

A DIALÉTICA DA GLOBALIZAÇÃO E OS POVOS APINAYÉ EM TOCANTINÓPOLIS: A UNIDADE NA DIVERSIDADE COMO PROPOSTA DE CIDADANIA

Severina Alves de Almeida¹
Eliaana Henriques Moreira²

RESUMO: Em que pese os primeiros indícios da globalização se fazerem sentir ainda no século XV, foi somente no final do século XX, a partir do desenvolvimento e refinamento das Tecnologias de Informação e Comunicação que a globalização passa a afetar a vida de grande maioria da população mundial. Globalização e seus derivados são termos que se incorporam ao discurso contemporâneo, numa tentativa de se compreender os problemas de nosso tempo. Assiste-se, de um lado, a uma sociedade prostrada ante o fatalismo ocasionado nas mudanças provocadas pelos efeitos da globalização e, de outro, à emergência de modos de resistência, como é o caso dos indígenas Apinayé do norte do Estado do Tocantins. Nesse sentido, as tensões nas relações inter-étnicas se intensificam, e ao se buscar compreender os processos de alteridade, se depara com situações desafiadoras, como ocorre com a população urbana da Tocantinópolis e os Apinayé. Desse modo, neste trabalho, refletimos acerca das relações socioculturais desses povos, acenando para a necessidade de mudanças, considerando o princípio da alteridade como requisito para que se efetive a cidadania, onde o etnocentrismo seja revisto e, quem sabe, eliminado, de forma a contribuir para que sejamos realmente uma só nação, a brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Globalização. Apinayé. Cidadania.

Introdução

Em que pese o início do processo da globalização se fazer sentir ainda no século XV, foi com o advento do sistema industrial moderno que este fenômeno começou a se consolidar, mas é somente nas últimas décadas do século XX, a partir do desenvolvimento e refinamento das tecnologias de Informação e Comunicação, que o fenômeno da globalização realmente passa a afetar a vida de grande parte da imensa população do planeta, sendo por isso somente a partir da segunda metade do século XX que este fenômeno começa a fazer parte também dos discursos e das discussões sobre a vida de grupos e sociedades, numa tentativa de se perceber suas implicações para a vida de povos das mais distintas regiões do planeta.

Com efeito, este trabalho busca compreender um pouco das relações inter-

¹ Doutoranda em Lingüística. UnB – Universidade de Brasília. Brasília-GO-Brasil. 70910-900 - sissi@uft.edu.br

² UFT - Universidade Federal do Tocantins. Tocantinópolis – TO – Brasil. 77900-000 - liahenriques@uft.edu.br

étnicas do grupo indígena Apinayé e da população da região do Bico do Papagaio³, num momento histórico em que enfrentamos os problemas advindos da globalização. Para tal refletiremos acerca das relações socioculturais que vem se dando entre esses povos, acenando para a necessidade de mudanças, considerando o princípio da alteridade como um requisito para que se efetive a cidadania, onde o etnocentrismo seja revisto e, quem sabe, eliminado, de forma a contribuir para que sejamos realmente uma só nação, a brasileira.

Notadamente a globalização como um fenômeno de massa afeta sistematicamente a estrutura das sociedades, rompe fronteiras e modifica identidades. As mudanças são mais nítidas na área econômica, muito embora não se reduzam a ela, visto que sobre essa base são construídas as dinâmicas sócio-históricas e culturais de grupos e povos. A rede mundial de computadores, poderoso instrumento de universalização e conexão cultural se multiplica, modificando regras e interferindo na vida de todos.

Assistimos, de um lado, a uma sociedade prostrada diante do fatalismo ocasionado nas mudanças provocadas pelos efeitos da globalização, tais como a perda de costumes e modos de ser e de viver e, de outro, temos a emergência de modos de resistência, como é o caso dos povos Apinayé do norte do Tocantins, que “teimam” em sobreviver diante dessa “inevitável perda” de identidade, que vem se impondo dramaticamente. É neste cenário conflituoso, onde a intolerância tem solo fértil, que percebemos as dificuldades em lidar com tal problemática, como acontece na cidade de Tocantinópolis, situada às margens do Rio Tocantins, palco da convivência - nem sempre pacífica - entre brancos, afro descendentes e índios Apinayé.

Termos como globalização, informação, conhecimento em rede, identidades culturais, etnicidade, hibridização, alteridade, multiculturalismo etc., se incorporam ao discurso contemporâneo principalmente nas relações humanas, numa tentativa de se compreender os problemas de nosso tempo. Partindo desses conceitos, pautados num referencial teórico que contempla autores como Paulo Freire, Moacir Gadotti, Silvio Gallo, Roberto da Matta, Antônio Sidekum e Edgar Montiel, entre outros, analisamos criticamente as relações inter-étnicas no espaço urbano tocantinopolino, evidenciando os povos Apinayé no seu encontro/confronto cotidiano com a população do seu entorno.

³ Região norte do Estado do Tocantins, com um total de 25 municípios, incluindo Tocantinópolis, com uma população de 150 mil habitantes, entre estes os Apinayé – grupo indígena integrante dos Timbira do Norte.

Ecologia dos Apinayé: alteridade e multiculturalismo no norte do Tocantins

Vivemos uma época de grandes transformações no campo das relações humanas que evidencia o ocaso das grandes e pequenas utopias, e quando uma sociedade perde a capacidade de conceber e sustentar suas utopias, ela mostra-se doente. A utopia e o mito fazem parte da essência do individual e do coletivo humano. Somos muitas vezes acometidos por um ceticismo utilitarista que transforma em ofensa os sonhos e as visões e considera como fraqueza humana a esperança. Esperança esta que nos conduz para o exercício da solidariedade sustentada no reconhecimento da alteridade absoluta do outro. Este mesmo reconhecimento da alteridade do outro, implica uma educação para escutá-lo a voz diferente que brota de uma cultura também diferente que quer consolidar um diálogo. Este princípio seria uma resposta ao nosso questionamento sobre os valores da sociedade em relação ao poder questionar, estimular, criar e construir uma sociedade mais humana e mais justa (SIDEKUM, 2003).

Paulo Freire (2007) nos ensina que a dialogicidade verdadeira é aquela em que os sujeitos dialógicos aprendem e crescem na diferença, sobretudo, no respeito a ela. Gadotti (2005) lembra Freire ao admitir que o diálogo já não seja mais uma opção política. Antes, é um imperativo histórico e existencial e que “a alternativa ao diálogo é o terrorismo em todas as suas facetas, é a globalização da crueldade, é a guerra” (GADOTTI, 2005, p.7). Carlos Rodrigues Brandão também pensa de forma análoga. Para ele, na ausência do diálogo evidencia-se uma violência que é a daqueles que perderam seus direitos, paralela a outra que é a dos que transformaram direitos universais em privilégios exclusivos. “A primeira é pura violência; a segunda é a violência que se realiza como uma forma de barbárie” (BRANDÃO, 2005, p.195).

Estas reflexões ilustram muito bem nosso propósito neste texto, que é trazer para debate a problemática relacional que envolve o grupo étnico-indígena Apinayé e a população urbana de Tocantinópolis. E o fazemos na condição de alguém que testemunha cotidianamente atitudes de explícita intolerância e desafeto. Pontue-se que transitar a pé pelas ruas desordenadas desta insólita cidade, com seus esgotos a céu aberto e seus carros com motoristas dispersos, é se deparar também com índios Apinayé. Estes, em sua grande maioria, se nos apresentam estranhamente acabrunhados, homens desconfiados sempre de cabeça baixa e mulheres com sua prole ora escanchada na cintura, ora num cesto de palha amarrado nas costas, ora enfileirada como diante de uma corte marcial. As crianças, assustadas, olham ao redor como se quisessem dissipar

a hostilidade latente, fruto da opressão e da intolerância que gera preconceito e alimenta rancor.

Refletiremos aqui sobre o que Roberto da Matta (1976) chama de “Ecologia dos Apinayé”, sendo esta entendida como o conjunto das relações sociais que este grupo indígena mantém com outros povos e com a natureza. Utilizaremos este referencial com o intuito de conhecer um pouco mais sobre estes povos de forma a ultrapassar o empírico imediato a que cotidianamente somos acoçados no contato com eles. Desse modo buscaremos perceber a interação destes com o meio ambiente, as relações estabelecidas com outros grupos, seus signos de convivência, tolerância, violência ou generosidade.

Ecologia, como bem sabemos, é um termo corrente nos debates/embates contemporâneos, enfadonhamente veiculado pelos meios de comunicação que o banalizam e tornam-lhe inspirador de modas e tendências, significando também símbolo de consumo, espécie de objeto de divulgação de um modo de vida/tendência, mas que se dá através de consumo de produtos padronizados, industrializados e de alto custo, com um mercado global bastante amplo nem sempre comprometido com o ser humano e seu meio ambiente.

Um exemplo deste modismo ecologicamente “correto” evidenciado na globalização, que rende altas cifras está na produção de objetos decorativos e ornamentais, feitos a partir de matérias primas naturais, como sementes e capins. Estes objetos vêm ganhando mercado, enriquecendo alguns poucos, os atravessadores, preocupados somente com o lucro, às custas de muito e laborioso trabalho de indivíduos nas comunidades tradicionais, como é o caso dos quilombolas que trabalham com o Capim Dourado da região do Jalapão, Sul do Estado do Tocantins.

Essa comunidade de remanescentes de quilombos produz objetos a partir dessa originalíssima matéria prima, existente basicamente só nesta região. Os produtos são comercializados também internacionalmente com uma variação de preço que vai de R\$ 25,00 a R\$ 300,00 (a mesma peça). A questão da arte e do artesanato do Capim Dourado dos quilombolas no Tocantins serve como exemplo que ilustra e nos faz ver o lado perverso da globalização econômica, como atua e contribui para modificar também as relações culturais afetando o modo de vida dos grupos envolvidos. O lucro das vendas geralmente fica comprometido com o intermediário/atravessador.

Voltando ao povo Apinayé, do ponto de vista geográfico esse grupo está localizado numa área de transição entre a floresta tropical e o cerrado, marcada por matas ciliares ao longo de ribeirões que correm caudalosos para o Tocantins, e por

campos cerrados que separam cada um desses ribeirões onde eles não precisam derrubar árvores para conseguirem impor ao ambiente natural o estigma de sua cultura; aldeias circulares com uma praça no centro, marca registrada dos grupos Jê do Norte (DA MATTA, 1976).

As aldeias, segundo esse autor, têm a vantagem de se localizar em terreno ligeiramente elevado e próximo de um curso d'água perene entre a floresta ciliar e o campo cerrado. Diz Da Matta que os Apinayé, como os demais Jê do Norte, preferem localizar suas aldeias no campo, utilizando a mata para a caça e a agricultura. As aldeias, assim, ficam situadas no alto de colinas e as roças sempre se localizam nas suas vertentes ao lado do ribeirão, onde um pedaço da mata ciliar foi domesticado. Desse modo, além dos campos de vegetação rasteira e dos ribeirões com as florestas ciliares, esse pedaço do Brasil é coberto por “*Orbignia Speciosa*” mais conhecida como “Palmeiras de Babaçu”.

Nesse sentido, a ecologia Apinayé confunde-se com a história da exploração de cada um desses nichos e esta, como salienta Da Matta, depende da maneira pela qual a sociedade vem limitando, estimulando, destruindo ou criando no ambiente natural, secularmente habitado pela tribo, produtos capazes de serem explorados pelos índios. Esse autor descreve os efeitos desse contato e a própria situação de conjugação com a sociedade regional como parte do ambiente ecológico Apinayé, enfatizando as maneiras pelas quais estes tiram melhor partido do seu ambiente, falando também de como os índios sobreviveram ao contato com o homem branco, apontando quais os mecanismos sociais que, de parte a parte, foram ativados para configurar a situação de conjugação. “Ver a ecologia Apinayé nesta perspectiva é tomar o ambiente num sentido amplo, como ponto de conjugação e de passagem da geografia da tribo à sua história” (DA MATTA, 1976, p.34).

Historicamente essa conjugação tem suas raízes no século XVIII quando ecoavam os indícios da globalização, disseminando preconceito e intolerância como podemos observar no que diz Oviedo ao se referir à história das índias:

As pessoas desse país, por sua natureza, são tão ociosas, tão viciosas, de pouco trabalho, melancólicas, sujas, de má condição e mentirosas [...] Nosso Senhor permitiu, para os grandes abomináveis pecados dessas pessoas selvagens, rústicas, bestiais, que fossem atirados e banidos da superfície da terra (OVIEDO, 1955 apud GOMES, 2001, p. 22).

Percebemos, entretanto, que a ordem cronológica desses acontecimentos pouco importa e que em pleno século XXI, na aclamada era “informacional”, em que pese o empenho de alguns órgãos em diferentes países do planeta estarem comprometidos em promover redes e teias de convivência em meio à diversidade, proliferam-se “Oviedos” por toda parte, inclusive em Tocantinópolis. Em apenas 25 minutos de caminhada diária da rua Maranhão, centro da cidade, até o campus da UFT – Universidade Federal do Tocantins - presenciamos as mais variadas afrontas e humilhações dos índios Apinayé que, movidos pela necessidade de abastecerem sua dispensa com alguns produtos só encontrados na urbe: refrigerantes, sucos artificiais, açúcar, cachaça, fumo, café, carne, etc., são tratados não apenas com indiferença, mas, sobretudo, com atitudes que cerceiam seus direitos de transitar livremente nos pequenos estabelecimentos comerciais.

É nítida a mobilização, nesses espaços, de um aparato de segurança quando entra um senhor ou uma senhora Apinayé, ou ambos, com seus filhos, após uma exaustiva caminhada “de pés”, ou mesmo empilhados desconfortavelmente em uma “caminhoneta”, alguns deles exibindo tímida e teimosamente uma pintura em sua pele queimada pelo sol, enfrentado a hostilidade de todos à sua volta, quase que indistintamente. Outra prática largamente exercitada pelos comerciantes tocaninópolis, que sitia e cerceia a condição humana desse grupo étnico-indígena, é o fato de se estabelecer um (pré)juízo rápido, fácil e inconseqüente de ausência de alteridade e de eticidade, tratando-os como salteadores, favorecendo, assim, o processo de sujeição das subjetividades, causando impacto não apenas na realidade das coisas materiais, como, também, na materialidade da consciência (GADOTTI, 2004 apud ALMEIDA; NEIVA, 2007, p.11).

Evidentemente a “civilização ocidental” em todas as suas facetas atuou na doutrinação dos povos colonizados, pré-julgando a individualidade dos considerados “selvagens”, “estranhos”, pelo simples fato de se apresentarem diferentes. Afinal, “esses” que andavam nus (GOMES, 2001), não possuíam escrita sistematizada, não tinham nenhum objetivo de vida, não tinham passado nem futuro, eram simplesmente “selvagens”. Mais de cinco séculos se passaram e, lamentavelmente, a situação de alguns (muitos) grupos étnicos, como é o caso dos índios Apinayé, vivenciam essa realidade, apresentando-se mesmo como o substrato de um comensalismo orgânico.

Segundo Da Matta (1976), os Apinayé admitem que os brasileiros que moram na cidade não gostam deles, mas os que moram em volta da aldeia, no sertão, podem gostar ou não dos índios.

Consistentemente com essa opinião, os Apinayé sempre se referem aos brancos da cidade (Tocantinópolis) de modo impessoal, como o povo da cidade ou da rua, raramente mencionando nomes. Os habitantes do sertão, ao contrário, gostem ou não dos índios, são sempre referidos pelos nomes (DA MATA, 1976, p. 53).

Para o autor, os brasileiros vizinhos da aldeia possuem nomes e são conhecidos pelos índios. Muitos são compadres dos Apinayé e chegam mesmo a acompanhar os índios em suas caçadas e visitá-los constantemente. “Em Tocantinópolis, com sua população de cinco mil habitantes, há somente uma dezena de pessoas que os Apinayé classificam dentre os que “gostam de nós” (isto é, gente que gosta de conversar com os índios e sempre oferece um café ou “um agrado”). A cidade é, assim, uma unidade social vista corporativamente pelos índios e “isso é, sem nenhuma dúvida, uma consequência do caráter comunitário das relações que os habitantes de Tocantinópolis têm entre si” (DA MATA, 1976, p.54).

O autor salienta que aldeia e cidade são vistas pelos Apinayé como duas unidades sociais opostas, o que contrasta com o modo de vida nas povoações do sertão, onde o isolamento é a marca da vida social e a idéia de comunidade existe vagamente. Ademais, um dos problemas que os Apinayé enfrentam na cidade é o temor de agressões físicas e especialmente verbais por parte de seus habitantes. Esse fator se justifica por relatos de episódios de extrema violência sofridos por alguns Apinayé, como é o caso recente de Elias Apinayé, da aldeia São José. O mesmo havia se apossado de uma bicicleta que estava dentro de seu território onde alguém havia adentrado para se apropriar de seus produtos naturais. Quando o dono da bicicleta viu-a com Elias agrediu-lhe violentamente. Não que o episódio do furto da bicicleta se justifique, mas a entrada sem permissão para se apropriar de produtos também não está correta, e o pior de tudo, levar uma pessoa ao estado de coma pelo episódio é inaceitável. Não tem como deixar de lembrar do ato cruel, exercitado com requinte de barbárie, ocorrido em Brasília alguns anos atrás quando um índio foi queimado vivo em praça pública. E a desculpa dos agressores foi de que “o confundiram com um mendigo”. Não é nada fácil conviver com esse estado de coisas.

Ainda sobre a relação Tocantinópolis/Apinayé, Da Matta (1976, p.55, aspas nosso) acrescenta que são ligações que apresentam nitidamente “o sistema de diferenças que marca o quanto falta para Tocantinópolis tornar-se uma “verdadeira cidade”, e que o índio é sempre uma ameaça ao “sistema” social de um aglomerado urbano que está constantemente clamando sua filiação aos grandes centros do litoral e do interior. Por

outro lado, as relações entre Apinayé e os sertanejos são cordiais. “[...] pois, enquanto a visita dos índios a Tocantinópolis é vista ainda como algo exótico e que escapa às <<estruturas da rotina cotidiana o encontro do índio na zona rural é corriqueiro e faz parte destas estruturas da rotina cotidiana>>” (WEBER, 1947 apud DA MATTA, 1976, p.55). Indiscutivelmente os Apinayé, como os demais povos indígenas, são diferentes, e reside aí um inestimável valor: a diversidade cultural.

Então precisamos urgentemente criar mecanismos que favoreçam a unidade em meio à diversidade para que as diferenças sejam respeitadas e a cidadania seja realizada, rompendo com os estigmas, visando à superação do preconceito e da discriminação.

Paula Caleffi (2003) acredita que a Constituição Cidadã de 1988 possibilitou avanços significativos para os povos indígenas. Conforme o artigo 231: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União, demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (CONSTITUIÇÃO, 1988, p.152-153 apud CALEFFI, 2003, p.188). Contudo, precisamos mais do que um texto, mesmo que esse texto seja a Carta Magna da Nação Brasileira, para que se efetivem ações que possibilitem a unidade em meio à diversidade, o que nos remete a assumirmos uma postura de permanente diálogo.

Interculturalidade e globalização: contextos de significação e cidadania

Gadotti diz com propriedade que a resposta à globalização está em educar para uma outra globalização, educar para a humanidade, educar para uma sociedade sustentável. Segundo ele:

O cenário não é otimista: podemos destruir toda a vida no planeta neste milênio que se inicia. Uma ação conjunta global é necessária, um movimento como grande obra civilizatória de todos é indispensável para realizarmos essa outra globalização, essa planetarização, fundamentada em outros princípios éticos que não os baseados na exploração econômica, na dominação política e na exclusão social. O modo pelo qual vamos produzir nossa existência neste pequeno planeta, decidirá sobre a sua vida ou a sua morte, e a de todos os seus filhos e filhas. A Terra deixou de ser um fenômeno puramente geográfico para se tornar um fenômeno histórico (GADOTTI, 2003, p. 07).

Para esse autor, os paradigmas clássicos, fundados numa visão predatória e antropocêntrica estão se esgotando, não dando conta de explicar o momento presente e de responder às necessidades futuras, e que necessitamos de um outro paradigma, fundado numa visão sustentável do planeta, nossa nave mãe. “O globalismo é essencialmente insustentável. Ele atende primeiro às necessidades do capital e depois às necessidades humanas. E muitas das necessidades humanas a que ele atende, tornaram-se ‘humanas’ apenas porque foram produzidas como tais para servirem ao capital” (GADOTTI, 2003, p. 07).

Falando no mesmo tom Edgard Montiel (2003, p.16), admite que a realidade do mundo globalizado torna-se cada dia mais complexa e essa situação nos permite perguntar sobre o que poderíamos predizer do futuro e o que dele poderia ser previsto. “Aonde vai parar este universo carregado de efeitos especiais, que com frequência exalta a violência, faz das catástrofes um espetáculo, fomenta o consumismo e a xenofobia e que tem um culto pelo efêmero e espetacular?”. Segundo esse autor, a globalização impõe uma uniformização cultural que se faz sentir sistematicamente nos modos de vida, nas línguas, nos hábitos de consumo, nas comidas, nos modos de pensar e agir, na alteridade, na cidadania.

Refletir acerca da diversidade cultural na era da globalização, tendo como pano de fundo as relações inter-étnicas e sociais, notadamente as que se reproduzem no cotidiano de tocantinopolinos e Apinayé, de forma que se edifique a cidadania a que todos têm direito inalienável, requer um estudo mais detalhado do que entendemos por produção cultural e por cidadania.

Nesse sentido a cultura, Segundo Montiel (2003), assume o contorno de uma elaboração comunitária na qual os indivíduos se reconhecem, se auto-representam e assinalam significações correlatas. “Tradicionalmente a produção social da cultura tem suas fontes em âmbitos históricos ou espaciais precisos, onde se assenta uma “nação” ou áreas geográficas específicas, marcada pela presença de povos ou etnias, uma história política de crenças religiosas compartilhadas” (MONTIEL, 2003, p.18). Com efeito, nota-se que desde o século XVIII, com o advento dos movimentos de conformação do Estado-Nação, a cultura assumiu um papel daquilo que Montiel (2003) chama de “cimento constitutivo”, tendente a homogeneizar os traços de cada população, possibilitando, desse modo, um recurso importante do Estado para lograr a coesão da Nação, compartilhando um mesmo padrão cultural.

Entretanto no final do século XX, e mais acentuadamente nos dias atuais, esta forma secular da produção cultural vem perdendo força, surgindo uma necessidade de

se promover novas categorias de análise e conseqüente interpretação dos fenômenos emergentes, quando observa que as dimensões espaço/tempo da cultura perdem força na medida em que se impulsionam as manifestações culturais advindas do ciberespaço, adverte Montiel (2003). Para ele, as novas tecnologias da informação conectaram, como nunca, comunidades e organizações além das fronteiras, possibilitando que milhões de pessoas em todo o mundo pudessem interagir entre si.

Esses processos contradizem de algum modo o sentido de pertença a uma determinada sociedade, localizada e vinculada por um idioma, uma história e um destino comum, e provocam novas combinações do espaço/tempo, fazendo do mundo uma realidade e uma experiência mais interconectada (HALL, 1992, p.299 apud MONTIEL, 2003, p.19).

A ausência das noções de tempo/espaço vai associada “[...] ao isolamento das relações sociais dos contextos locais de interação e com suas reestruturações através de lapsos indefinidos de tempo e espaço.” (GIDDENS, 1990 apud MONTIEL, 2003, p.19), e mais: como conseqüência deste fenômeno de desterritorialização e descentramento, abriu-se um complexo processo de reconfiguração das identidades culturais e nacionais, que por hora se manifestam como identidades híbridas, fragmentadas e transitórias, favorecendo o encontro e a fusão das identidades culturais tradicionais com manifestações emanadas do processo de globalização.

Montiel entende que nesse momento nos encontramos em meio a um intenso processo de hibridações, desterritorializações, descentramentos e reorganizações, sob a massiva irrupção das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação, em que o indivíduo exerce dada vez mais sua capacidade de mover-se entre diferentes mundos culturais, empreendendo transformações até então impensadas. Ademais, os produtos da revolução digital, com potencial para transmitir informações em tempo real, interferem na vida de cada brasileiro das regiões mais afastadas do País, notadamente a televisão, uma vez que o controle remoto tanto nas mãos de um “urbanoide” quanto de um “Apinayé”, quer no Iapoque ou no Chuí, causará o mesmo “dano”. No caso específico de Tocantinópolis, uma cidade rica em produtos tipicamente regionais como as frutas: bacuri, buriti, cajá, cupuaçu, murici, manga, caju, etc. é praticamente impossível “numa refeição à beira rio” ou numa “pizzaria” se conseguir um suco de uma das frutas citadas ou de qualquer outra. Mas, “coca-cola” e seus derivados são prontamente oferecidos pelo atendente solícito. Afinal, “Coca-cola é isso aí”!

Esse fenômeno, conforme Montiel (2003, p.21-22), vê-se fortalecido justamente pela presença das novas tecnologias nos lares. “Se não vais ao estádio, te “pões em situação” e olhas a partida pela televisão. A maioria dos pais e mães de família acha mais fácil e cômodo permanecer em casa, frente ao televisor, do que assistir a um espetáculo ao vivo no centro da cidade.” Assim, seja na metropolitana São Paulo, seja na insólita Tocantinópolis, a relação do indivíduo com seu entorno, cada vez mais acentuadamente, não se dá por uma experiência pessoal, mas de modo virtual pelas mediações feitas pelos meios de comunicação de massa. Isso para aqueles privilegiados que têm esses “bens” em casa, ou mesmo dinheiro para frequentar os desconfortáveis “cibers” - pouco espaço e muitos computadores – pois, como sabemos, apesar da importância do uso dos recursos da internet, a exclusão digital é um problema a mais no mundo globalizado.

Montiel (2003, p.22) adverte ainda que “a desterritorialização da cultura reforça o processo de virtualização: o que é tangível para uns converte-se em virtual para a maioria televidente. Grande parte da “cultura” de hoje tem sua origem e se difunde pelos meios de comunicação de massa.” Para o autor, habitualmente as práticas culturais encontravam-se vinculadas a fatos concretos: uma comida poderia ser cheirada e saboreada; uma qualidade de tecido poderia ser tocada, um CD poderia ser ouvido, um objeto qualquer poderia ser olhado da perspectiva que se escolhia. “Todavia, é claro que se pode optar por um contato físico com a cultura, mas esta tende cada vez mais a ser substituída por um conjunto de imagens virtuais que se instalam no imaginário coletivo, como as formas legítimas do real” (MONTIEL, 2003, p.22), pois, com a veloz incorporação das novas tecnologias à vida cotidiana, temos mediatizada nossa relação com o mundo.

Diante disso as relações intersubjetivas assumem cada dia mais o contorno de um bem de consumo, sujeitas à escolha individual e podem ser afetadas caso não convierem aos interesses e às necessidades imediatas das pessoas. Isso significa que as relações humanas já não se dão baseadas sob laços primordiais, sejam familiares, ou de qualquer outra forma e que, esta ênfase sobre a liberdade de escolha requer muita responsabilidade por parte do indivíduo, o que tem conduzido ao aumento de uma relação intrinsecamente vazia entre a sociedade e o indivíduo. Tem-se descorporizado a relação entre o indivíduo e seu entorno.

Cresce o isolamento, somente interrompido para tentar uma aventura sentimental via Internet (MONTIEL, 2003). A propósito, conforme o resultado de uma pesquisa apresentada na UFT (ALMEIDA; NEIVA, 2007), 75% dos usuários do ORKUT estão

no Brasil. Auto-exiladas, as pessoas estão menos dispostas a exercer suas responsabilidades sociais em vez de aderir a um ideal moral ou então participar de atividades políticas (BAUMAN, 1966 apud MONTIEL, 2003). Consequentemente, “[...] as relações humanas tornam-se essencialmente superficiais, sem sentido, e não mais se baseiam nos vínculos emocionais e de responsabilidade para com o seu **Outro**.” (MONTIEL, 2003, p.23, grifo nosso).

Em se tratando da configuração de novos imaginários esse autor propõe que a identidade de um grupo social é constantemente construída, reconstruída e negociada num processo de interação social. A noção proposta por Pierre Bourdieu (1990 apud MONTIEL, 2003), do habitus que estrutura a construção da identidade por meio da interação cotidiana, reflete bem esse processo. Assim,

[...] dentro de um quadro sociocultural específico, a construção de uma identidade provê aos indivíduos e à coletividade certa autopercepção, um sentido de pertinência, valores, códigos de comportamento, significações, um sentido de seguridade existencial e, muito importante, certas referências para serem conhecidas pelos outros (MONTIEL, 2003, p.24).

Por outro lado, o autor adverte que a identidade não se desenvolve por rupturas e está, em geral, inevitavelmente arraigada no passado, pelas suas culturas, tradições e crenças. Ademais, a identidade de um grupo étnico e ou social até há pouco tempo estava fixada num território e tempo específicos.

Outro dado importante que nos traz esse autor diz respeito ao fato de que o processo de desterritorialização da cultura desencadeou uma efêmera dissolução de alguns signos de identidade que até então se consideravam imutáveis. Por conseguinte, não se pensa que em geral as culturas locais ou as identidades coletivas são frágeis ou mesmo vulneráveis, e assim, os novos símbolos compactuam, em homens de carne e osso, com uma história, uma mentalidade, um sentido de pertinência e uma coletividade, de modo que não incorporam em suas mentes, mecanicamente, as mensagens provenientes de outros horizontes simbólicos. Assim, estas mensagens se relativizam, se adaptam, se modulam segundo o receptor. Nota-se que a construção social da identidade é um processo criativo, complexo e interativo, adaptável para que os indivíduos e grupos possam fazer frente à onda “homogeneizadora” no simbólico, e “isoladora” no social (MONTIEL, 2003).

Quanto à cidadania do indivíduo numa sociedade fragmentada, individualizada, ocupando um território contestado e que se encontra vinculada ao ideário neoliberal, o

qual estabelece como cidadão apenas aquele que consome, é fundamental que entendamos alguns pontos. Gadotti (2000) vem nos advertir para o fato de que já há quem não queira mais falar sobre cidadania tamanha a vulgarização deste termo nos últimos anos. Para ele, o vocábulo cidadania foi apropriado com sentido e significados muito diferentes,

[...] tornando-se uma palavra perigosamente consensual, um envelope vazio no qual podem tanto caber os sonhos de uma sociedade de iguais, uma sociedade de direitos e de deveres, quanto uma sociedade dividida por interesses antagônicos. Nela cabem hoje todos os sonhos e todas as realidades. Por isso, antes de mais nada, precisamos caracterizá-la, precisamos saber de que cidadania estamos falando (GADOTTI, 2000, p.1).

Zenir Maria Forgiarini Cechin (1999) aponta que alguns autores em suas análises consideram o tema cidadania conservador, refletindo uma visão entre iguais em detrimento dos desiguais. Canivez (1991 apud CECHIN, 1999) diz que a noção de cidadania não adquire realidade no cotidiano do indivíduo e que, desfazendo-se o mito do cidadão, resta-nos o que sempre fomos, “apenas indivíduos”. (SANTOS, 1979 apud CECHIN, 1999) fala de uma cidadania “regulada” pelo Estado, que apresenta um sistema de estratificação ocupacional. Demo (1990 apud CECHIN, 1999) aponta uma cidadania de segunda categoria, “tutelada”, ”concedida”, ”tolerada”. Para ele, toda sociedade é estruturalmente marcada pela desigualdade social; a cidadania e a emancipação passam a ser processo de confronto entre iguais e desiguais. Demo diz com lucidez que “[...] o teor de cidadania é visível na habilidade com que cada sociedade maneja, administra a desigualdade social, e nisto ela é a maior cidadã” (DEMO, 1990, p.33 apud CECHIN 1999, p.43).

Ferreira (1993 apud CECHIN, 1999, p.43), referindo-se às dificuldades de se conceituar cidadania observa que “[...] a cidadania é um duplo na identidade do homem: na esfera individual, cada um é único e inigualável; na esfera pública, cada um é um cidadão, teoricamente igual a todos os outros assim considerados.” A autora comenta ainda que, do ponto de vista substantivo, tais dificuldades ancoram-se no fato de não se poder pensar a cidadania como “em si”, pois, quando fundamentada em pressupostos histórico-filosóficos, só adquire substância se configurada no indivíduo dito cidadão e assim, este realiza sua existência, enquanto aquele lhe confere identidade.

Na prática, a cidadania se materializa de forma singular, a partir de determinantes históricos, políticos, econômicos e culturais e, desse modo, não se pode falar em cidadania sem se levar em conta o Estado e a sociedade em que se configura.

Segundo Cechin (1999), assim aconteceu com o Estado Moderno que, diferentemente da polis grega, caracterizou-se pelo surgimento da individualidade – do indivíduo atomizado e proprietário – fazendo desaparecer a unidade imediata dos indivíduos com a vida comunitária.

Silvio Gallo tem uma análise interessante quando aborda esse aspecto:

Se voltarmos um pouco mais, rumo a polis grega, encontramos uma categoria de cidadãos muito parecida, da qual tomavam parte os homens adultos, proprietários, nascidos na cidade: estavam excluídos da cidadania as mulheres, as crianças, os escravos e os estrangeiros. Aquele a quem chamamos de cidadão grego, fazendo uso da expressão latina, é aquele homem que Aristóteles classificava, em sua política, como *zoon politikon*: o indivíduo que, por nascimento e por posse, tomava parte ativa nos negócios do Estado que, naquele momento, não transcendia os limites da polis (GALLO, 2001, p.137-138).

Com efeito, na prática, a concepção de cidadania vista sob a ótica do projeto neoliberal no contexto da globalização, e partindo da perspectiva desse autor, remete-nos a admitir que existe um verdadeiro “*apartheid*” alijando comunidades e grupos sociais, como acontece, por exemplo, com os Apinayé da região do Bico do Papagaio em Tocantinópolis. Senão vejamos. Uma vez que, seja na raiz grega, seja na latina, conforme sugere Gallo, a cidadania é definida como algo essencialmente ativo, entende-se que esta se constitui em “direitos” (possibilidades) e “deveres” (necessidades) dos indivíduos articulados numa sociedade política, numa comunidade. Esse mesmo autor admite que, através dessa caracterização política da cidadania, podemos questionar se ela existe, de fato, no Brasil, atualmente.

Para concluir, nada mais oportuno do que o pensamento equilibrado desse autor ao admitir que gosta de ver a cidadania do mesmo modo com ver a liberdade. Que a liberdade é inerente à condição humana, mas nem sempre é exercitada. Que para que sejamos livres, de fato, é mister que conquistemos e construamos a liberdade. Que a liberdade só é possível se todos são livres. Que não pode haver liberdade de uns quando ela é condição da opressão de outros. E que o mesmo acontece com a cidadania: somos cidadãos, de fato, apenas quando a conquistamos e construímos coletivamente e, se alguns estão alijados dela, então ninguém é cidadão.

Considerações finais

Trabalhar um texto tendo como pano de fundo as relações sociais como as que se estabelecem (ou não) entre os índios Apinayé - ou o que sobrou deles - e os moradores de Tocantinópolis, contextualizando essa ação à dialética que envolve o processo de globalização, especialmente no que se refere à aculturação, se nos apresenta como um enorme desafio. Ademais quando, como é o nosso caso, não o fazemos na condição de profundos conhecedores da temática à qual nos expomos. Antes, somos leigos quanto aos pressupostos que envolvem seu universo. Mas leigos curiosos e sensíveis a uma situação que nos incomoda.

Com efeito, a realização deste trabalho foi um desafio, mas foi também gratificante, como o é para nós, toda e qualquer atividade que envolva relações humanas. E estudar um pouco sobre a história dos povos Apinayé, mesmo que através dos livros, como foi o caso, sua teimosia em seguir em frente em detrimento da intolerância, da hostilidade e do rancor com que eles se deparam sempre que vão à Tocantinópolis, ações essas que presenciamos diariamente, se constitui como um manancial no qual matamos a nossa “sede” de entendermos, mesmo que minimamente, algo sobre suas lidas, e a relação que eles mantêm com a natureza e, porque não, com os “habitantes da cidade”, pois como atestamos, eles são tão aviltados quanto oprimidos e não esboçam nenhuma reação aparente. Dizemos aparente porque como bem sabemos são seres humanos e, como tais, são portadores de algumas características exclusivas destes, como, por exemplo, a indignação.

Percebemos que os Apinayé que transitam pelas ruas de Tocantinópolis, por tudo que foi discutido neste artigo, encontram-se num estado de torpor e apatia, características daqueles que por se encontrarem em desvantagem, preferem a passividade ao confronto, o silêncio ao discurso, a paz à guerra. Ou que simplesmente se encontram muito feridos para reagir. Acreditamos, portanto, que é papel da educação em todas as suas modalidades educar os tocantinopolinos para que se formem homens e mulheres capazes de fazerem a diferença. Que palavras como preconceito, intolerância, ódio, rancor e medo cedam lugar a palavras como diálogo, tolerância, confiança, partilha, solidariedade e amor. Que, conforme dissemos no preâmbulo deste trabalho, em vez de se formar seres com mentes e corações “turvos”, formemos seres capazes de enxergar nos “seus outros” uma extensão de “si mesmos”. Só assim será possível construir um Brasil menos feio e mais humano como sempre quis o eternamente presente Paulo Freire.

**THE DIALECTICS OF GLOBALIZATION AND THE PEOPLE APINAYÉ IN
TOANTINÓPOLIS: THE UNITY IN THE DIVERSITY PROPOSAL AS OF
CITIZENSHIP**

ABSTRACT: *In spite of the first signs of globalization make themselves felt in the fifteenth century was until the late twentieth century, from the development and refinement of the Information and Communication Technologies that globalization is affecting the lives of most of the world population. Globalization and its derivatives are terms that are incorporated into the contemporary discourse in an attempt to understand the problems of our time. There is, on one hand, a society prostrate before the fatalism caused the changes caused by the effects of globalization and on the other, the emergence of modes of resistance, as is the case of indigenous Apinayé the northern State of Tocantins. In this sense, the tensions in inter-ethnic relations are intensifying, and as they seek understand the processes of otherness, are faced with challenging situations, as with the urban population of Tocantinópolis and the Apinayé. By the way, this work reflects on the sociocultural relations of people, waving to the need for change, considering the principle of otherness as a requirement for citizenship to become effective, where ethnocentrism is reviewed and perhaps eliminated of form to contribute to be truly on e nation, the Brazilian.*

KEYWORDS: *Globalization. Apinayé. Citizenship.*

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. A. de, NEIVA, S. M. de S. F. A dialética da globalização e seus feitos na Educação. In: SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS, 3.; CONGRESSO CIENTÍFICO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS, 2., Palmas, 2007. **Anais...** Arraias: UFT, 2007. Não paginado.

BRANDÃO, C. R. **A canção das sete cores.** São Paulo: Contexto, 2005.

CALEFFI, P. “O que é ser índio hoje?” a questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: SIDEKUN, A. (Org). **Alteridade e multiculturalismo.** Ijuí, Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2003. p.181-216.

CECHIN, Z. M. F. Cidadania, universidade e ação comunicativa. **Revista da Rede de Avaliação Institucional,** Campinas, ano 4, n. 2, p.31-69, jun. 1999.

DA MATTA, R. **Um mundo dividido a estrutura social dos índios apinayé.** Petrópolis: Vozes, 1976.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia.** 35.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

GADOTTI, M. O paradigma do oprimido. In: PEDAGOGY & THEATRE OF THE OPPRESSED INTERNATIONAL CONFERENCE, 11., 2005, Los Angeles.

Proceedings... Los Angeles: Center for theatre of the oppressed and Paulo Freire Institute, 2005.

_____. Globalização e Educação Idéias para um debate. In: FORO SOCIAL MUNDIAL TEMÁTICO DEMOCRACIA, DERECHOS HUMANOS, GUERRAS Y NARCOTRÁFICO, 2003, Cartagena de Índias. **Anais...** Cartagena de Índias: Universidad Andina, 2003. Disponível em: <www.eduglobalcitizen.net/index.php?option=com...task>. Acesso em: 08 dez. 2006.

_____. O projeto da escola cidadã como alternativa ao projeto neoliberal educar para e pela cidadania. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL GRUPO DE TRABAJO DE EDUCACIÓN Y SOCIEDAD CLACSO, 2000, Buenos Aires. **Anais...** Buenos Aires: Consejo latinoamericano de Ciências Sociais, 2000. Disponível em: <http://www.paulofreire.org/pub/Institu/SubInstitucional1203023491It003Ps002/Escola_Cid_Neoliberalismo_2000.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2006.

GALLO, S. **Filosofia, educação e cidadania**. Campinas: Alínea, 2001.

GOMES, G. da S. **Multiculturalismo**. Palmas: Fundação Universidade do Tocantins, 2001. Caderno de atividades.

MONTIEL, E. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUN, A. (Org). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí, Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2003. p.15-58.

SIDEKUN, A. Alteridade e interculturalidade. In: SIDEKUN, A. (Org). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí, Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2003. p.255-309.