do direito quanto aos limites e às condições de autorização ou cessão do direito imagem;

III- garantia do princípio da repartição justa e eqüitativa dos benefícios econômicos advindos da exploração da imagem (Fundação Nacional do Índio 2006).

¹² O Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007, que promulgou a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005, pode ser observado em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6177.htm.

Verifica-se não apenas uma salvaguarda individual, mas a proteção à imagem como um direito da coletividade indígena, ou seja, um direito da personalidade para assegurar todo o grupo ou a etnia, para o devido respeito à diversidade e à cultura, de maneira a impedir sejam desvirtuadas. Se todo ser humano é *subsistens distinctum respectivum* (Gonçalves 2008, 45-50), certamente também o é o homem indígena, com a sua própria realidade ontológica (ser único, mas participante de um grupo, com uma cultura e concepção própria de mundo), de maneira que deve ter a sua personalidade e sua realidade existencial preservada também nas relações sociais, não apenas entre os indígenas, mas principalmente com não-indígenas. Se assim não for considerado, não será pessoa, mas coisificado e subjugado, algo que erroneamente ocorreu no passado e, por vezes, ainda acontece na atualidade. Além da salvaguarda proporcionada pelos direitos fundamentais, a Constituição Federal de 1988 também confere proteção especial à cultura (Kayser 2010, 216-217) e aos indígenas por direitos especiais. Trata-se de medida para tutelar cada um dos povos indígenas e cada pessoa componente deles a fim de a todos amparar nos relacionamentos sociais.

O problema recai na criação de um estereótipo, que é uma forma de representação da pessoa de forma padronizada por um senso comum, que são usados para definir de forma limitada uma imagem, por exemplo. Esse óbice é agravado quando essa preconceção acarreta desvalorização, uma falsa sensação de súplica pela aculturação e europeização, e em casos mais graves provoca uma espécie de genocídio. A ativista indígena Katú Mirim afirma: “Hoje existem etnomídias que abordam essas questões e informação. Não se pode mais errar e continuar reforçando esses estereótipos que ajudam a nos inviabilizar, estereótipos que contribuem com nosso genocídio” (Mirim, *apud* Vieira 2019).

Segundo o censo de 2010 realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2012), existem aproximadamente 305 etnias/povos, 274 línguas, com uma diversidade de pessoas distribuídas irregularmente pelo território nacional e compondo a população indígena. Vale reforçar com os esclarecimentos da Katú:

Índio não é tudo igual e não fala tudo tupi. Existem mais de 300 etnias, que falam mais de 300 idiomas. É importante saber que os indígenas são diferentes no Sul, no Nordeste, no Norte, no Sudeste e no Centro-Oeste. São visões diferentes de mundo e de cultura. Essa diversidade é importante para a formação do Brasil e entendimento do país enquanto território nacional (Mirim, *apud* Vieira 2019).

Como já mencionado, muito contribuiu para a imagem do indígena no século XX e XXI as representações em filmes, novelas, livros e escolas, que retratavam o estereótipo romântico do “bom selvagem” do século XIX (Oliveira e

Freire 2006, 157), e, até por outro lado, do retrato de povo antropófago descrito em relatos de viagem e obras que neles se basearam.

O próprio estatuto indígena de 1973 prevê diferentes povos e suas condições: (i) isolados; (ii) em vias de integração; e (iii) integrados (art. 4º). Essa diferenciação demonstra a diversidade existente que não pode ser ignorada. As formas de incorporação à comunhão nacional acarreta em uma série de transformações nos mais diversos aspectos da vida humana, como a forma de viver propriamente dita. Nesse sentido, o artista visual e indígena Denilson Baniwa afirma que os tempos mudaram e é preciso dar voz aos próprios grupos:

Até a década de 70, 80, os índios eram vistos como pessoas que precisavam de tutela e não tinham capacidade de se defender. E hoje buscamos falar isso: que estamos vivos, que temos poder de voz, temos conhecimento e somos capazes de decidir sobre nossa própria existência no mundo sem precisar de outras pessoas para nos definirem ou falarem por nós [...]. Índio hoje é uma pessoa que vive no mundo atual, se apropriou da tecnologia e busca equipamentos para defender sua cultura (Baniwa, *apud* Vieira 2019).

O artista ganhou destaque em 2018, quando escreveu um poema sobre os estereótipos indígenas difundidos nas escolas no Dia do Índio, que é comemorado no dia 19 de abril:

Muitas vezes algumas pessoas não reconhecem os índios como eles são atualmente, porque acham que somos como foi reproduzido nas escolas e na televisão: um índio nu, vivendo na natureza. E isso não é mais realidade. Meu poema foi para falar sobre isso, de olhar para o índio de 2019 e não mais para o de 1500 (Baniwa, *apud* Vieira 2019).

Cada vez mais, os indígenas têm sua autonomia reconhecida. Para a concretização, é preciso dar a eles o espaço que lhes pertence, incentivar que participem das questões que lhes são de interesse, dar voz a quem tem verdadeiro conhecimento da sua história, local que não cabe mais aos não indígenas, muito menos aos colonizadores. O Tribunal Regional Federal da 2ª Região, por exemplo, já teve a oportunidade julgar direitos dos povos indígenas contra estereótipos que lhes causavam danos nas representações em novelas. O Tribunal impediu que fossem transmitidas cenas que pudessem expor a personagem índia a situações constrangedoras ou degradantes, a fim de coibir a perpetuação de um estereótipo prejudicial a esse grupo:

CONSTITUCIONAL. ADMINISTRATIVO. PROCESSUAL CIVIL. AÇÃO CIVIL PÚBLICA. AGRAVO DE INSTRUMENTO. ANTECIPAÇÃO DOS EFEITOS DA

TUTELA PARA PROIBIR A EXIBIÇÃO DE CENAS, EM NOVELA DE TELEVISÃO, QUE ALIMENTEM O ESTEREÓTIPO CONTRA INDÍGENAS, DE VIOLÊNCIA OU DE INSINUAÇÕES DE SEXO. LEGITIMIDADE DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO E CRIAÇÃO DESDE QUE EM CONSONÂNCIA COM OS PRINCÍPIOS CONSTITUCIONAIS DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E DA ADEQUADA PRESTAÇÃO DO SERVIÇO PÚBLICO DE COMUNICAÇÃO. I- Agravo de Instrumento interposto pela TV GLOBO LTDA com objetivo de reformar a decisão de 1º grau que, nos autos de Ação Civil Pública, deferiu a antecipação dos efeitos da tutela para que a Agravante, na exibição da novela “A Lua Me Disse”: a) **fosse impedida de transmitir cenas que pudessem expor a personagem índia a situações constrangedoras ou degradantes, ou que alimentem o estereótipo contra indígenas;** b) **fosse impedida de transmitir cenas de violência ou insinuações de sexo, na mesma novela.** II- Deferimento da suspensão da eficácia da decisão impugnada, às fls. 304/306. III- A Magistrada, na sua avaliação, considerou ter ocorrido **vilipêndio ao indígena enquanto minoria, haver sido violado o princípio da dignidade da pessoa humana**, entre outros fundamentos [...]¹³.

Conforme bem afirma Cunha, agrada-nos a ilusão de enxergar os povos indígenas como virgens, ou seja, que o Brasil pré-cabralino é o espelho das sociedades indígenas de hoje, ignorando a sua real história e os acontecimentos passados. É erro crasso reduzir sua história estritamente a sua etnografia (Cunha 2018a, 143). É preciso reconhecer-lhes como sujeitos históricos. Não se pode mais considerar o indígena, como um todo, vítima da sociedade. Não é assim que eles se entendem e ensinam nas suas sociedades. Dentre eles é aprendido que a gênese com o homem branco é produto de sua própria vontade. Importa, portanto, reconhecê-los como agentes de sua história (ivi, 156).

É transmitida nas escolas uma imagem romantizada de um grupo refém e inocente, com uma grande idealização e fantasia. Nesse sentido é o relato de Katú Mirim:

A escola sempre reforçou o estereótipo do indiozinho pelado e selvagem. A professora dava um desenho do índio que só usava uma folhinha pra cobrir as genitais, pintávamos o desenho, fazíamos cocar de papel e quando colocavam na minha cabeça diziam: 'Você é índia selvagem' e batiam na boca. Nunca vi a escola falar a verdade sobre nós [...]. Na antiga escola da minha filha, o Dia do Índio ainda está lá, com o cocar de papel, música da Xuxa e pipoca. Uma vez fui buscar minha

¹³ O TRF2 julgou o Agravo de Instrumento nº 121158-RJ (2005.02.01.010296-0), de relatoria do Desembargador Federal Guilherme Calmon, em 22/08/2006, consoante se verifica em https://www10.trf2.jus.br/consultas?movimento=cache&q=cache:8E7guKQBSa4J:trf2nas.trf.net/iteor/decisao/RJ0102003/1/160/544419.rtf+141158+&site=v2_jurisprudencia&client=v2_index&proxystylesheet=v2_index&lr=lang_pt&ie=UTF-8&output=xml_no_dtd&access=p&oe=UTF-8 (g.n.).

filha na escola e ela falou para a amiguinha que somos indígenas. A amiguinha respondeu que não, pois, no Dia do Índio, a professora falou que eles moram na oca, no meio do mato e comem mandioca (Mirim, *apud* Vieira 2019).

Pela fala da ativista, percebe-se a importância do papel das escolas nessa luta. A sociedade hiper-visual que vivemos enfatiza a função de comunicação, principalmente nas escolas em que há um processo de socialização das crianças por meio de ilustrações dos livros didáticos (Corona Berkin e Le Mûr 2017, 12). Não devem mais ser admitidos ensinamentos ultrapassados e superados que, a longo prazo, geram preconceitos e discriminações. As concepções são ensinadas desde o início do aprendizado e reforçado pelas representações artísticas falhas.

Os indígenas de hoje podem falar por si e ensinar a riqueza de sua cultura. Deve haver democratização e pluralidade do conhecimento, de maneira que, para ir além do multiculturalismo de viés eurocêntrico, que enfatiza a diferença e só prevê o direito de grupos, mas sem lidar com a realidade do estigma e da inferiorização, possa ser adotada a interculturalidade, com o inter-relacionamento entre as várias culturas numa reconstrução descolonizadora, com a troca de diferentes saberes por intermédio de uma hermenêutica diatópica, com diálogo em igualdade de condições entre os vários grupos da sociedade (Santos, *apud* Araújo Júnior 2019, 23). Essa interculturalidade merece ser construída nos vários ambientes sociais, a iniciar na educação. As experiências seriam ainda mais valiosas se fossem convidados indígenas para falar por si, se as escolas levassem suas crianças para conhecerem aldeias e verem com seus próprios olhos a variedade ali encontrada, explicar-lhes as múltiplas possibilidades de vivências indígenas, inclusive como é o indígena e sua luta no dia de hoje.

As dificuldades no tratamento dos povos indígenas pelo Estado também estão demonstradas nos baixos resultados das políticas públicas indigenistas, por terem sido elaboradas de acordo com o precário conhecimento do não indígena ou por considerar todos os povos de forma unificada, sem observar suas particularidades (Wandscheer e Bessa 2009, 4).

Disso, constata-se que os povos indígenas têm ambas as espécies do direito de imagem violadas. Primeiramente, a imagem-retrato é realizada de forma genérica e ultrapassada. Ao menos, dever-se-ia saber que podem ter ocorrido mudanças culturais e/ou comportamentais nos povos, bem como existem indígenas que viveram em sociedade e aderiram a formas convencionais das cidades, por exemplo. A imagem-atributo desses povos também é afetada, visto que as características apresentadas socialmente pelos povos indígenas não correspondem ao estereótipo propagado na mídia e ensinado nas escolas. A exposição da imagem de uma pessoa não deve atingir a honra, a boa fama e a

respeitabilidade da pessoa (Beltrão 2005, 124). Mas não é só, não pode caracterizá-la como algo que ela efetivamente ela não é. A imagem preconcebida dos povos indígenas prejudica seus direitos e sua dignidade.

Um aspecto interessante no País é que os livros da História do Brasil iniciam-se em 1500, porém antes desse ano os povos indígenas e o território já existiam. Havia uma história transmitida por tradição oral pelos povos indígenas. Daí advém a importância de reconhecer esse fato e dar voz a esses grupos, visto que foram atores do nosso passado e devem ser considerados no futuro país (Cunha 2018a, 159).

O problema abordado neste trabalho a respeito da estereotipagem dos povos indígenas é sobre uma injusta simplificação de uma cultura muito elaborada e diversificada, além da discriminação decorrente. O estereótipo indígena acarreta latente prejuízo do direito de personalidade e de uma vida digna, que deve ser reconhecida por todos.

O direito à imagem é um direito da personalidade previsto constitucionalmente e em normas infraconstitucionais. Sua proteção é ampla na medida da sua relevância para o indivíduo e para o pertencimento do seu grupo. A preservação de seus direitos implica conservar e proteger a cultura e a vida nacional.

Conclusão

O direito deve realizar seu papel de proteção das minorias sociais, de acordo com a democracia e os valores desejados pelos constituintes. Essa proteção foi valiosamente feita na Constituição Federal de 1988, inclusive com o reconhecimento da necessidade de proteção e valorização de grupos étnicos, diferentemente do Estatuto do Índio, que é duramente criticado pelos doutrinadores modernos.

A globalização afetou os povos indígenas. As crescentes inovações tecnológicas provocam mudanças significativas em toda a dinâmica social. Adaptações são necessárias para manter uma cultura viva. Ser indígena vai além das aparências, envolve o sentimento de pertencimento.

O que se verifica na prática é uma forma de racismo – e até o genocídio em casos mais graves – contra os povos indígenas. A ignorância dos não indígenas é devastadora para esses grupos. A simplória retratação em livros, novelas e na imaginação popular é errônea, fruto da criação e sustentação de um senso comum narcisístico, no sentido de os não indígenas classificarem os indígenas e desejarem subjugar-los. A todo momento é tentado retirar de um indígena sua cultura, seja por sua inclusão na sociedade, seja por sua desvalorização.

A imagem é um direito da personalidade amplamente protegido pela Constituição Federal e pelo Código Civil. No caso analisado, tanto a imagem-retrato, quanto a imagem-atributo das populações indígenas restam prejudicadas pela ignorância daqueles que propagam um estereótipo desprendido da realidade.

É preciso conferir a esses povos o poder de falar, visto que eles compõem o mosaico da sociedade brasileira. Não cabe mais ao não indígena ditar qual foi a história da colonização, como os indígenas devem se comportar, o que eles devem pensar e o que devem almejar. É preciso oportunizar aos povos indígenas os direitos constitucionais e legais para garanti-los do necessário tratamento dos direitos da personalidade.

Bibliografia

- Abreu, Capistrano de. 2000. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. São Paulo: Publifolha.
- Araujo, Luiz Alberto David. 2013. *A proteção constitucional da própria imagem*. São Paulo: Verbatim.
- Araújo Júnior, Julio José. 2019. "Direitos territoriais indígenas: uma interpretação intercultural". *Revista Publicum* 5(1): 20-71. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/publicum/article/view/36187>
- Backes, Ana Luiza, Débora B. de Azevedo e José C. de Araújo. 2009. *Audiências públicas na Assembleia Nacional Constituinte: a sociedade na tribuna*. Brasília: Câmara dos Deputados.
- Barbosa, Alvaro do Cabo Notaroberto. 1989. *Direito à própria imagem: aspectos fundamentais*. São Paulo: Saraiva.
- Barroso, Priscila Farfan e Wilian Junior Bonete. 2018. *Estudos culturais e antropológicos*. Porto Alegre: SAGAH.
- Beltrão, Silvio Romero. 2005. *Direitos da personalidade: de acordo com o Novo Código Civil*. São Paulo: Atlas.
- Bittar, Carlos Alberto. 2014. *Os direitos da personalidade*. São Paulo: Saraiva.
- Bueno, Eduardo. 2003. *Brasil: uma história*. São Paulo: Ática.
- Canotilho, José Joaquim Gomes, Gilmar F. Mendes, Ingo W. Sarlet e Lenio L. Streck. 2018. *Comentários à Constituição do Brasil*. São Paulo: Saraiva.
- Carvalho, Fernando. 1997. "A presença indígena na ficção brasileira". *Itinerários* 11, 49-53.
- Coelho, Mauro Cezar. 2006. "O Diretório dos Índios e as chefias indígenas: uma inflexão". *Campos – Revista de Antropologia* 7(1): 117-134. <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/5444>

- Corona Berkin, Sarah e Rozenn Le Mûr. 2017. "Racismo en la imagen de los indígenas en los libros de texto gratuitos (2012-2015)". *Comunicación y sociedad* 28, 11-33.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-252X2017000100011&lng=es&nrm=iso.
- Cunha, Manuela Carneiro da. 2018a. "Introdução a uma história indígena". In *O Mundo Indígena na América Latina: Olhares e Perspectivas*, coordenado por Beatriz Paredes, 139-59. São Paulo: USP.
<http://www.licorvrosabertos.edusp.usp.br/edusp/catalog/download/15/14/65-1?inline=1>.
- — —. 2018b. "Terra indígena: história da doutrina e da legislação". In *Direitos dos povos indígenas em disputa*, organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Samuel Barbosa, 281-317. São Paulo: UNESP.
- De Cupis, Adriano. 2004. *Os direitos da personalidade*. Campinas/SP: Romana.
- Faria, Daniel. 2006. "Makunaima ou Macunaíma: entre a natureza e a história". *Revista Brasileira de História* 26(51): 263-80.
<https://www.scielo.br/j/rbh/a/FLzYh47NTqHqn6d97kJGTbb/?format=pdf&lang=pt>
- Festas, David de Oliveira. 2009. *Do conteúdo patrimonial do direito à imagem: contributo para um estudo do seu aproveitamento consentido e inter vivos*. Coimbra: Coimbra Editora.
- Freyre, Gilberto. 2006. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.
- Fundação Nacional do Índio. 2006. *Portaria nº. 177/PRES, de 16 de fevereiro de 2006*. Brasília, DF: Presidência da FUNAI.
http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/LEGISLACAO_I_NDIGENISTA/Cultura/portariadireitoautoral.PDF.
- Gonçalves, Digo Costa. 2008. *Pessoa e direitos da personalidade: fundamentação ontológica da tutela*. Coimbra: Almedina.
- Guimarães, Verônica Maria Bezerra. 2018. "Povos da mata na terra sem mato". *Revista Videre* 10(19): 15-29. <https://doi.org/10.30612/videre.v10i19.6250>.
- Hemming, John. 1935. *Ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: USP.
- Holanda, Sérgio Buarque de. 2014. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2012. "Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas". *Agência IBGE Notícias*. Rio de Janeiro, 10/08/2012.
<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013->

- agencia-de-noticias/releases/14262-asi-censo-2010-populacao-indigena-e-de-8969-mil-tem-305-etnias-e-fala-274-idiomas.
- — —. 2021. *População residente, segundo a situação do domicílio e condição de indígena – Brasil 1991/2010*. Gráficos e tabelas. Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1991/2010. Rio de Janeiro: IBGE. <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>.
- — —. 2022. *Estudos especiais: O Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: IBGE. <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena>.
- Kayser, Hartmut-Emanuel. 2010. *Os direitos dos povos indígenas do Brasil: desenvolvimento histórico e estágio atual*, traduzido por Maria da Glória Lacerda Rurack e Klaus-Peter Rurack. Porto Alegre: safe.
- Lima, Antonio Carlos de Souza. 2005. “Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade”. In *Enciclopédia da brasilidade: auto-estima em verde amarelo*, organizada por Carlos Lessa, 218-231. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial.
- Marconi, Marina de Andrade e Zelia Marina Neves Presotto. 2019. *Antropologia: uma introdução*. Rio de Janeiro: Atlas.
- Moniot, Henry. 1988. “A história dos povos sem história”. In *História: novos problemas*, organizado por Jacques Le Goff e Pierre Nora, 99-112. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Mota, Lúcio Tadeu. 2014. “Etno-história: uma metodologia para abordagem transdisciplinar na história de povos indígenas”. *Patrimônio e Memória* 10(2): 5-16. <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/463>.
- Oliveira, João Pacheco de e Carlos Augusto da Rocha Freire. 2006. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, SECAD; LACED/Museu Nacional.
- Oliveira, Vanessa Aparecida de Almeida Gonçalves. 2017. *Maíra, de Darcy Ribeiro: nas linhas da ficção, uma outra história do Brasil*. Juiz de Fora/MG. <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/5951/1/vanessaaparecidadealmeidagoncalvesoliveira.pdf>
- Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. 2001. *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*. Promulgada em 02 de novembro de 2001. http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_pt.pdf.
- Organização das Nações Unidas. 2008. *Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas*. Rio de Janeiro, UNIC, Rio. 2008. https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf

- Prado Júnior, Caio. 2011. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Programa de Documentação de Línguas e Culturas Indígenas. 2012. *Influência da cultura indígena em nossa vida vai de nomes à medicina*. PROGDOC. <http://prodoc.museudoindio.gov.br/noticias/retorno-de-midia/66-influencia-da--cultura-indigena-em-nossa-vida-vai-de-nomes-a-medicina>.
- Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y modernidade/racionalidade". *Perú Indígena* 13(29): 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>.
- . 2005. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In *Pensamento Crítico e movimentos sociais: diálogo para uma nova práxis*, organizado por Roberto Leher e Mariana Setúbal, 35-95. São Paulo: Cortez.
- Ramos, Alcida Rita. 1995. "O índio hiper-real". *Revista Brasileira de Ciência Sociais* 10(28) 5-14. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto34/FO-CX-34-2102-1997.pdf>
- Ribeiro, Darcy. 1995. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Roessing, Telma de Verçosa e Elenise Faria Scherer. 2016. "A Amazônia na narrativa mítica na obra Moronguetá – Um Decameron indígena, de Manuel Nunes Pereira". *Revista Eletrônica Mutações* 7(12): 55-66. <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/relem/article/view/2053>
- Santos, Rafael Barbi Costa e. 2017. "Reconhecer-se Indígena, o Primeiro Passo". In *Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016*, organizado por Beto Ricardo e Fany Ricardo, 358-363. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Santilli, Márcio. 2017. "A FUNAI da Interinidade". In *Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016*, organizado por Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Serva, Leão. 2018. "Fortes, livres e suicidas". *Folha de São Paulo*, 02/09/2018. <https://arte.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/sebastiao-salgado/suruwahas/acidente-com-cipo-na-aldeia-dos-suruwahas-machuca-olho-de-fotografo/>
- Silva, Giovani José da Costa. 2018. *História e culturas indígenas na educação básica*. São Paulo: Autêntica.
- Silva, José Bonifácio de Andrada e. 1823. *Apontamentos para a civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*. http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/bndigital0165/bndigital0165.pdf

- Silva, Roberta Herter da e Norberto Kuhn Júnior. 2018. "As políticas públicas e o protagonismo indígena: uma interlocução necessária". *Revista Direitos Culturais* 13(31): 19-42. <http://dx.doi.org/10.20912/rdc.v13i31.2390>.
- Souza, Sérgio Iglesias Nunes de. 2002. *Responsabilidade civil por danos à personalidade*. Barueri/SP: Manole.
- Souza, Thomaz Oscar Marcondes de. 1952. "Americo Vesputio - El Nuevo Mundo - Cartas Relativas a Sus Viajes Y Descubrimientos". *Revista de História* 4(9): 232-33. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v4i9p232-23>.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés de. 2021. *O renascer dos povos indígenas para o Direito*. Curitiba/PR: Juruá.
- Tartuce, Flávio. 2020. *Direito Civil: Lei de Introdução e Parte Geral*. Rio de Janeiro: Forense.
- Vieira, Bárbara Muniz. 2019. "Índigenas lançam campanha contra estereótipos para o Dia do Índio: 'Não precisamos de outras pessoas para nos definirem'". *G1 - globo.com*. São Paulo, 19/04/2019. <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/04/19/indigenas-lancam-campanha-contra-estereotipos-para-o-dia-do-indio-nao-precisamos-de-outras-pessoas-para-nos-definirem.ghtml>.
- Wandscheer, Clarissa Bueno e Fabiane Lopes Bueno Netto Bessa. 2009. "Direitos indígenas e políticas públicas: análise a partir de uma realidade multicultural". *Revista Direitos Culturais* 4(6): 123-140. <http://dx.doi.org/10.20912/rdc.v4i6.25>.

Cleber Sanfelici Otero, Doutor e Mestre em Direito Constitucional pela Instituição Toledo de Ensino de Bauru/SP. Professor na Graduação, Mestrado e Doutorado em Ciências Jurídicas da UniCesumar de Maringá/PR e na Especialização em Direito Previdenciário da Universidade Estadual de Londrina/PR. Pesquisador do ICETI. Juiz Federal.

Contacto: cleberot@yahoo.com.br

Eloísa Baliscki Romeira, Mestre em Ciência Jurídicas pela UniCesumar, Maringá/PR, e Graduada em Direito pela Universidade Estadual de Maringá, Maringá/PR, Advogada.

Contato: elo_baliscki@hotmail.com.

Alessandro Severino Vallér Zenni, Pós-Doutor pela Universidade de Lisboa, Doutor em Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/SP, Mestre em Direito Negocial pela Universidade Estadual de Londrina/PR. Professor de Direito na Universidade Estadual de Maringá/PR e no

Programa de Mestrado em Ciências Jurídicas da UNIVEL de Cascavel/PR.
Advogado.

Contato: asvzenni@hotmail.com.

Recebido: 20/09/2021

Aceito: 30/05/2022